تألیف

علامہ ابوبکر علاء الدین الکاسانیؒ

متوفی ۵۸۷ھ

لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّیْنِ وَلِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ

# بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع

مترجم

مولانا ظفر اللہ شفیق

مرکزِ تحقیق

دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

نسبت روڈ، لاہور

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ

# بدائع الصنائع
## في
# ترتيب الشرائع

تالیف

الامام علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی

الملقب بملک العلماء رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ۵۸۷ھ

جلد دوم

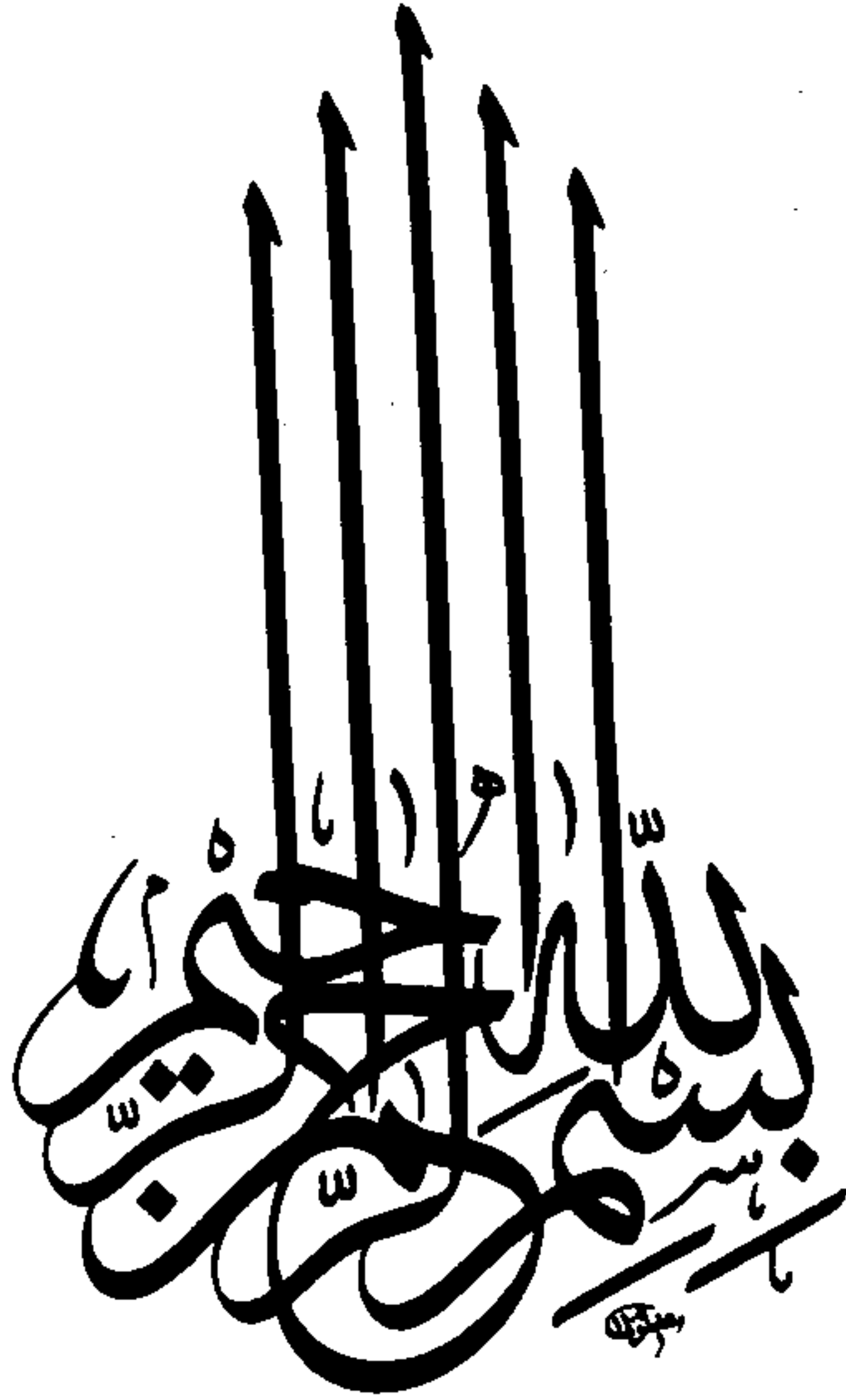
کتاب الزکوٰۃ ، کتاب الصوم ، کتاب الاعتکاف
کتاب الحج اور کتاب النکاح

ترجمہ

مولانا ظفر اللہ شفیق

مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

نسبت روڈ، لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# پیش لفظ

الحمد للہ الذی خلق الانسان وعلمہ البیان والصلوۃ والسلام علی من انزل علیہ القرآن

**امابعد !** پاکستان میں ۱۹۷۷ء میں نظام مصطفےٰ کیلئے چلنے والی تحریک کے نتیجہ میں ایک سوچ پیدا ہوئی کہ اگر ملک میں موجودہ انتظامی مشینری اور نظام عدالت کے ہوتے ہوئے نظام مصطفےٰ کا نفاذ کردیا جائے تو ہمارے قضاۃ، وکلا اور افسران مجاز اپنے فیصلوں میں کس طرح اسلامی روح کو سمو سکیں گے جبکہ وہ خود اسلامی علوم سے کما حقہ واقفیت نہیں رکھتے اور عربی اور فارسی زبان وادب سے بھی ناواقف ہیں جن میں یہ علوم موجود ہیں۔ چنانچہ مرکز تحقیق کے کارپرداز حضرات نے اسلامی فقہی کتب کے تراجم کا فیصلہ کیا تاکہ فوری ضرورت کو اس طرح پورا کیا جاسکے۔ بدائع الصنائع کا ترجمہ اسی سلسلہ کی کڑی ہے۔

اس جلد میں کتاب الزکوۃ۔ کتاب الصوم۔ کتاب الاعتکاف۔ کتاب الحج اور کتاب النکاح کے مسائل بیان ہوئے ہیں جو روزمرہ زندگی میں عام مسلمان کو پیش آتے ہیں۔ یہ مسائل اس کتاب میں اتنی جزئیات اور شرح و بسط کے ساتھ بیان ہوئے ہیں کہ قاری مطمئن ہوجاتا ہے۔

اس جلد کو آپ تک پہنچانے میں جناب مولانا ظفر اللہ شفیق صاحب استاد ایچی سن کالج۔ فاضل جامعہ اشرفیہ لاہور نے ترجمہ کے سلسلہ میں بہت محنت اور لگن سے کام کیا اور ترجمہ ادارہ ہذا کے معیار کے مطابق بنانے میں خصوصی کوشش کی۔ ہم ان کے تہہ دل سے شکر گزار ہیں۔

میں جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب جونیئر ریسرچ آفیسر اور جناب حافظ عبد الحفیظ صاحب ریسرچ اسسٹنٹ جنہوں نے اس کام میں خصوصی دلچسپی لی کا بہت شکر گزار ہوں۔ ان کے تعاون کے بغیر یہ کام پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکتا تھا۔

ادارہ نے پروف ریڈنگ اور طباعت کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم قارئین اگر کہیں کوئی غلطی محسوس کریں تو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔

فقیر غلام حسین

قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل

مورخہ ۸/جون ۱۹۹۳ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# حرفِ دل

طالب علمی کے باقاعدہ دَور میں ایک دن "ثمرات الاوراق" کی ورق گردانی کر رہا تھا کہ ایک فہرست پر میری نظریں رُک گئیں، اس فہرست میں علامہ سید محمد انور شاہؒ صاحب کے حوالے سے ہر علم وفن کی بہترین کتب کے نام مذکور تھے۔ "بدائع الصنائع" اور "ھدایہ" کو علم فقہ کی بہترین کتب شمار کیا گیا تھا — بعد ازیں عظیم محدث وفقیہ مولانا خلیل احمدؒ سہارن پوری کا یہ ارشاد کہیں نظر سے گذرا کہ "علم فقہ میں مہارت حاصل کرنے کے لئے "بدائع الصنائع" کو مطالعہ میں رکھنا ضروری ہے" — یہ "بدائع" سے میرا ابتدائی تعارف تھا۔ شوقِ دیدار میں لائبریری سے کتاب نکلوائی، مطالعہ شروع کیا، لیکن نصابی کتب نے اپنے ساتھ کسی کتاب کی شرکت گوارا نہ کی اور یوں یہ آرزو، تشنہ کام اور تمنا، ناتمام رہی۔

ایک دن مولانا سید محمد متین ہاشمی کی زیارت کے لئے حاضر ہُوا، آپ اسلامائیزیشن کے عمل میں اہلِ علم کی ذمہ داریوں پر گفتگو فرما رہے تھے اور مرکز تحقیق دیال سنگھ لائبریری کی علمی وتحقیقی سرگرمیوں سے آگاہ فرما رہے تھے، اُن دنوں "بدائع" کے ترجمے کا کام ہو رہا تھا، آپ نے مجھے اس کارِ خیر میں شمولیت کی دعوت دی۔ "اندھا کیا کھوجے، دو آنکھیں" آرزوئے قدیم برآنے کا اشتیاق اور تعاون علی البر کی سعادت کا حصول، مَیں نے فوراً ہامی بھرلی۔ "بدائع" جلد دوم کا ترجمہ میرے سپرد ہُوا۔

ترجمے کا کام جوں جوں آگے بڑھتا گیا، "بدائع الصنائع" کی بداعتِ ترتیب، صناعتِ کلام اور بلاغتِ استدلال کا احساس فزوں تر ہوتا چلا گیا۔ لگتا تھا کہ یہ دورِ ماضی کی نہیں بلکہ دورِ حاضر کے نباض، دانشور مصنف کی تصنیف ہے، وہ شخص بہت ہی باریک بیں اور مردم شناس تھا، جس نے اوّل اوّل کاسانیؒ کے لئے "ملک العلماء" کا لقب تجویز کیا۔

دورانِ ترجمہ میرے پیش نظر بدائع کا سعید کمپنی کراچی سے شائع ہونے والا نسخہ رہا۔ یہ نسخہ دراصل ۱۹۱۰ء میں قاہرہ سے طبع ہونے والے نسخے کا عکس ہے، افسوس کہ اس نسخے کی تصحیح پر کماحقہ، توجہ نہیں دی گئی، چنانچہ پروف کی کافی غلطیاں باقی رہ گئیں اور متعدد مقامات پہ عبارت میں بھی خلط واقع ہُوا ہے، جس کی وجہ سے ترجمے جیسے دشوار کام کی دشواریوں میں کئی گنا اضافہ ہو گیا۔ مَیں نے مقدور بھر ان اُلجھنوں کو حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اہلِ علم کے تعاون سے (اپنی دانست کے مطابق) کامیابی حاصل ہوئی، تاہم انسان ہوں، سراپا خطا ونسیان ہوں، ہرگز دعویٔ کمال نہیں ہے، اس لئے اہلِ علم ودانش جہاں بھی ترجمے میں

سقم اور توضیح مطلب میں خلل پائیں، آگاہ فرمائیں، عنداللہ ماجور و عندالناس مشکور ہوں گے۔
مَیں نے ترجمے میں درج ذیل امور کا خیال رکھا ہے:
(ا) چونکہ یہ ایک ریفرنس بک ہے، اس لئے میری کوشش یہ رہی ہے کہ الفاظ و عبارت کی رعایت رکھتے ہوئے مفہوم کا ابلاغ ہو۔ جہاں ضرورت محسوس ہوئی، وہاں وضاحتی جملوں کا قوسین میں اضافہ کیا گیا ہے۔
(ب) جہاں کہیں نئی اصطلاح آئی، وہاں دو تین مرتبہ بین القوسین اس کی وضاحت کر دی اور پھر اسے فہمِ قاری پر چھوڑ دیا کہ تکرار نازک طبائع پر بار ہوتا ہے۔
(ج) جہاں جہاں شبہ اور الجھن در پیش ہوئی، وہاں متداول کتبِ تفسیر و حدیث، "بدائع" سے متقدم کتاب "المبسوط" للسرخسی اور اس سے متاخر کتب فتاوی شامی وغیرہ کی طرف مراجعت کرتا رہا، مزید برآں اہلِ علم سے مذاکرہ اور استفادہ بھی کرتا رہا۔
اپنی بے بضاعتی اور کم مائیگی کے اعتراف کے ساتھ میں یہ حقیر کاوش اُس محسنِ مطلق جل جلالہ کی بارگاہ میں پیش کرتا ہوں، جس کی ایک تجلی میرے محسن حضرت مولانا فضل محمد۔ رحمہ اللہ۔ کے حسنِ تربیت اور میرے شیخ حضرت مفتی عبداللطیف ۔ مدظلہم ۔ کے حسنِ تدریس کی صورت میں جلوہ گر ہوئی اور ایک ناکارہ سے اتنی حسین کتاب کو اردو قالب میں ڈھلوا گئی ۔
یہ عظیم کام سرانجام دینے پر مولانا ہاشمی لائقِ صد تبریک و تحسین ہیں، اللہ تعالی موصوف کی عمر میں برکت عطا فرمائے اور اس کام کو ہمارے لئے ذخیرۂ آخرت اور وسیلہ نجات بنائے!

ظفراللہ شفیق
ایچی سن کالج، لاہور
بدھ، ۱۷، صفر المظفر ۱۴۱۲ھ - ۲۸، اگست ۱۹۹۱ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# آئینۂ مطالب

# کتاب الزکوٰۃ

بنیادی طور پر اس کتاب کا موضوع دو چیزیں ہیں۔

**ا۔ انواع زکاۃ کا بیان۔**

**ب۔ ہر نوع کے حکم کی تفصیل۔**

**انواع زکاۃ** | ابتداءً زکاۃ کی دو قسمیں ہیں۔

١۔ فرض۔ یہ مال کی زکاۃ ہے۔

٢۔ واجب۔ نفسِ ذات اور شخص کی زکاۃ ہے اسے صدقہ فطر بھی کہتے ہیں۔

پھر مال کے لحاظ سے زکوٰۃ کی دو قسمیں ہیں۔

١۔ سونے، چاندی، اموالِ تجارت اور چرنے پھرنے والے مملوکہ مویشیوں کی زکاۃ۔

٢۔ زرعی پیداوار یعنی فصلوں اور پھلوں کی زکاۃ۔ جو کہ عشر ($\frac{1}{10}$) یا نصف عشر ($\frac{1}{20}$) ہے۔

**مال کی زکاۃ** | کا بیان چند مباحث پر مشتمل ہے۔

(١) فرضیتِ زکاۃ۔
(٢) کیفیت فرضیت۔
(٣) سبب فرضیت۔
(٤) رکن زکاۃ۔
(٥) شرائط رکن۔
(٦) وہ کیا سبب ہے جس سے زکاۃ واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جاتی ہے؟

اب ان مباحث کو الگ الگ فصلوں میں ذکر کیا جاتا ہے۔

---

فصل

## فرضیت زکاۃ

زکاۃ کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع امت اور عقل

سے ثابت ہے ۔ ان مصادر کا مختصراً ذکر کیا جاتا ہے۔

**۱۔ کتاب اللہ** قرآن مجید کی متعدد آیات میں مالک و خالق حقیقی نے زکاۃ دینے کا حکم دیا اور فرمانبرداری کرنے والوں کو بشارت اور نافرمانی کرنے والوں کو شدید عذاب کی وعید سنائی۔

۱۔ وَآتُوا الزَّكٰوةَ

اور زکوٰۃ ادا کرو۔

۲۔ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا۔

(اے پیغمبر) آپ ان کے اموال سے زکوٰۃ لے لیجئے۔ جس کے ذریعہ سے آپ ان کو پاک صاف کردیں گے۔

۳۔ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ۔

"اور جن کے مال میں حصہ مقرر ہے مانگنے والے اور (غیرت کے سبب) نہ مانگنے والے کے لیے۔"

اس آیت میں حصہ مقرر سے مراد زکوٰۃ ہے۔

۴۔ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ، هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ۔

"اور جو لوگ سونا چاندی کا خزانہ کرتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے سو آپ انہیں خبر سنا دیجیے دردناک عذاب کی جس دن (پہلے) اس (خزانہ) کو جہنم کی آگ میں تپایا جائے گا۔ پھر اس (خزانہ) سے ان کی پیشانیوں اور پہلوؤں اور پشتوں کو داغا جائے گا (اور کہا جائے گا) یہ وہ (خزانہ) ہے جو تم اپنے لیے جمع کرتے تھے، سو اب اپنے خزانے کا مزہ چکھو۔"

خزانہ سے مراد ہر وہ مال ہے جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

كل مال اديت الزكاة عنه فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين وكل مال لم تؤد الزكٰوة عنه فهو كنز وان كان على وجه الارض۔

"ہر وہ مال جس کی زکاۃ ادا کی گئی ہو۔ وہ خزانہ نہیں ہے، اگرچہ وہ سات زمینوں کے نیچے ہو۔ اور ہر وہ مال جس کی زکاۃ ادا نہیں کی گئی وہ خزانہ ہے اگرچہ زمین کے اوپر پڑا ہوا ہو۔"

تو اللہ تعالیٰ نے مال کا خزانہ کر کے اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرنے والوں کو عذاب الیم کی وعید سنائی ہے۔ اور اس قدر شدید وعید ترک فرض پر ہوتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ زکاۃ فرض ہے۔

۵۔ یاایھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم۔
اے ایمان والو خرچ کیا کرو اپنی کمائی کی عمدہ اور پاکیزہ چیز کو۔
زکاۃ کی ادائیگی بھی انفاق فی سبیل اللہ میں شامل ہے۔

۶۔ واحسنوا ان اللہ یحب المحسنین۔
اور بھلا کیا کرو، بے شک اللہ بھلا کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔

۷۔ وتعاونوا علی البر والتقویٰ۔
اور ایک دوسرے کی مدد کرتے رہا کرو نیکی اور تقوی کے کاموں میں۔
زکاۃ دینا بھی بھلائی اور بر و تقوی پر تعاون کے ذیل میں داخل ہے۔ اور یہ تمام اوامر اور احکام ہیں۔ لہٰذا زکاۃ دینا فرض ہے۔

**(ب) سنت** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کثیر احادیث میں زکاۃ کی ادائیگی کی تاکید فرمائی اور مانعین کے لیے سخت ترین عذاب کا ذکر فرمایا۔ یہاں چند احادیث ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے، جس میں آپ نے ارکانِ اسلام بیان فرمائے۔
بنی الاسلام علی خمس شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ واقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ وصوم رمضان وحج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔
پانچ چیزیں اسلام کے بنیادی ارکان ہیں ۱۔ توحید و رسالت کی شہادت۔ ۲۔ نماز قائم کرنا ۳۔ زکوٰۃ دینا۔ ۴۔ رمضان کے روزے رکھنا ۵۔ استطاعت ہو تو بیت اللہ کا حج کرنا۔

۲۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر ارشاد فرمایا۔
اعبدوا ربکم وصلوا خمسکم وصوموا شھرکم وحجوا بیت ربکم و ادوا زکوٰۃ اموالکم طیبۃ بھا انفسکم تدخلوا جنۃ ربکم۔
اپنے رب کی عبادت کرتے رہو اور نماز پنجگانہ پڑھتے رہو۔ اور رمضان کے روزے رکھتے ہو اور بیت اللہ کا حج کرتے رہو اور اپنے اموال کی زکوٰۃ دیتے رہو پوری خوشی سے تو اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ گے۔

۳۔ حضرت ابوہریرہؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:
کوئی سونے چاندی والا نہیں، جو اس کا حق ادا نہیں کرتا مگر قیامت کے دن اس سونے چاندی

کو چادروں اور پتریوں کی شکل میں ڈھالا جائے گا پھر انہیں جہنم کی آگ میں گرم کیا جائے گا پھر ان سے اس کی پیشانی، پہلو اور پیٹھ کو داغا جائے گا۔ یہ عذاب قیامت کے تمام دن مسلسل رہے گا جو کہ پچاس ہزار سال کے برابر ہے۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کے بارے میں فیصلہ فرما چکیں گے، سو یہ بھی اپنا راستہ دیکھ لے گا، جنت کی طرف جائے گا یا جہنم کی طرف۔ اور کوئی گائے بکریوں کا مالک نہیں جو ان کا حق ادا نہیں کرتا مگر ان مویشیوں کو قیامت کے دن لایا جائے گا اور یہ اسے اپنے کھروں سے روندیں گے اور اپنے سینگوں سے ماریں گے۔ (پھر آپؐ نے اس عذاب کی مدت بیان فرمائی، جیسا کہ ابھی گذری)

صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! گھوڑے کے مالک کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟ آپ نے فرمایا گھوڑا تین طرح کا ہوتا ہے۔ کسی کے لیے باعث اجر، کسی کے لیے جہنم سے بچاؤ کا سبب اور کسی کے لیے بوجھ اور گناہ ــــ چنانچہ جو شخص بطور سامان جہاد فی سبیل اللہ اس کی نگہداشت کرتا ہے تو وہ اگر اسے کسی چراگاہ یا سبزہ زار میں چرنے کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اس کی خوراک اور لید کے برابر اس کو نیکیاں عطا فرمائیں گے۔ اور اگر وہ کسی پانی سے بھرپور نہر سے گذرتا ہے، اور مالک اسے پلانا نہیں چاہتا لیکن وہ پانی پی لیتا تو اللہ تعالیٰ اس کے پینے کے برابر مالک کے لیے نیکیاں لکھیں گے۔

اور جو شخص مسلمان کے سامنے اپنی دولت و ثروت کی نمود و نمائش اور اپنی جاہ و حشمت ظاہر کرنے کے لیے گھوڑے پالتا ہے تو یہ قیامت میں اس کے لیے بوجھ ہوں گے۔ اور جو شخص مفلسی اور محتاجی سے بچنے کے لیے گھوڑے پالتا ہے اور پھر ان میں اللہ کے حق کی ادائیگی نہیں بھولتا تو یہ قیامت میں اس کے لیے آتش جہنم سے بچنے کا سبب ہوں گے۔

۴۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: کوئی بکریوں والا نہیں، جو ان کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتا مگر اسے قیامت کے دن ایک وسیع میدان میں ان کے سامنے ڈالا جائے گا اور وہ اسے اپنے کھروں سے روندیں گی اور اپنے سینگوں سے ماریں گی۔

۵۔ آپ سے روایت ہے کہ آپؐ نے بکریوں، اونٹوں، گایوں اور گھوڑوں کی زکوٰۃ ادا نہ کرنے والوں کے بارے میں فرمایا۔

میں تم میں سے بعض کو پاتا ہوں کہ قیامت کے دن آئے گا اور اس کے کندھے پر بکری ممیا رہی ہوگی۔ کہے گا " اے محمد اے محمد " تو میں کہوں گا " اب میں تمہیں اللہ سے نہیں بچا سکتا۔ خبردار رہو، میں نے بات پہنچا دی۔"

اور تم میں سے کسی کو پاتا ہوں کہ قیامت کے روز آئے گا اور اس کے کندھے پر اونٹ بلبلا رہا ہوگا، پھر کہے گا " اے محمد، اے محمد " تو میں کہوں گا " اب میں تمہیں اللہ سے کوئی نفع نہیں پہنچا سکتا " سنو میں نے بات پہنچا دی۔"

اور تم میں سے کسی کو پاتا ہوں کہ قیامت کے دن آئے گا اور اس کے کندھے پر گائے رانبھ رہی ہوگی پھر کہے گا، " اے محمد، اے محمد " تو میں کہوں گا " آج میں تمہیں خدا سے نہیں چھڑا سکتا " سنو میں نے بات پہنچا دی۔"

اور میں تم میں سے بعض کو دیکھتا ہوں کہ قیامت کے روز آئے گا اور اس کے کندھے پر گھوڑا ہنہنا رہا ہو گا، پھر کہے گا "اے محمد، اے محمد" تو میں کہوں گا "اب میں تمہارے کسی کام نہیں آسکتا" سنو میں نے حکم پہنچا دیا"

اس مضمون کی بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ زکوٰۃ فرض ہے۔

(ج) **اجماع:** امت کا عہد نبوی سے لے کر آج تک اس بات پر اجماع رہا ہے کہ زکوٰۃ دینا فرض ہے

(د) **عقل:** عقل کئی وجوہ سے زکوٰۃ کی فرضیت کا فیصلہ کرتی ہے۔

۱۔ زکوٰۃ کی ادائیگی میں غرباء کی اعانت، بے کسوں کی دستگیری ہے، اور یہ ناداروں اور درماندگان کو مالی تقویت پہنچا کر انہیں توحید و عبادات اور دوسرے فرائض شرع ادا کرنے کی طاقت و قوت بخشتی ہے، اور اصول یہ ہے کہ جو چیز کسی فریضہ کا وسیلہ ہو، وہ خود بھی فرض ہوتی ہے۔

۲۔ زکوٰۃ کی ادائیگی صاحب زکوٰۃ کو گناہوں سے پاک کر دیتی ہے اور اس کے اخلاق کو فطری بخل کے عیب سے صاف کر کے سخاوت و سماحت کی خوبی سے آراستہ کر دیتی ہے جس سے انسان ادا امانت اور مستحقین کے حقوق ادا کرنے کا عادی ہو جاتا ہے۔
اس کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا ہے: خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے اغنیاء پر اپنا فضل فرمایا اور انہیں دولت و ثروت کی نعمت سے نوازا جس سے وہ اپنی حوائج اصلیہ اور بنیادی ضرورتوں کے بارے میں مطمئن اور بے فکر ہو کر خوش عیشی اور آرام کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ اور نعمت کا شکر ادا کرنا شرعاً بھی فرض ہے اور عقلاً بھی زکوٰۃ در حقیقت اسی نعمت کے شکر کی ایک صورت ہے لہٰذا فرض ہے۔

---

### فصل

## کیفیت فرضیت

اس بارے میں اختلاف ہے کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد اس کی ادائیگی فوراً واجب ہے یا ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہے۔ ۱۔ امام کرخی نے فرمایا کہ وجوب زکوٰۃ کے بعد اس کا

فی الفور ادا کرنا واجب ہے۔ انہوں نے "المنتقی" میں جو مسئلہ لکھا، اس سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے، چنانچہ فرمایا کہ "جب کسی شخص نے زکوٰۃ ادا نہ کی حتیٰ کہ دو سال بیت گئے تو اس نے عمل سوء کیا اور گنہ گار ہوا، اور اس کا یہ فعل حلال نہیں، اور اس پر ایک سال کی زکوٰۃ واجب ہے۔"

امام محمدؒ سے منقول ہے کہ "جس شخص نے زکوٰۃ ادا نہیں کی اسکی شہادت قبول نہ کی جائے" ان سے یہ بھی روایت ہے کہ "ادائیگی زکوٰۃ میں تاخیر جائز نہیں" — یہ صراحت اور نص ہے کہ ادائے زکوٰۃ فی الفور واجب ہے۔ اور یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے —

۲۔ جصاص نے ذکر کیا کہ ادائے زکوٰۃ میں تاخیر جائز ہے۔ اور انہوں نے اس مسئلہ سے استدلال کیا ہے کہ "ایک شخص پر زکوٰۃ واجب ہوئی اور سال گزرنے اور ادائے زکوٰۃ پر قادر ہونے کے بعد (بغیر اس کے تصرف و اختیار کے) اس کا بقدر نصاب مال ہلاک و ضائع ہو جاتا ہے۔ تو یہ ضامن نہ ہوگا اور اس پر ادائے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اگر ادائے زکوٰۃ فی الفور واجب ہوتی تو ایسی صورت میں اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی — ادائے زکوٰۃ رمضان کے فوت شدہ روزے کی طرح ہے کہ بلا تعیین وقت اس کی قضاء لازم ہے۔"

ابو عبداللہ الثلجیؒ نے ہمارے اصحابؒ سے نقل کیا کہ "وجوب ادائے زکوٰۃ اپنے اندر گنجائش لیے ہوئے ہے"۔ اور ہمارے عام مشائخ کا قول ہے کہ "ادائے زکوٰۃ کا وجوب علی سبیل التراخی ہے اور تراخی کا مفہوم ان کے یہاں یہ ہے کہ "ادائے زکوٰۃ بلا تعیین و تحدید وقت مطلقاً واجب ہے۔ چنانچہ جس وقت بھی ادا کرے گا، اسے واجب کی بجاآوری کرنے والا سمجھا جائے گا اور یہی وقت وجوب (کی سببیت) کے لیے متعین ہو جائے گا — اور جب ادا نہیں کرتا اور وقت گزرتا جا رہا ہے تو اس پر وجوب کا دائرہ تنگ ہوتا جا رہا ہے، حتیٰ کہ زندگی کی آخری ساعات میں جب اتنا وقت باقی رہ جائے، جس میں ادائیگی ممکن ہو اور اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اب اگر میں نے ادا نہ کیا تو مر جاؤں گا اور ادا نہ کر سکوں گا، تو اس وقت اس پر دائرہ وجوب بالکل تنگ ہو جائے گا اور اسی وقت ادا کرنا لازم ہوگا، حتیٰ کہ اگر ادائیگی نہ کی اور مر گیا تو گناہ گار ہوگا۔"

اس اختلاف کا منشا در اصل یہ اختلاف ہے کہ وہ امر اور حکم شریعت جو وقت ادا کی تعیین کے بغیر مطلقاً وارد ہوا ہے تو اس کے مقتضاء پر عمل کرنا کیا فی الفور واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے؟ — چنانچہ قضاء صوم رمضان، کفارات، نذر مطلق، سجدہ تلاوت وغیرہا کا حکم بھی اسی قبیل سے ہے اور اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔

امام الہدیٰ الشیخ ابو منصور ماتریدی سمرقندی کا قول اس کے مابین ہے "کہ مقتضائے امر کو بجالانا فی الفور واجب ہے کہ سب سے پہلی فرصت جس میں ادا کرنا ممکن ہو، بجالائے لیکن یہ وجوب عملاً ہے، اعتقاداً نہیں، یعنی یہ اعتقاد نہ رکھے کہ فی الحقیقت بھی اس کا ابھی بجالانا واجب تھا بلکہ اس اعتقاد مبہم کے ساتھ فی الفور عمل واجب ہے کہ اللہ

تعالیٰ کی اس سے جو بھی مراد ہے، فی الفور یا علی التراخی، وہ حق ہے"
یہ مسئلہ درحقیقت اصول فقہ سے تعلق رکھتا ہے، اور ہو سکتا ہے کہ درج بالا ہلاک نصاب کا مسئلہ اس اصل پر مبنی ہو، چونکہ ہمارے نزدیک ادائیگی میں تاخیر جائز ہے، اس لیے وہ شخص پہلی ممکنہ فرصت سے ادائیگی کو مؤخر کرنے کی وجہ سے قصوروار نہیں سمجھا جائے گا لہٰذا زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوگا، اور ان کے نزدیک چونکہ وجوب ادا، فی الفور ہے۔ اس لیے تاخیر کی بنا پر قصوروار ہے، لہٰذا ضامن ہوگا اور اسے زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی — اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مسئلہ ایک دوسری اصل پر مبنی ہو جس کا ہم صفتِ واجب کے بیان میں ذکر کریں گے انشاء اللہ۔

---

## فصل

# سببِ فرضیت

زکوٰۃ کی فرضیت کا سبب "مال" ہے، کیونکہ یہ نعمت مال کے شکر میں واجب ہوئی، اسی لیے اس کی مال کی طرف اضافت کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے "زکاۃ المال" ایسے موقع میں اضافت سببیت کے بیان کے لیے ہوتی ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے صلاۃ المظہر، صوم الشھر حج البیت وغیر ذلک۔

---

## فصل

# شرائطِ فرضیت

زکوٰۃ کی فرضیت کی شرائط دو طرح کی ہیں، بعض کا تعلق مالک نصاب اور صاحب زکوٰۃ سے ہے اور بعض مال زکاۃ سے متعلق ہیں۔

### الف: مالک نصاب سے متعلقہ شرائط

**شرط ۱: اسلام** ہمارے نزدیک احکام آخرت کے لحاظ سے کافر پر زکوٰۃ واجب نہیں (یعنی آخرت میں کافر سے زکوٰۃ کے بارے میں مواخذہ نہیں ہوگا، اس لیے کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور کافر شرائع وعبادات کے مخاطب نہیں ہیں۔ یہی قول ہمارے اصحابؒ کے مذہب میں سے صحیح ہے۔ بخلاف شافعی کے۔ اور اس مسئلہ کا تعلق بھی اصول فقہ سے ہے۔

اور احکام دنیا کے لحاظ سے تو کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے کہ زکوٰۃ کافر اصلی پر واجب نہیں ہوتی۔ چنانچہ اسلام لانے کے بعد اس سے ادا، زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، جیساکہ روزہ اور نماز کا حکم ہے۔

مرتد کا بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے کہ اگر وہ سال بھر مرتد رہا تو اس پر اس سال کی زکوٰۃ لازم نہ ہوگی اور دوبارہ اسلام لانے کے بعد اس سے اس سال کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں ہو گا ۔۔۔ شافعیؒ کے نزدیک حالت ارتداد میں بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور دوبارہ اسلام لانے کے بعد اس سے اس سال کی زکوٰۃ کا مطالبہ کیا جائے گا ۔۔۔ اور مرتد کی نمازوں کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔

۴۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرتد میں وجوب کی اہلیت ہے کیونکہ وہ بواسطہ ایمان زکوٰۃ ادا کرنے پر قادر ہے جیساکہ وہ بواسطہ طہارت نماز ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہے ۔۔۔ ہونا تو یہ چاہیے کہ کافر اصلی سے بھی اسلام کے بعد ادائیگی کے لیے کہا جائے لیکن اس کے ساتھ رحمت و شفقت کا معاملہ کیا جاتا ہے اور تخفیف کے پیش نظر ادائیگی اس سے ساقط قرار دی گئی ۔۔۔ لیکن مرتد کا معاملہ مختلف ہے۔ مرتد تخفیف کا مستحق نہیں ہے کیونکہ یہ محاسن اسلام کو دیکھنے اور پرکھنے کے بعد اسلام سے پھرا ہے' اس لیے اس کا کفر شدید ہے۔ لہٰذا یہ اس حکم میں کافر کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ:

الاسلام یجبّ ما قبلہ۔

اسلام گذشتہ تمام گناہوں کو ختم کر دیتا ہے۔

نیز زکوٰۃ عبادت ہے اور کافر (مرتد) میں عبادت کی شرط۔ اسلام نہ ہونے کی وجہ سے عبادت کی اہلیت نہیں' لہٰذا یہ بھی کافر اصلی کی طرح اہل وجوب میں سے نہیں ہوگا۔

اور شافعیؒ کا یہ کہنا کہ وہ ایمان کی شرط پوری کرکے ادائیگی پر قادر ہے' ٹھیک نہیں ہے۔ کیونکہ ایمان اصل ہے اور تمام عبادات اس کے تابع ہیں' دلیل اس کی یہ ہے کہ کوئی فعل ایمان کے بغیر عبادت نہیں بن سکتا۔ اور ایمان بذات خود عبادت ہے' اسی لیے دنیا و آخرت میں کسی بھی حالت میں کسی (مکلف) مخلوق سے ایمان معاف نہیں ہوتا' اور دوسری عبادات (بعض حالتوں میں) میں معاف ہو جاتی ہیں' معلوم ہوا کہ ایمان بذات خود عبادت ہے۔ اور دوسری عبادات اس کے وسیلہ سے عبادت بنتی ہیں۔ لہٰذا وہ اس کے تابع ہیں اور یہ متبوع لہٰذا ایمان کو محض شرط قرار دے کر مرتد پر زکوٰۃ اور دوسری عبادات کے وجوب کا حکم لگانا' تابع کو متبوع اور متبوع کو تابع بنانا ہے۔ یہ تو قلب حقیقت ہے جس سے منشاء شریعت میں تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ بخلاف صلاۃ اور طہارت کے۔ کہ اس میں صلاۃ اصل ہے اور طہارت اس کے تابع اور شرط ہے' لہٰذا اس صورت میں صلاۃ کو واجب قرار دینے سے طہارت خود بخود واجب ہو جاتی ہے۔ ان دونوں مثالوں میں یہی فرق ہے۔

**شرط نمبر۲۔ فریضۂ زکوٰۃ کا علم ہونا** یہ شرط ہمارے اصحابؒ ثلاثہ کے نزدیک ہے۔ اور اس سے ہماری مراد حقیقت علم نہیں بلکہ اس سبب کا مہیا ہونا ہے جو ذریعۂ علم ہے۔ اور زفر کے ہاں یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی حربی دارالحرب میں اسلام لایا۔ اور اس نے ہماری طرف ہجرت نہیں کی اور وہیں کئی سال تک مقیم رہا، اس کے پاس سوائم تو تھے، لیکن اسے شرائع کا علم نہیں تھا تو ہمارے نزدیک اس پر ان سوائم کی زکوٰۃ واجب نہیں، حتیٰ کہ جب وہ ہجرت کر کے دارالاسلام میں آجائے تو اسے زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے نہیں کہا جائے گا۔ یہ خلاف زفرؒ کے۔ اور ہم نے یہ مسئلہ کتاب الصلاۃ میں ذکر کیا ہے۔

۴۔ اور آیا اُس پر زکوٰۃ واجب ہوگی جب کوئی ایک آدمی اسے دارالحرب میں تبلیغ کردے یا وہ دارالحرب سامان جہاد کا محتاج ہو؟ اور ہم نے اس بارے میں اختلاف کا کتاب الصلاۃ میں ذکر کیا ہے۔

**شرط نمبر۳۔ بلوغ** تو بچے نابالغ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ یہ شرط ہمارے نزدیک ہے اور یہی علیؓ اور ابن عباسؓ کا قول ہے۔ ان دونوں نے فرمایا کہ "نابالغ پر جب تک صلاۃ فرض نہیں ہوتی اس وقت تک زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہوتی۔

شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، ان کے ہاں نابالغ بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے اور ولی یہ ادا کرے گا۔ اور یہ ابن عمرؓ اور عائشہؓ کا قول ہے ــــ ابن مسعودؓ فرماتے تھے کہ "ولی یتیم کے سال شمار کرتا رہے جب وہ بالغ ہو جائے تو اسے بتلا دے" اس میں اشارہ ہے کہ نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب تو ہے لیکن ولی کو ادا کرنے کا اختیار نہیں یہی ابن ابی لیلیٰؒ کا فتویٰ ہے۔ حتیٰ کہ انہوں نے یہ کہا کہ اگر ولی اس کے مال سے زکوٰۃ ادا کر دے تو ضامن ہوگا۔

ہمارے اصحابؒ نے اس مسئلہ پر دو انداز میں بحث کی ہے، ــــ بعض نے اس مسئلہ کو اس اصل پر مبنی قرار دیا ہے کہ زکوٰۃ ہمارے نزدیک عبادت ہے اور نابالغ میں یہ اہلیت نہیں ہے کہ اس پر عبادت واجب ہو۔ چنانچہ اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی جیسا کہ صلاۃ اور صوم اس پر واجب نہیں ہوتے۔

شافعی کے نزدیک زکاۃ حقوق العباد میں سے ہے۔ اور بچہ ان لوگوں میں سے ہے جن پر حقوق العباد کی ادائیگی واجب ہے۔ جیسا کہ تلف کردہ اشیاء کی ضمان، جنایات کا تاوان، اقارب اور زوجات کا نفقہ، خراج، عشر اور صدقۂ فطر بچے پر واجب ہے۔ اور اگر یہ عبادت بھی ہے تو عبادت مالیہ ہے، جس میں نیابت چل سکتی ہے، چنانچہ مالی عبادت وکیل کے ادا کرنے سے ادا ہو جاتی ہے۔ ولی اس میں بچے کا نائب ہے۔ لہٰذا

اس واجب کی ادائیگی میں وہ بچے کا قائم مقام ہوگا، برخلاف عبادات بدنیہ کے کہ ان میں نیابت نہیں ہوتی — اور بعض نے اس مسئلہ میں کسی اصل پر بنا کیے بغیر از سر نو گفتگو کی ہے اور حدیث سے دلائل فراہم کئے۔ ہیں جیسے عنقریب ذکر کیا جائیگا)

طریق بحث | شافعیؒ کے قول کہ زکوٰۃ حق العبد ہے، کی بنیاد نص، دلالت اجماع اور حقیقت زکوٰۃ پر ہے — ا۔ نص تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

انما الصدقات للفقراء

اور فرمایا۔

والذین فی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم۔

کہ ان دونوں میں اضافت بحرف اللام ہے، اور اضافت بحرف اللام اختصاص ملکیت کا تقاضا کرتی ہے جب کہ مضاف الیہ میں مالک بننے کی صلاحیت ہو۔

ب۔ اجماع سے استدلال یوں ہے کہ ہم سب کا اجماع ہے کہ جس شخص پر زکوٰۃ واجب ہو اگر وہ اپنا بقدر نصاب مال کسی فقیر کو ہبہ کر دے اور ہبہ کرتے ہوئے اس کے دل میں اداءِ زکوٰۃ کی نیت موجود نہیں تھی، تو زکوٰۃ اس سے ساقط ہو جائے گی، حالانکہ عبادت بغیر نیت ادا نہیں ہوتی۔

۲۔ اور زکوٰۃ میں ساعیؒ زکوٰۃ جبر کر سکتا ہے اور قسم اٹھوا سکتا ہے، حالانکہ یہ دونوں چیزیں حقوق العباد میں ہوتی ہیں۔

نمبر۳ اور ذمی کو اداء زکوٰۃ کا وکیل بنانا صحیح ہے، حالانکہ ذمی اہل عبادت میں سے نہیں ہے (تو معلوم ہوا کہ زکوٰۃ عبادت یعنی حق اللہ نہیں بلکہ حق العبد ہے)۔

ج۔ حقیقت زکوٰۃ سے استدلال یوں ہے کہ زکوٰۃ کی حقیقت ہے دو فقیر کو مال کا مالک بنانا اور زکوٰۃ سے صرف فقیر ہی فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ فقیر (عبد) کا حق ہے۔ اور بچپن حقوق العباد کی ادائیگی سے مانع نہیں، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (لہٰذا نابالغ غنی کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے)۔

اس شرط کے بارے میں ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔

بنی الاسلام علی خمس شھادۃ ان لا الٰہ الا اللّٰہ واقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ وصوم رمضان وحج البیت من استطاع الیہ الیہ سبیلا۔

جس چیز پر اسلام کی بنیاد ہو وہ عبادت ہوگی۔ اور جن عبادات میں سقوط کا احتمال ہے وہ فی الجملہ مقرر و معلوم ہیں۔ چنانچہ صوم و صلوٰۃ کی طرح زکوٰۃ بھی بچوں پر واجب نہیں ہے۔

(اب تفصیل سے شافعیؒ کے استدلال و نظائر کا جواب دیا جاتا ہے)۔

(ا) آیت مذکورہ میں صدقہ سے مراد محلِ صدقہ یعنی مال ہے۔ نفسِ صدقہ نہیں۔ اس لیے کہ نفسِ صدقہ نام ہے " اللہ تعالیٰ کی راہ میں مال نکالنے کا۔ اور یہ حق اللہ ہے، حق العبد نہیں ــــ اسی طرح دوسری آیت میں " حق معلوم " سے مراد مال ہے اور مال زکوٰۃ نہیں بلکہ محلِ زکوٰۃ ہے۔

(ب) ۱؎ بقدرِ نصاب مال فقیر کو ھبہ کرنے سے زکوٰۃ کا ساقط ہونا اس لیے ہے کہ اس میں دلالۃً نیت پائی جاتی ہے۔

۲؎ ادائیگی زکوٰۃ پر ساعی کا جبر کرنا تاکہ جس پر زکوٰۃ واجب ہے وہ خود ادا کرے، یہ اس کے عبادت ہونے کے منافی نہیں۔ (اور اس میں نیت پائی گئی) چنانچہ اگر صاحب زکوٰۃ نے اپنا ہاتھ دراز کیا اور ساعی نے اس کے ادا کرنے کے بغیر اس کے ہاتھ سے جھپٹ لیا تو ہمارے نزدیک اس سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی ــــ اور قسم اٹھوانے کا جواز اس بات کے ثبوت کے لیے ہے کہ ساعی کو مطالبہ کرنے کی ولایت واختیار حاصل ہے" تاکہ صاحب زکوٰۃ اپنے اختیار سے زکوٰۃ ادا کرے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ زکوٰۃ حق العبد ہے۔ (ادائیگی کے لحاظ سے چونکہ اس کا ایک گونہ تعلق حاکم کے ساتھ بھی ہے اس لیے اسے جبر واستحلاف کا حق حاصل ہے۔)

۳؎ وکیل ذمی کے توسط سے اداء زکوٰۃ اس لیے درست ہے کہ درحقیقت ادا کرنے والا موکل ہے۔ (اور عبادت مالی میں ذمی کی وکالت اس کے عبادت ہونے کے منافی نہیں)

باقی خراج پر اس کا قیاس درست نہیں کیونکہ خراج عبادت نہیں بلکہ زمین کی مونت (خرچہ) ہے ــ اسی طرح زکوٰۃ کو (ہمارے خلاف) صدقۂ فطر کی نظیر بنانا بھی امام محمدؒ کے قول کے مطابق درست نہیں (کہ ان کے نزدیک نابالغ پر صدقۂ فطر واجب نہیں)

اور ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے قول کے مطابق اس لئے درست نہیں کہ صدقۂ فطر میں بھی ایک گونہ مُونت پائی جاتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " أدوا عمن تمونون " یعنی اپنے زیرِ کفالت افراد کی طرف سے ادا کرو ــــ لہٰذا صدقۂ فطر مؤنت (خرچہ) ہونے کی حیثیت سے واجب ہوتا ہے، عبادت ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ عشر کے بارے میں بھی ہمارا یہی جواب ہے۔

عبادت ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ عشر کے بارے میں بھی ہمارا یہی جواب ہے۔

**طریق بحث ۲؎** از روئے حدیث شافعیؒ نے اس روایت سے احتجاج کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

۱۔ ابتغوا فی اموال الیتامی خیرا کیلا تاکلها الصدقة۔
یتیموں کے مال میں بہتری کے اسباب تلاش کرو تاکہ اسے صدقہ نہ کھا جائے۔
اگر یتیم کے مال میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی تو صدقہ اسے کھا کر ختم نہ کرتا۔

۲۔ ایک دوسری روایت میں آپ نے فرمایا۔
من ولی یتیما فلیؤد زکوة ماله ،، وفی روایة ،، من ولی یتیما فلیزك ماله :-

جو شخص کسی یتیم کا ولی بنے، اسے چاہیئے کہ اس کے مال کی زکاۃ ادا کرے۔
۳۔ زکاۃ کا حکم عام ہے۔ اس میں بالغ اور نابالغ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔
۴۔ وجوب زکاۃ کا سبب ملکیت نصاب ہے۔ اور یہ سبب نابالغ کے مال میں بھی پایا گیا تو اس میں بھی بالغ کی طرح زکوٰۃ واجب ہوگی۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ نابالغ پر ایجاب زکوٰۃ کی کوئی صورت نہیں، کیونکہ حدیث کے مطابق وہ مرفوع القلم ہے۔ اور اس لیے بھی کہ ایجاب زکوٰۃ ایک فعل ہے۔ اور ایسے شخص پر فعل واجب کرنا جو کرنے سے عاجز ہے، تکلیف مالایطاق ہے —— اسی طرح ولی پر واجب کرنے کی بھی کوئی صورت ممکن نہیں کہ وہ نابالغ کے مال سے ادا کر دے، کیونکہ نص کتاب اللہ سے ولی کو احسن طریق کے بغیر یتیم کے مال کے قریب جانا بھی ممنوع ہے۔ اور یتیم کے مال سے زکوٰۃ ادا کرنا، اس کے مال کو غیر احسن طریق سے صرف کرنا ہے، جیسا کہ ہم نے خلافیات میں ذکر کیا ہے۔

اور شافعیؒ نے جو دو حدیثیں پیش کی ہیں وہ غریب ہیں یا اخبار آحاد سے ہیں، اس لیے وہ کتاب اللہ کے معارض نہیں ہو سکتیں —— اور یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی حدیث میں صدقہ سے مراد نفقہ ہو، جیسا کہ ایک حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نفقۃ الرجل علی نفسہ صدقۃ وعلی عیالہ صدقۃ اور خود اس حدیث میں بھی اس بات قرینہ موجود ہے۔ کیونکہ حدیث میں اکل کی اضافت تمام مال کی طرف کی گئی ہے۔ اور تمام مال کو نفقہ کھا سکتا ہے زکوٰۃ نہیں —— اور ان حدیثوں میں صدقہ اور زکوٰۃ کو صدقہ فطر پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے، کیونکہ صدقہ فطر کو بھی زکوٰۃ کہہ دیتے ہیں۔

اور دوسری حدیث میں فلیزکی مالہ سے مراد ہے کہ اس کے مال میں تصرف کرے تاکہ اس کا مال بڑھ جائے۔ اس لیے کہ تزکیہ کا معنی ہے تنمیہ۔ اور یہ معنی لینا اس لیے مناسب ہے تاکہ تمام دلائل میں مطابقت ہو جائے۔

اور حکم زکاۃ کا عموم بچوں کو شامل نہیں ہے یا یہ کہ یہ حکم عام نہیں بلکہ خاص ہے۔ اور نابالغ بچے اس میں سے مخصوص ہیں، ان دلائل کی بنا پر جو ہم نے ذکر کیے۔ واللہ اعلم۔

شرط نمبر ۴ عقل ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک مجنون اصلی کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں حاصل کلام اس میں یہ ہے کہ جنون کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اصلی ۲۔ طاری۔

جنون اصلی یہ ہے کہ کوئی شخص حالت جنون میں بالغ ہو ہمارے اصحاب میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایسا جنون نصاب پر انعقاد حول سے مانع ہے (یعنی ایسے جنون کی حالت میں نصاب کے سال شمار نہیں کیے جائیں گے) چنانچہ افاقہ وصحت کے بعد گذشتہ سالوں کی زکاۃ ادا کرنا اس پر واجب نہیں ہوگا۔ اور سال کا آغاز اس کے افاقہ کے وقت سے شمار کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اب وہ اس بات کا اہل ہو گیا کہ اس کے مال کے سال کا اعتبار کیا جائے جیسے بچہ جب بالغ ہو جائے کہ اس پر گذشتہ بچپن کے زمانے کی زکاۃ ادا کرنا واجب نہیں۔ اور ہمارے نزدیک اس کے سال نصاب کی ابتداء وقت بلوغ سے ہوگی، ایسے ہی یہ بھی

ہے۔ اور جیسے اس پر صوم و صلوٰۃ واجب نہیں، ایسے ہی زکوٰۃ واجب نہیں۔ اور جنون طاری (جو بلوغ کے بعد کسی وقت عارض ہو) اگر پورا سال رہے تو وہ بھی جنون اصلی کے حکم میں ہے۔ دیکھئے! صوم کے بارے میں اِس کا حکم یہی ہے، تو زکاۃ کے سلسلہ میں بھی ایسا ہی حکم ہوگا۔ اس لیے کہ سال کا زکوٰۃ سے ایسا ہی تعلق ہے، جیسا ماہ رمضان کا صوم سے۔ اور جو جنون پورے ماہ پر محیط ہو، وہ وجوب صوم سے مانع ہے، اسی طرح جو جنون پورے سال کو گھیرے ہوئے ہو وہ وجوب زکاۃ سے مانع ہوگا۔ اور جیسا کہ جنون وجوب صلوٰۃ و حج سے مانع ہے، ایسے ہی وجوب زکوٰۃ سے بھی مانع ہوگا۔

اور اگر جنون تمام سال نہیں رہا بلکہ سال کے کچھ حصہ میں ہوا پھر افاقہ ہوگیا تو محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ اگر اسے سال کے اول، وسط یا آخر، کسی حصہ میں ساعت بھر بھی افاقہ ہوگیا تو اس سال کی زکاۃ واجب ہو جائے گی۔ اور یہی ابن سماعہ نے ابو یوسف سے بھی روایت کیا ہے۔ اور ہشام کی روایت ابو یوسفؒ سے یہ ہے کہ اگر سال کے اکثر حصہ میں اسے افاقہ رہا تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ اس روایت کی وجہ اور علت یہ ہے کہ اکثر سال کا افاقہ تمام سال کا افاقہ سمجھا جائیگا۔ اس لئے کہ بہت سے احکام میں کسی شی کے اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے خصوصاً جس چیز میں احتیاط ہو۔

دوسری روایت جو کہ محمد کا قول بھی ہے، کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کو صوم پر قیاس کیا گیا ہے۔ اور یہ قیاس صحیح ہے اس لیے کہ سال زکوٰۃ کے لیے ایسا ہی ہے جیسا کہ ماہ صوم کے لیے اور ماہ رمضان کے کسی حصہ میں اگر جنون سے افاقہ ہو جائے تو تمام ماہ کے روزے واجب ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح اور سال کے کسی حصہ میں اسے کچھ افاقہ ہوگیا تو اس سال کی زکوٰۃ اس پر لازم ہوگی۔

اور جو شخص کبھی مجنون ہو جاتا ہے اور کبھی ہوش میں آجاتا ہے، وہ تندرست آدمی کی طرح ہے۔ اسے خوابیدہ اور بے ہوش آدمی کے درجہ میں شمار کیا جائے گا۔

**شرط نمبر ۵** - حریت ہے۔ اس لیے کہ ملکیت وجوب زکوٰۃ کی شرائط میں سے ہے۔ جیسا کہ ہم عنقریب ذکر کریں گے۔ اور مملوک کسی شی کا مالک نہیں ہوتا۔ چنانچہ غلام پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی اگرچہ اسے آقا کی طرف سے تجارت کی اجازت ہو۔ اس لیے کہ اگر اس پر دین نہیں ہے، تو اس کی تمام کمائی آقا کی ہے، اور آقا پر اس کی زکوٰۃ واجب ہے۔

اور اگر اس پر اتنا قرض ہے، جو اس کی کمائی کے برابر ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک آقا بھی اپنے اجازت دادہ مقروض غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوگا۔ اور اس زائد کمائی کی زکوٰۃ کسی پر واجب نہ ہوگی — اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اگرچہ آقا اس کمائی کا مالک تو ہو جائے گا، لیکن یہ قرض میں مطلوب ہے۔ اور جو مال قرض میں مطلوب ہو وہ مال زکوٰۃ نہیں ہوتا، اس لیے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی — اسی بنا پر مدبّر اور اُمّ ولد کا بھی یہی حکم ہے — اسی طرح

مکاتب پر اس کی کمائی کی زکوٰۃ واجب نہیں، کیونکہ رقیت (غلامی) کے باقی ہونے کی وجہ سے اس کی کمائی حقیقت میں اس کی ملکیت ہی نہیں ۔۔۔ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ شہادت موجود ہے کہ:

المکاتب عبد ما بقی علیہ درھم۔

(ترجمہ) مکاتب عبد رہتا ہے، جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے ۔۔ اور عبد مرقوق (غلام) کو کہتے ہیں، اور رقیت ملکیت کے منافی ہے۔

باقی مُستَسْعیٰ (وہ مقروض جس سے قرض خواہ اپنا قرض وصول کرنے کے لیے محنت مزدوری کروائے) ابو حنیفہ کے قول کے مطابق مکاتب کے حکم میں ہے ۔۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد شخص ہے جو مقروض ہو گیا ہے۔ تو دیکھا جائے گا کہ قرض کی ادائیگی کے بعد اس کی کمائی میں سے کتنا مال بچتا ہے؟ اگر بقدر نصاب بچ جائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔

شرط نمبر ۱۔ کسی شخص کا صاحب نصاب پر کوئی قرض نہ ہو۔ اگر اس پر قرض ہے تو بقدر قرض اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، خواہ اس قرض کی ادائیگی فی الحال ہو یا فی المآل۔ یہ شرط ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ کے نزدیک دَین وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہوتا، خواہ وہ کیسا ہی ہو۔ شافعیؒ نے امر زکوٰۃ کے عموم سے احتجاج کیا ہے کہ اس امر میں مدیون اور غیر مدیون میں کوئی فرق نہیں ۔۔۔ نیز وجوب زکوٰۃ کا سبب ملکیتِ نصاب ہے۔ اور شرط یہ ہے کہ یہ مال نصاب تجارت کے لیے یا چرانے کے لیے رکھا ہوا ہو۔ یہ دونوں چیزیں پائی گئیں۔ ملکیت تو ظاہر ہے اس لیے کہ مدیون اپنے مال کا مالک ہے۔ کیونکہ حرِ صحیح کا دَین اس کے ذمّے واجب ہوتا ہے۔ اس کے مال سے متعلق نہیں ہوتا۔ اسی لیے وہ جیسے چاہے اپنے مال میں تصرف کرنے کا مختار ہے ۔۔ باقی (دین کے ہونے ہوئے)، یہ مال تجارتی اور سائمہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ دین اس کے منافی نہیں ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ دین وجوب عشر سے مانع نہیں ہے۔

ہماری دلیل حضرۃ عثمان رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ آپؓ نے رمضان میں خطبہ دیا اور اپنے خطبہ میں فرمایا:

الا ان شھر زکاتکم قد حضر، فمن کان لہ مال وعلیہ دین فلیحسب مالہ بما علیہ ثم لیزك بقیۃ مالہ۔

سنو! تمہارا زکوٰۃ ادا کرنے کا مہینہ آچکا۔ تو جس کے پاس مال ہو اور اس پر دین بھی ہو تو وہ اپنے مال اور قرض کا حساب کرے اور بقیہ مال کی زکوٰۃ دے

اور آپؓ نے یہ صحابہؓ کی موجودگی میں فرمایا تھا۔ اور ان میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا۔ تو صحابہ کا اس پر اجماع ہو گیا کہ جس قدر مال دین میں مطلوب ہو، اتنے پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ مدیون کا مال حکم زکوٰۃ کے عموم سے خارج ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ بقدر قرض مال اس کی حاجت اصلیہ اور بنیادی ضرورت

میں داخل ہے۔ کیونکہ قرض کی ادائیگی بنیادی ضرورتوں میں سے ہے۔ اور جو مال انسان کی بنیادی ضرورت ہو وہ مال زکوٰۃ نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے غنا ثابت نہیں ہوتا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان فیض ترجمان سے یوں ارشاد ہوا ہے:

لا صدقۃ الا عن ظہر غنی۔

صدقہ تو پس از غنا واجب ہوتا ہے۔

اسی میں شافعیؒ کے اس قول کا جواب بھی آگیا کہ "سبب و شرط وجوب پایا گیا" کیونکہ غنا بھی اس کے ساتھ شرط ہے' اور دین کے ساتھ غنا نہیں پایا جاتا۔

علاوہ ازیں یہ کہ اس کی ملکیت نصاب ناقص ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ قرض خواہ کو اختیار ہے کہ اگر اسے موقعہ ملے تو بغیر عدالت کے فیصلے اور مالک کی رضامندی کے اپنے قرض اور حق کی جنس میں سے لے سکتا ہے ـــــ اور شافعیؒ کے نزدیک اسے یہ اختیار جنس اور خلاف جنس دونوں میں حاصل ہے کہ وہ جو چاہے لے لے۔

یہ تو عدم ملکیت کی علامت ہے، جیسا کہ مال ودیعت اور مغصوب میں ملکیت نہیں۔ تو کم از کم اس کا نقصانِ ملکیت کی دلیل ہونا تو واضح ہے۔

رہا عشر، تو ابن مبارک کی ابوحنیفہ سے روایت یہ ہے کہ دین وجوب عشر سے مانع ہے۔

اس روایت کے مطابق تو استدلال نہیں ہو سکتا ـــــ ہاں ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ عشر بہرصورت واجب ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عشر خراج کی طرح زرخیز اور آباد زمین کی مؤنت ہے۔ اس لئے اس میں مالک کے غنا کا اعتبار نہیں۔ اور اسی لیے ہمارے نزدیک اس میں اصل ملکیت کا بھی اعتبار نہیں، حتی کہ عشر وقف کردہ زمینوں اور مکاتب کی زمین میں بھی واجب ہے۔ برخلاف زکاۃ کے کہ اس میں مالک کا غنی ہونا ضروری ہے۔ اور غنا اور دین ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔

**دینِ مہر کا حکم** اسی سے زوجہ کے مہر کا مسئلہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ مہر بھی ہمارے نزدیک مانع زکاۃ ہے، خواہ وہ معجل ہو یا مؤجل، اس لئے کہ جب بھی زوجہ نے مطالبہ کیا اسے دینا پڑے گا۔ ہمارے بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ مہر مؤجل مانع زکوٰۃ نہیں ہے، کیونکہ عادۃً اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا، اور مہر مثل کا چونکہ عادۃً مطالبہ کیا جاتا ہے، اس لیے وہ مانع ہوگا ـــــ اور بعض نے یہ کہا ہے کہ اگر زوج مہر ادا کرنے کا عزم کیے ہوئے ہو تو مانع ہوگا اور اگر ادا کرنے کا عزم نہ ہو تو مانع نہ ہوگا، کیونکہ اسے دین شمار نہ کیا جائے گا۔ اور احکام میں آدمی سے اس چیز کا مواخذہ ہوتا ہے، جو اس کے پاس ہو۔

**مسئلہ**: شیخ امام ابوبکر محمد بن فضل بخاری نے اجارۂ طویلہ کے بارے میں، جو اہل بخارا میں معروف ہے، فرمایا ہے کہ اجرت معجلہ کی زکاۃ آجر پر واجب ہوگی، اس لیے کہ فسخ

سے پہلے وہ اس کا مالک ہو چکا ہے ۔ اگرچہ سال کے بعد فسخ سے اس پر دَین چڑھ جائے ——
اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ مستاجر پر بھی اس کی زکوٰۃ واجب ہوگی کیونکہ اس اجرت کی حیثیت آجر کے پاس رکھے ہوئے مال کی ہے ۔

**مسئلہ:** مشائخ نے بیع الوفاء کے بارے میں جو اہل سمرقند کے ہاں معتاد ہے، فرمایا ہے کہ اس کے ثمن کی زکوٰۃ اگر وہ سال بھر باقی رہے، بائع پر واجب ہوگی، کیونکہ وہ اس کا مالک ہو چکا ہے —— اور بعض نے یہ کہا کہ مشتری پر بھی لازم ہوگی، اس لیے کہ اسے بائع کے پاس رکھا ہوا مال شمار کیا جاتا ہے، لہٰذا مشتری سے اس کی چیز کا مواخذہ ہوگا۔

**مسئلہ:** کوئی شخص معاملۂ بیع و شراء میں تاوان کا ضامن ہوا، پھر مبیع کا کوئی مستحق نکل آیا (یعنی مبیع پر کسی نے دعویٰ کر دیا اور دعویٰ ثابت ہو گیا) تو مشائخ نے فرمایا کہ اگر یہ دعویٰ استحقاق سال کے اندر ہوا تو مانع زکوٰۃ ہوگا، (تاوان کی ادائیگی سے دین لاحق ہونے کی صورت میں) کیونکہ مانع (دَین) مُوجب زکوٰۃ (سال) کے ساتھ جمع ہو گیا، لہٰذا وہ مانع وجوب ہوگا ——
اور اگر سال گذرنے کے بعد مبیع پر کسی نے دعویٰ استحقاق کیا تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، اس لیے کہ یہ نو پید دَین ہے، کیونکہ وجوب دین صرف دعویٰ استحقاق کی وجہ سے ہوا۔ اگرچہ ضمان اس کا سبب ہے، حتیٰ کہ تمام مال سے تاوان ادا کیا جائے گا، لیکن چونکہ وجوب دین صرف استحقاق کی وجہ سے ہوا، (اور یہ دعویٰ سال کے بعد ہوا)، اس لیے یہ پہلے سے واجب شدہ زکوٰۃ کے لیے مانع نہیں ہوگا۔

**نفقہ زوجات اور زکوٰۃ:** رہا نفقہ زوجات، تو جب تک دین نہ ہو جائے، قاضی کے مقرر کرنے یا آپس کی رضامندی سے، مانع زکوٰۃ نہ ہوگا کیونکہ یہ شیئاً فشیئاً واجب ہوتا ہے، تو جب تک قاضی کا فیصلہ یا آپس کی رضامندی نہ پائی جائے تو ساقط ہوتا رہتا ہے اور جب قاضی مقرر کر دے یا وہ آپس میں طے کر لیں تو یہ مانع زکوٰۃ بن سکتا ہے دین ہونیکی وجہ سے۔

**نفقۂ محارم اور زکوٰۃ:** ایسے ہی نفقۂ محارم مانع زکوٰۃ بن جاتا ہے، جبکہ قاضی ایک ماہ سے بھی کم کی مختصر مدت میں اسکی ادائیگی کا فیصلہ کرے، اسلئے کہ اب وہ دَین بن گیا —ہاں اگر مدت طویل ہو تو پھر دَین نہیں بنے گا بلکہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ محض صلہ رحمی ہے، بخلاف نفقۂ زوجات کے (کہ یہ واجب ہے)، ہاں! کبھی قاضی نفقۂ محارم بھی فی الجملہ مقرر کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے (تب یہ واجب ہو جاتا ہے)، لیکن ضرورت ادنیٰ مدت میں پوری ہو جاتی ہے۔
بعض مشائخ نے کہا ہے کہ نفقۂ محارم آپس کی رضامندی سے قلیل مدت میں ادا کرنے کے فیصلہ سے بھی دین بن جاتا ہے۔

**دین خراج اور زکوٰۃ:** فقہاء نے کہا کہ خراج کا دَین بھی مانع وجوب زکوٰۃ ہے۔ کیونکہ اس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہوتا ہے —— اور عشر جب اس کے دست دین ہو جائے بایں طور کہ مالک اپنے عشری غلہ کو تلف کر دے، تو اس کا بھی یہی حکم

ہے — ہاں محض وجوب عشر مانع وجوب زکوٰۃ نہیں ہیں۔ کیونکہ عشر کا تعلق غلے اور پیداوار سے ہے، غلے کے باقی رہنے سے یہ بھی باقی رہتا ہے اور غلے کے تباہ ہو جانے سے یہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔

اور غلہ مال تجارت بھی نہیں ہے کہ دین کی وجہ سے غلہ صاحب دین کا حق بن جائے۔

## گذشتہ سال کی زکوٰۃ باقی ہو تو کیا موجودہ سال میں زکوٰۃ واجب ہوگی؟

بقدرِ نصاب مال موجود ہے لیکن ابھی گذشتہ سال کی زکوٰۃ ادا نہیں کی اور ادائیگی اسی مال میں سے واجب ہے یا زکوٰۃ کا دَین اس کے ذمہ واجب ہے، بایں طور کہ مال زکوٰۃ کو تلف کر دیا اور وہ عین سے منتقل ہو کر اس کے ذمہ دَین ہو گیا، تو امامؒ ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے قول میں ان میں سے ہر ایک (دوسرے سال کے لئے) مانعِ وجوب زکوٰۃ ہے، خواہ انکا تعلق اموال ظاہرہ سے ہو یا اموال باطنہ سے۔ ۲؎ زفر فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مانع وجوب نہیں ہو سکتے۔ ۳؎ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نصاب موجود میں سے واجب الاداء زکوٰۃ تو مانع ہوگی۔ البتہ دین زکوٰۃ مانع نہیں بن سکتا۔

کرخیؒ نے زفر کا دوسرا قول ایسا ہی نقل کیا ہے، لیکن انہوں نے اموال ظاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ اور قاضیؒ نے مختصر الطحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ان کا یہ مذہب سونا، چاندی، اموال تجارت یعنی اموال باطنہ میں ہے۔ زفرؒ کے دوسرے قول کی وجہ ظاہر ہے، کہ امام اموال باطنہ کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ تو بندوں کی طرف سے ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہ ہوا۔ خواہ یہ اموال عین کی صورت میں ہوں یا دین کی صورت میں، لہٰذا یہ مانع وجوب زکوٰۃ نہ ہوں گے۔ اور یہ کفارات اور نذور وغیرہ اللہ کے دیون کی طرح ہیں (کہ وہ بھی مانع وجوب نہیں ہیں)، بہ خلاف اموال ظاہرہ کے کہ امام ان کی زکاۃ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ (لہٰذا وہ مانع ہوں گے)۔

اور زفر کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ عبادت و قربت ہے، لہٰذا دین نذور و کفارات کی طرح یہ بھی مانع وجوب زکوٰۃ نہ ہوگی۔

ابو یوسف نے واجب الاداء زکوٰۃ اور دین میں جو فرق کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دین زکوٰۃ ذمے میں واجب ہوتا ہے، اس کا نصاب سے کوئی تعلق نہیں۔ لہٰذا دین کفارات و نذور کی طرح یہ بھی مانع وجوب نہ ہوگا۔

اور واجب الاداء زکوٰۃ تو نصاب سے متعلق ہے، کیونکہ واجب الاداء، نصاب کا ایک جزء ہے، اور کسی ایک جزء پر استحقاق نصاب کو ناقص کر دیتا ہے کیونکہ جس چیز پر کسی کا حق ہو وہ مصروف کی مانند ہے۔ (لہٰذا مانع وجوب زکوٰۃ ہوگا)، حکایت ہے کہ ابو یوسف سے کہا گیا کہ زفرؒ کے خلاف آپ کے پاس کیا حجت ہے، تو فرمایا ایسے شخص کے مقابلے میں میری کیا حجت ہو سکتی ہے، جو دو سو درہم میں چار سو درہم واجب کرے — اور حقیقت یونہی

ہے، جیساکہ ابویوسف نے فرمایا۔ اس لیے کہ اگر اس کے پاس دوسو دراہم ہیں اور اس نے ان کی کئی سال زکوٰۃ ادا نہیں کی تو زفرؒ کے قول کے مطابق اصل نصاب سے کئی گنا زیادہ زکوٰۃ واجب ہوجائے گی، اور یہ بہت ہی غیر مناسب ہے۔

ابوحنیفہؒ اور محمد فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک ایسا دین ہے، جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ کیا جاتا ہے۔ دیکھئے اگر واجب الادا زکوٰۃ نصاب سوائم کی ہے تو زکاۃ سوائم کا سلطان کیطرف سے مطالبہ ہوتا ہے۔ خواہ وہ عین ہوں یا دین۔ اور اسی لئے جب مالک سال پورا ہونے کا انکار کرے، یا اس کے مال تجارت ہونے کا انکار کرے یا اسی طرح کا کوئی اور عذر کرے تو اس سے قسم اٹھوائی جاتی ہے۔ تو یہ بمنزلہ دیون عباد کے ہوگیا۔ (لہٰذا مانع وجوب زکوٰۃ ہوگا۔) اور (اگر واجب الادا زکوٰۃ مال تجارت میں ہے تو) ——— زکاۃ مال تجارت کا بھی تقدیراً اور حکماً بندوں کی طرف سے مطالبہ ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ زکوٰۃ لینے کا اصل میں حق سلطان کو ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما لیتے رہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور خلافت تک ایسا ہی ہوتا رہا ——— پھر ان کے زمانہ میں جب اموال کثیر ہوگئے اور انہوں نے محسوس کیا کہ اب ان کی وصولی اور تتبع میں ارباب اموال کو زیادہ ضرر اور تکلیف پہنچتی ہے تو انہوں نے مصلحتاً زکوٰۃ کی ادائیگی ارباب اموال کو سونپ دی، اور یہ اجماع صحابہ کے ساتھ ہوا۔ اب ادا، زکوٰۃ میں ارباب اموال امام کی طرف سے گویا کہ وکلاء ہیں ——— غور کیجیے! کہ آپؓ نے فرمایا تھا۔

من کان علیہ دین فلیؤدہ ولیزک مابقی من مالہ۔

جس پر دین ہو، پہلے وہ ادا کرے اور باقی مال کی زکوٰۃ دے۔

تو درحقیقت ارباب اموال کو زکوٰۃ ادا کرنے میں وکیل بنایا گیا ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ وصول کرنے کے بارے میں امام کا حق باطل نہیں ہوا ——— اسی لیے ہمارے اصحابؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شہر والوں کے بارے میں امام کو معلوم ہو کہ وہ اموال باطنہ کی زکوٰۃ کی ادائیگی ترک کیے ہوئے ہیں تو وہ ان سے زکوٰۃ کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ لیکن امام کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ ترک کی تہمت کے بغیر محض اپنی رائے سے اموال باطنہ کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے لگے، کیونکہ اس میں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کی مخالفت ہے۔

اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دوسو درہم (یا اس کے برابر چاندی) یا بیس مثقال سونا ہو، اور اس نے دو سال اس کی زکوٰۃ ادا نہ کی، تو ہمارے اصحابؒ ثلاثہ کے نزدیک صرف پہلے سال کی زکوٰۃ ادا کرے گا ——— مال تجارت میں بھی یہی اختلاف اور یہی حکم ہے اور سوائم کے بارے میں بھی یہی ہے کہ اگر اس کے پاس پانچ سائمہ اونٹ تھے، اور دو سال گذر گئے کہ اس نے ان کی زکوٰۃ ادا نہیں کی تو وہ صرف پہلے سال کی زکوٰۃ ایک بکری ادا کرے گا۔ اور دوسرے سال کا اس پر کچھ واجب نہ ہوگا ——— اور اگر دس اونٹ تھے اور دو سال گذر گئے تو پہلے سال کی زکوٰۃ دو بکریاں ادا کرے گا، اور دوسرے سال کی ایک بکری اور اگر پچیس اونٹ تھے تو پہلے سال کی زکوٰۃ ایک بنت مخاض اور دوسرے سال کی چار بکریاں واجب ہوں گی ——— اور اگر اس کے پاس تیس سائمہ گائیں تھیں تو پہلے سال کی زکوٰۃ ایک

تبیع یا تبیعہ ادا کرے گا، اور دوسرے سال کا اس پر کچھ واجب نہیں — اور اگر چالیس گائیں تھیں تو پہلے سال کے لیے ایک تبیع یا تبیعہ دے گا — اور اگر وہ چالیس بکریوں کا مالک تھا تو پہلے سال کی زکوٰۃ ایک بکری ادا کرے گا اور دوسرے سال کا اس پر کچھ واجب نہیں اور اگر اس کے پاس 121 بکریاں تھیں تو پہلے سال کی زکوٰۃ دو بکریاں اور دوسرے سال کی زکوٰۃ ایک بکری ادا کرے گا۔

## دین طاری اور زکوٰۃ

اگر سال کے درمیان مالکِ نصاب پر بندوں کی طرف سے قرض چڑھ گیا تو کیا اس سے نصاب کا سال ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ — ابو یوسف نے فرمایا کہ سال منقطع نہیں ہوگا، حتیٰ کہ اگر سال پورا ہونے سے پہلے قضاء قاضی یا قرض خواہ کے معاف کرنے سے قرض ختم ہو گیا تو سال پورا ہونے سے زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہوگی۔

زفر نے فرمایا کہ قرض لاحق ہونے سے سال منقطع ہو جاتا ہے۔

اصل میں یہ مسئلہ درمیان سال نقصان نصاب کے مسئلہ پر مبنی ہے۔ کیونکہ دین طاری ہونے سے مال حاجت اصلی سے زائد نہ رہا، تو مالک سے صفت غنا معدوم ہو گئی۔ تو یہ ایسا ہی ہو گیا، جیسے سال کے درمیان نصاب ناقص ہو جائے — اور ہمارے نزدیک درمیان سال نقصان نصاب سال کو منقطع نہیں کرتا، اور زفر کے نزدیک اس سے سال منقطع ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ تو یہ مسئلہ بھی اسی کی مثل ہے۔

## دیون اللہ اور زکوٰۃ

وہ دیون جن کا بندوں سے تعلق نہیں ہے، مثلاً نذور، کفارات، صدقہ فطر، وجوب حج وغیرہ، تو یہ وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہوتے، اس لیے کہ ان کا اثر احکام آخرت کے لحاظ سے مرتب ہوتا ہے، کہ ادا کرنے پر ثواب اور چھوڑنے پر گناہ، باقی دنیا کے احکام کے لحاظ سے ان کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان دیون کے ادا کرنے کے لیے مجبور کیا جا سکتا ہے نہ محبوس۔ تو دنیوی احکام کے لحاظ سے گویا یہ بالکل معدوم ہیں۔

## صاحب نصاب کا دین کس مال سے ادا کیا جائے گا

کسی شخص پر دین ہو، اور اس کے پاس مال زکاۃ اور اس کے علاوہ خدمتگار غلام، استعمال کے کپڑے، رہائشی مکانات وغیرہ بھی ہیں، تو ہمارے نزدیک دین مال زکوٰۃ میں سے ادا کیا جائے گا، خواہ وہ مال جنس دین سے ہو یا نہ ہو۔ اور اس کے علاوہ دوسری اشیاء سے ادا نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ جنس دین سے ہو۔

زفرؒ فرماتے ہیں کہ دین اس کی ہم جنس سے ادا کیا جائے گا، اگرچہ وہ مال زکاۃ نہ ہو۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے نکاح کیا اور مہر میں غیر معین خادم رکھا۔ اور اس کے پاس ایک خادم اور دو سو درہم ہیں۔ تو ہمارے نزدیک دین مہر دو سو درہم میں سے ادا کیا جائے گا، خادم نہیں دیا جائے گا — اور زفرؒ کے نزدیک اس دین میں خادم دیا جائے گا۔ ان کا کہنا یہ ہے دین ہم جنس سے ادا کرنا زیادہ آسان ہے، لہٰذا اسی میں ادا کیا جائے گا۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ مال زکوٰۃ کے علاوہ

دوسری چیزیں بقیہ بنیادی ضرورتوں کی طرح اس کی ضرورت اور اس کا بنیادی حق ہیں۔ اور مال زکاۃ بنیادی ضرورتوں سے زائد ہے، لہٰذا مال زکاۃ ہیں سے دین کی ادائیگی میں ارباب اموال کو زیادہ آسانی اور رعایت ہے۔ اسی وجہ سے اس کی اور اس کے اہل وعیال کی خوراک، پوشاک میں سے دین ادا نہیں کیا جائے گا، اگرچہ وہ اس جنس کا ہو ــــ محمدؒ نے "اصل" میں اسی سلسلہ میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے "مجھے بتلائیے کہ اگر ایسے شخص کو صدقہ دیا جائے تو کیا وہ مصرفِ صدقہ نہیں ہو گا؟" مطلب اس کا یہ ہے کہ مالِ زکاۃ تو دین میں مطلوب ہونے کی وجہ سے گویا نہ ہونے کے برابر ہے۔ اور گھر اور خادم کی ملکیت سے اس کے لیے صدقہ لینا حرام نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہ فقیر اور محتاج ہے اور فقیر و محتاج پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص کے پاس مختلف قسم کے اموال زکاۃ مثلاً دراہم و دنانیر، اموال تجارت اور سوائم ہوں۔ تو دَین دراہم و دنانیر اور اموال تجارت سے ادا کیا جائے گا، سوائم سے نہیں۔ اس لیے کہ ان کی زکاۃ ارباب اموال خود ادا کرتے ہیں اور سوائم کی زکاۃ امام وصول کرتا ہے۔ اور بسا اوقات لوگ بخل کرتے ہوئے فقراء کو دینے میں کوتاہی کرتے ہیں، لہٰذا دین کی ادائیگی اموال باطنہ میں سے ہونی چاہیے، تاکہ امام اموال ظاہرہ سوائم کی زکاۃ وصول کرکے فقراء کو دے سکے، اس میں فقراء کی رعایت ہے یہ بھی ہمارے نزدیک ہے۔

اور زفرؒ کے نزدیک دین ہم جنس سے ادا کیا جائے گا، اگرچہ سوائم سے ہو ــــ چنانچہ اگر کسی شخص نے نکاح کیا، اور پانچ غیر معین سائمہ اونٹ مہر ٹھہرایا۔ اور اس کے پاس اموال تجارت بھی ہیں اور سائمہ اونٹ بھی۔ تو مذکورہ اختلاف کی وجہ سے زفرؒ کے نزدیک مہر میں بعینہٖ اونٹ دیئے جائیں گے، اور ہمارے نزدیک مہر مالِ تجارت سے ادا کیا جائے گا۔ سرخسی نے ذکر کیا ہے کہ یہ صورت اس وقت ہوگی، جب مصدق (صدقہ، زکوٰۃ لینے والا) آتا ہو۔ اگر وہ نہ آتا ہو تو صاحب مال کو اختیار ہے، چاہے تو دین سوائم سے ادا کر دے اور زکاۃ سوائم دراہم سے ادا کرے اور چاہے تو دین دراہم سے ادا کرے اور زکاۃ مال سوائم سے ادا کر دے۔ اس لیے کہ صاحب مال کے حق میں دونوں برابر ہیں۔ فرق تو مصدق کے حق میں ہے، کیونکہ اسے سوائم کی زکوٰۃ لینے کا اختیار رہے، دراہم کی نہیں۔ لہٰذا اگر مصدق آتا ہے تو دین دراہم میں سے ادا کیا جائے گا اور وہ سوائم کی زکوٰۃ وصول کرے گا۔

ہاں اگر اس کے پاس سوائم کے علاوہ کوئی مال زکاۃ نہیں ہے تو پھر دین اسی میں سے ادا کیا جانے کا اور عام استعمال کے سامان کو نہیں چھیڑا جائے گا۔ اس کی وجہ ابھی اوپر گذری۔ پھر اگر اس کے پاس مختلف انواع کے سوائم ہیں تو دیکھا جائے گا اور ان میں سے جن سوائم میں سب سے کم زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، ان سے دین ادا کیا جائے گا تاکہ زیادہ زکوٰۃ واجب ہو، اور اس سے مقصود فقراء کی رعایت ہے۔ مثلاً کسی شخص کے پاس پانچ اونٹ، تیس گائے اور چالیس بکریاں ہیں، تو دین اونٹوں یا بکریوں میں سے ادا کیا جائے گا اس لیے کہ ان کی زکوٰۃ ایک بکری ہے جو قیمت

کے اعتبار سے گائے کی زکوٰۃ تبیع سے کم ہے) گایوں سے نہیں، تاکہ تبیع زکوٰۃ میں واجب ہو، کیونکہ اس کی قیمت بکری سے زیادہ ہے — اور یہ اس وقت ہے جب بکری اور اونٹ سے دین ادا کرنے سے پورا ادا ہو جاتا ہو اور کچھ باقی نہ بچتا ہو۔ لیکن اگر دین اتنا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک پورا نصاب، دین میں دینے کے بعد بھی کچھ دین بچ جاتا ہے، اور اگر گائے کے نصاب سے ادا کیا جائے تو پورا ہو جاتا ہے اور کچھ باقی نہیں رہتا، تو ایسی صورت میں گائے کے نصاب سے دین ادا کیا جائے۔ کیونکہ اگر اونٹوں سے دین ادا کیا گیا اور پورا نہ ہوا تو پھر باقیماندہ، بکریوں سے ادا کیا جائے گا، اس طرح بکریوں کا نصاب بھی ادائیگی دین کے سبب ناقص ہو جائے گا۔ نتیجۃً زکوٰۃ میں واجب ہونے والی دو بکریاں ختم ہو جائیں گی۔ اور اگر گائے کے نصاب سے دین ادا کیا جائے تو ایک تبیع کی زکوٰۃ ختم ہو گی اور دو بکریوں کی زکوٰۃ واجب رہیگی کیونکہ جب دین گائے کے نصاب سے ادا کیا جائے گا تو سائمہ اونٹوں کا بھی مکمل نصاب بچ جاتا ہے (تو اونٹ اور بکریوں کے نصاب میں ایک ایک بکری واجب ہو گی) اور ایک تبیع قیمت میں دو بکریوں سے کم ہے۔

اور اگر اس کے پاس صرف اونٹ یا بکریاں ہی ہیں تو صاحب مال کو اختیار ہے، جس سے چاہے دین ادا کرے، اس لیے کہ مقدار واجب یعنی بکری میں دونوں برابر ہیں۔

"نوادر الزکوٰۃ" میں مذکور ہے کہ (ایسی صورت میں) مُصدِّق کو چاہیے کہ اونٹوں کی زکوٰۃ لے، بکریوں کی نہیں۔ اس لیے کہ اونٹوں میں واجب ہونے والی بکری نفس نصاب سے نہیں ہے تو اس کے لینے سے نصاب ناقص نہیں ہوتا (اور وہ اپنا دین بکریوں سے ادا کرے گا) اور اگر دین اونٹوں سے ادا کیا گیا (تو اس کا نصاب اس وجہ سے کم ہو گیا) تو مصدق چالیس بکریوں میں ایک بکری بطور زکوٰۃ لے گا تو بکریوں کا نصاب بھی ناقص ہو جائے گا۔ (تو اس دوسری صورت میں فقراء کا نقصان ہے) اور پہلی صورت فقراء کے لیے زیادہ سودمند ہے (لہٰذا اس کا اختیار کرنا زیادہ مناسب ہے) اور اگر کسی شخص کے پاس ۲۵ اونٹ، ۳۰ گائے اور ۴۰ بکریاں ہیں، اور دین صرف اتنا ہے کہ بکریوں سے پورا ادا ہو جاتا ہے، تو بکریوں کے نصاب سے ہی ادا کیا جائے گا، اس لیے کہ (مذکورہ صورت میں) اس کی زکوٰۃ کی قیمت کم بنتی ہے —— اور اگر بکریوں کے نصاب سے دین پورا ادا نہیں ہوتا تو پھر دیکھا جائے گا، اگر درمیانہ بنت مخاض کی قیمت ایک بکری اور درمیانہ تبیع سے کم بنتی ہے، تو دین اونٹ کے نصاب سے ادا کیا جائے گا۔ اور اگر بنت مخاض کی قیمت، بکری اور تبیع سے زیادہ بنتی ہے تو پھر دین بکریوں اور گائے کے نصاب سے ادا کیا جائے گا۔ اس لیے کہ جس صورت میں فقراء کا زیادہ نفع ہو وہ اختیار کی جائے۔

اور اگر اس کے پاس بالکل ہی مال زکاۃ نہیں ہے۔ (اور وہ مدیون ہے) تو دین اولاً اسکے عام استعمال اور کام کاج کے سامان سے ادا کیا جائے گا۔ (اور اگر اس سے پورا نہ ہو تو) پھر مکان وغیرہ غیر منقولہ جائداد سے پورا کیا جائے گا۔ اس لیے کہ سامان کی ملکیت تو گھڑی گھڑی میں بدلتی رہتی ہے، لیکن زمین، مکان وغیرہ میں ملکیت عام طور پر نہیں بدلتی۔ تو اس صورت میں قرض دار اور قرض خواہ دونوں کی رعایت مطلوب ہے۔ واللہ اعلم۔

---

فصل (ب)

# مالِ زکوٰۃ سے متعلقہ شرائط

شرط ۱:۔ "مال کی ملکیت"۔ چنانچہ وقف کردہ سوائم اور فی سبیل اللہ گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، اس لیے کہ ان میں کسی کی ملکیت نہیں ——— اس شرط کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ میں تملیک ہوتی ہے، اور غیر مملوکہ شی کی تملیک کا تصور نہیں ہو سکتا۔

ہمارے نزدیک اس مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جس پر دشمن غالب ہو گیا اور اسے اپنے دار میں لے گیا ہو۔ اس لیے کہ اپنے دار میں لے جا کر جمع کرنے سے وہ اس کے مالک بن گئے، اور مسلم کی ملکیت اس سے ختم ہو گئی ——— اور شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لیے کہ دشمن کے قبضہ کر لینے اور اپنے دار میں جمع کر لینے کے باوجود مسلم کی ملکیت باقی رہتی ہے، اگرچہ اس کا قبضہ ختم ہو گیا۔ اور ان کے نزدیک زکاۃ صرف ملکیت سے واجب ہو جاتی ہے (اگرچہ قبضہ نہ ہو۔ لہٰذا ایسی صورت میں زکوٰۃ واجب ہوگی)

شرط ۲:۔ "ملکیتِ مطلقہ"۔ یعنی مال کی ملکیت کے ساتھ اس پر قبضہ بھی ہو۔ یہ ہمارے اصحابِ ثلاثہ کا قول ہے ——— زفرؒ کے نزدیک قبضہ شرط نہیں ہے، اور یہی شافعیؒ کا قول ہے ——— چنانچہ ہمارے نزدیک "مالِ ضمار" میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، اور ان دونوں حضرات کے نزدیک واجب ہوتی ہے۔ اور "مالِ ضمار"، اس مال کو کہتے ہیں، جس سے فائدہ اٹھانا مقدور میں نہ ہو (کہ وہ قبضہ میں نہیں ہے)، باوجودیکہ اصل ملکیت بدستور باقی ہو۔ جیسے بھاگا ہوا، یا راہ سے بھٹکا ہوا غلام، گم شدہ مال، سمندر میں غرق شدہ مال، سلطان کا اصرار کے ساتھ لیا ہوا مال اور وہ دین جس کا مدیون انکار کر دے اور مالک کے پاس کوئی بینہ نہیں ہے، اور اسی حالت پر سال گذر جائے۔ پھر مالک کو بینہ مل جائے بایں طور کہ مدیون خود لوگوں کے پاس اقرار کرلے، اور صحراء میں دفن کردہ مال جب کہ مالک کو اس کا مقام یاد نہ رہے (کہ ان تمام صورتوں میں ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور زفر و شافعی کے ہاں زکوٰۃ واجب ہوگی) ہاں اگر چھوٹے گھر میں مال مدفون ہے تو اس میں بالاجماع زکوٰۃ واجب ہوگی ——— البتہ گنجان باغ اور بڑے گھر میں دفن شدہ مال میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

زفر و شافعی نے اس سلسلہ میں حکم زکوٰۃ کے عموم سے احتجاج کیا ہے کہ اس میں اس قسم کی کوئی تفصیل ہیں ——— نیز وجوب زکوٰۃ کا تعلق ملکیت سے ہے، قبضہ سے نہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ ۱۔ مسافر کے مال میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، حالانکہ حالت سفر میں اس کا قبضہ نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ اس کی ملکیت باقی ہے ۲۔ بطور دین کے دیے ہوئے

مال میں مالک پر زکوٰۃ واجب ہے، باوجودیکہ اس پر قبضہ نہیں ہے۔ ۳۔ چھوٹے گھر میں دفن شدہ مال میں زکوٰۃ واجب ہے (حالانکہ وہ اس وقت قبضہ میں نہیں ہے) ـــــ تو اس تمام سے یہ ثابت ہوا کہ وجوب زکوٰۃ کا تعلق ملکیت سے ہے۔ اور (مذکورہ بالا صورتوں میں) ملکیت باقی ہے، لہٰذا زکوٰۃ واجب ہوگی، ہاں اس پر فی الحال ادائیگی واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ قبضہ بعید ہونے کی وجہ سے وہ ادائیگی سے قاصر ہے، اور یہ چیز وجوب زکوٰۃ کے منافی نہیں، جیسا کہ مسافر کی مثال سے معلوم ہوا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے جو حضرۃ علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً و مرفوعاً مروی ہے: فرمایا:

لا زکوٰۃ فی مال الضمار۔

مال ضمار میں زکوٰۃ واجب نہیں۔

اور مال ضمار وہ مال ہے جس سے قیام ملکیت کے باوجود نفع نہ اٹھایا جا سکے۔ یہ " البعیر الضامر " (دبلا اونٹ) سے ماخوذ ہے۔ جو زندہ ہونے کے باوجود شدید دبلا ہونے کی وجہ سے فائدہ مند نہ ہو ـــ اور اوپر ذکر کیے گئے تمام اموال مالک کے لیے نفع رساں نہیں ہیں، اس لیے کہ وہ ان میں تصرف نہیں کر سکتا، لہٰذا ان پر " مال ضمار " کی تعریف صادق آتی ہے۔

نیز اس لیے کہ جس مال سے مالک فائدہ اٹھانے کی قدرت نہ رکھتا ہو، وہ اس مال کی ملکیت سے غنی نہیں ہوتا، اور مذکورہ بالا احادیث سے معلوم ہو چکا ہے کہ غیر غنی پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی۔

باقی مسافر کا مال نائب کے توسط سے اس کے لیے مقدور الانتفاع ہے (لہٰذا اسے دلیل بنانا صحیح نہیں)، ایسے ہی چھوٹے گھر میں دفن شدہ مال ہے کہ کھود کر اسے برآمد کیا جا سکتا ہے بخلاف ویرانے اور بیابان میں دفن شدہ مال کے، کہ تمام بیابان کو کھودنا طاقت سے خارج ہے، ایسے ہی جس دین کا مدیون انکار کر دے اور کوئی بینہ موجود نہ ہو تو اس میں وہی اختلاف ہے جو اوپر مذکور ہوا ـــ اور اگر بینہ ہے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے ـــ بعض کہتے ہیں کہ زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اس لیے کہ کبھی شاہد شہادت سے پھر جاتا ہے۔ الّا یہ کہ قاضی کو اس دین کا ذاتی طور پر علم ہو، کیونکہ ایسی صورت میں قاضی اپنے علم کی بنا پر فیصلہ کر سکتا ہے، لہٰذا ایسے مال سے فائدہ اٹھانا اس کے بس میں ہے۔

اور اگر مدیون اندر اقرار کرتا ہے اور باہر انکار، تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں، ابو یوسفؒ سے یونہی منقول ہے، کیونکہ علیحدگی میں کیا گیا اقرار اس کے لیے کچھ مفید نہیں، تو گویا کہ یہ اندر باہر انکار کرنے والا ہے۔

**افلاس سے متعلقہ مسائل، تفلیس کا حکم:**۔ اور اگر مدیون دین کا اقرار تو کرتا ہے لیکن ـــ اور کنگال ہے، تو اگر ان کے دوالیہ ہونے کا

فیصلہ نہیں ہوا تو ان سب (یعنی حنفیہ) کے قول کے مطابق اس دَین کی زکوٰۃ واجب ہے حسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ اس دَین کی زکاۃ واجب نہیں ہوتی، کیونکہ مفلس اور تنگدست کو دیا ہوا دین مقدور الانتفاع نہیں ہے، لہٰذا یہ مال ضمار کے ذیل میں شمار ہوگا۔

صحیح دوسرا قول ہے، کیونکہ مفلس کمانے اور قرض لینے پر قادر ہے۔ علاوہ ازیں۔ آہستہ آہستہ افلاس کے زائل ہونے کا احتمال ہے کیونکہ مال تو آنے جانے والی چیز ہے۔

اور اگر اس کے دوالیہ ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہے تو بھی ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک اس دین کی زکوٰۃ واجب ہے — اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ واجب نہ ہوگی — محمد نے یہ اپنے اصول اور قاعدہ کے مطابق فرمایا۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک تفلیس (کسی کو دوالیہ قرار دینا) ہو سکتی ہے، اور اس فیصلہ سے مدیون کے عجز میں اضافہ ہو جاتا ہے، کیونکہ تصرف کا دروازہ اس پہ بند ہو جاتا ہے اس لیے کہ لوگ اس سے معاملہ نہیں کرتے — بہ خلاف اس شخص کے جس کی تفلیس کا فیصلہ نہ کیا گیا ہو۔

اور ابوحنیفہ نے اپنے اصول کے مطابق یہ فتویٰ دیا، کیونکہ حالت حیات میں ان کے نزدیک تفلیس ثابت نہیں ہوتی، اور اس کا فیصلہ کرنا باطل اور کالعدم ہے۔

ابو یوسفؒ اگرچہ تفلیس کے قائل ہیں، لیکن کہتے ہیں کہ مفلس کسب کے ذریعہ ادائیگی کی فی الجملہ قدرت رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ دین فی الجملہ مقدور الانتفاع ہے، لہٰذا تفلیس کا اثر یہ ظاہر ہوگا کہ مطالبہ دین فراخ دستی اور خوشحالی تک مؤخر ہو جائے گا، گویا کہ یہ دینِ مؤجل ہے۔ چنانچہ اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

**مسئلہ:** کسی انسان کے پاس ودیعت رکھی، پھر مُوْدِعْ (جس کے پاس ودیعت رکھی) یاد نہ رہا، اگر وہ شخص اس کے شناسا اور جان پہچان والے لوگوں میں سے تھا، تو یاد آنے پر گذشتہ زمانہ کی زکوٰۃ اس پہ واجب ہوگی، اس لیے کہ شناسا شخص کو بھول جانا نادر الوقوع ہے، تو گویا کہ اس شخص تک پہنچنا اس کے لیے ممکن تھا (کیونکہ نادر مدار حکم نہیں بن سکتا) اور اگر مُوْدِعْ اجنبی اور ناواقف تھا تو گذشتہ زمانہ کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اس لیے کہ ایسی صورت میں اس شخص تک پہنچنا متعذر اور ناممکن تھا۔

**مسئلہ:** دَین کتابت اور عاقلہ پر واجب شدہ دیت میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ (عاقلہ: وہ اقارب جن پر دیت تقسیم ہوتی ہے) اس لیے کہ دین کتابت حقیقت میں دین ہی نہیں۔ کیونکہ آقا کا اپنے غلام پر کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ اسی لیے دین کتابت کی کفالت صحیح نہیں۔ اور مکاتب کے ذمے جب تک ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام رہتا ہے۔ تو اندریں صورت دین کتابت ایک گونہ آقا کی ملکیت ہے (غلام ہونے کی وجہ سے)، اور ایک گونہ مکاتب کی بھی ملکیت ہے، کیونکہ وہ اپنے کسب میں آزاد کی مانند ہے تو بدل کتابت میں آقا کی ملکیت مطلق نہیں ہے بلکہ ناقص ہے (اس لئے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی) ایسے ہی عاقلہ پہ واجب شدہ دیت میں مقتول کے ولی کی ملکیت متزلزل اور غیر یقینی ہے

اس کی دلیل یہ ہے کہ عاقلہ میں سے اگر کوئی مرجاتا ہے تو اس کے حصہ کے بقدر دیت ساقط ہو جاتی ہے۔ لہٰذا دیت میں ملکیت مطلقہ نہ ہوئی، اور وجوب زکوٰۃ کے لئے ملکیت مطلقہ شرط ہے۔
اسی اصول سے ابوحنیفہؒ کے اس قول کی وجہ بھی نکل آتی ہے کہ جس دین کا انسان حقدار بنا لیکن وہ بنیادی طور پر کسی شئی کے بدلہ میں نہیں، مثلاً میراث میں دین مل گیا یا مرنے والے نے اس کے لئے دین کی وصیت کر دی ——— یا دَین کا حقدار بنا لیکن ایسی شئی کے بدلہ میں جو بالکل مال نہیں ہے مثلاً عورت کے لئے مہر کا حق، خاوند کے لئے بدل خلع اور دمِ عمد سے بدلِ صلح۔ کہ ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

## دین کی اقسام اور ان کے احکام

حاصل کلام یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق دُیون کے تین مراتب ہیں (۱) دین قوی (۲) دین ضعیف (۳) دین متوسط، ہمارے اکثر مشائخؒ نے یونہی بیان کیا ہے۔

۱۔ دَین قوی وہ ہے جس کا مال تجارت کے بدلے میں حقدار بنا مثلاً تجارتی کپڑا یا غلام وغیرہ سامان تجارت کا ثمن وصول کرنا ہے یا مالِ تجارت کی پیداوار کے بدلے میں حقدار بنا تو اس دین کی زکوٰۃ واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، الاّ یہ کہ اس پر گذشتہ مدت کی زکوٰۃ سے کچھ بھی ادا کرنا لازم [illegible] اس کے قبضہ میں چالیس درہم نہیں آجاتے تو جب بھی چالیس درہم [illegible] کے قبضہ میں آجائیں، ان میں سے ایک درہم ادا کرے گا ——— اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جتنا اس کے قبضہ میں آتا جائے گا، اس کی زکاۃ ادا کرتا جائے گا، خواہ مقبوض قلیل ہو یا کثیر۔

۲۔ دین ضعیف وہ ہے جس کا حقدار بنا لیکن کسی شی کے بدلے میں نہیں، خواہ اپنے اختیار کے بغیر حقدار بنا جیسے میراث میں مل گیا یا اپنے اختیار سے، جیسے وصیت قبول کی۔ یا کسی ایسی شی کے بدلہ میں حقدار ہوا جو مال نہیں ہے۔ جیسے، مہر، بدل خلع، ——— بدل صلح اور بدل کتابت ——— اس دین میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جب تک تمام پر قبضہ نہ کرلے اور قبضہ کے بعد اس پر ایک سال گذر جائے۔

۳۔ دین متوسط وہ ہے جس کا ایسے مال کے بدلے میں حقدار بنا جو تجارتی نہیں، مثلاً خدمت گار غلام اور عام استعمال اور کام کاج کے کپڑوں کا ثمن اس دین کے بارے ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ۱۔ اصل میں مذکور ہے کہ اس دین کی زکوٰۃ قبضہ سے پہلے واجب ہو جاتی ہے، لیکن ادائیگی لازم نہ ہو گی جب تک دو سو درہم پر قبضہ نہ کرلے، جب دو سو درہم اس کے قبضہ میں آگئے تو گذشتہ مدت کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔

۲۔ ابن سماعہ کی روایت عن ابی یوسفؒ عن ابی حنیفہؒ یہ ہے کہ اس دین میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ دو سو درہم اس کے قبضہ میں آجائیں اور قبضہ سے لے کر ان پر ایک سال گذر جائے۔ یہ ابوحنیفہؒ سے صحیح ترین روایت ہے۔

ابو یوسفؒ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ تمام دیون برابر ہیں، اور سب قوی ہیں ۔ اور قبضہ سے پہلے ان میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے سوائے عاقلہ پر واجب شدہ دیت اور مال کتابت کے، کہ ان میں بالکل زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جب تک قبضہ نہیں کر لیتا اور پھر اس پر ایک سال نہیں گذر جاتا ۔

ابو یوسفؒ و محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بدل کتابت اور عاقلہ پر واجب شدہ دیت کے سوا تمام دیون صاحب دین کی ملکیت مطلقہ ہیں، ذاتاً بھی اور قبضۃً بھی، اس لیے کہ وہ دین کے بدل یعنی عین مال پر قبضہ کرنے سے ان پر قبضہ کر سکتا ہے (یعنی یہ دیون اگرچہ حقیقۃً اس کے قبضہ میں نہیں لیکن حکماً اس کے قبضہ میں ہیں) توان میں بھی ایسے ہی زکوٰۃ واجب ہوگی جیسے دوسری اعیان مملوکہ مطلقہ میں واجب ہوتی ہے ـــــ الّا یہ کہ اس پر فی الحال ادائیگی لازم نہیں ہے، اس لیے کہ وہ حقیقۃً اس کے قبضہ میں نہیں، تو جب وہ اس کے قبضہ میں آتے جائیں، مقدار مقبوض کے مطابق ادائیگی لازم ہوتی جائے گی ۔ جیسا کہ زائد علی النصاب عین کے بارے میں ان کا مذہب ہے ۔ بہ خلاف دیت اور بدل کتابت کے کہ ان میں ملکیت مطلق نہیں بلکہ ناقص ہے، اور بیان اس کا اوپر گذرا ۔ واللہ اعلم ۔

ابو حنیفہؒ کے قول کی دو وجوہ ہیں ۱ دین مال نہیں ہے بلکہ وہ فعل واجب ہے ۔ یعنی دین، صاحبِ دین کو مال سونپنے اور مالک بنانے کے فعل کا نام ہے ۔ اور زکاۃ تو مال میں واجب ہوتی ہے ۔ جب دین مال ہی نہیں تو اس میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی ۔ اور دین کے فعل ہونے کی کئی وجوہ ہیں، جو ہم نے مفلس میت کے دین کی کفالت کے سلسلہ میں خلافیات میں ذکر کی ہیں ۔

ہونا تو یہی چاہیئے تھا کہ کسی دین میں زکوٰۃ واجب نہ ہو جب تک کہ وصول نہیں کر لیتا اور اس پر ایک سال نہیں گذر جاتا، مگر یہ کہ جس دین کا مال تجارت کے بدلے میں حقدار بنا، اسے حکماً مال ہی شمار کیا جائے گا ۔ اس لئے کہ شیٔ کا بدل اس کے قائم مقام ہوتا ہے، تو گویا کہ یہ مال ہی ہے ۔ تو یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ مبدل یعنی مال اس کے قبضہ میں ہے ۔ اور وہ مال تجارت ہے، جسے اس کے قبضہ میں ایک سال ہو گیا، (لہٰذا اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی)

۲ اگرچہ دین مال ہے اور مملوک بھی ہے، لیکن یہ ایسا مال ہے، جس میں قبضہ کا احتمال نہیں، کیونکہ یہ حقیقی مال نہیں بلکہ حکمی مال ہے جو کسی کے ذمے واجب ہوتا ہے، اور جو مال ذمہ میں واجب ہو، اس پر قبضہ ممکن نہیں ۔ تو دین ذاتاً اور قبضۃً مال مملوک نہ ہوا (یعنی ملکیت مطلقہ نہ پائی گئی) لہٰذا اس میں مالِ ضمار کی طرح زکوٰۃ واجب نہ ہوگی ـــــ قیاس تو یہی کہتا ہے کہ ہر قسم کے دین میں زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہیئے کیونکہ قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے ملکیت ناقص ہے ۔ مگر جو دین مالِ تجارت کا بدل ہے، وہ احتمال قبضہ میں عین کے ساتھ لاحق ہوگا ۔ اس لئے کہ یہ مالِ تجارت کا بدل ہے جو قابل قبضہ ہے، اور اصول یہ ہے کہ بدل مُبدَل کا قائم مقام ہوتا ہے ۔ اور مبدل (مال تجارت) قابل قبضہ عین ہے تو اس کا قائم مقام بھی ایسا ہی ہوگا (یعنی قابل قبضہ دین ہوگا لہٰذا اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی) باقی اس دین میں جو بنیادی طور پر کسی شیٔ کا بدل نہیں،

اور اس دین میں جو مال کا بدل نہیں، یہ علت نہیں پائی جاتی ——— ایسے ہی وہ دین جو غیر تجارتی مال کا بدل ہو، صحیح روایت کے مطابق اس میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جب تک مقدارِ نصاب پر قبضہ نہ کر لے اور قبضہ کے بعد اس پر سال نہ گذر جائے ——— کیونکہ یہ ثمن غیر تجارتی مال کا بدل ہے، تو یہ مبدل کے قائم مقام ہو گا۔ اور اگر مبدل حقیقۃً اس کے قبضہ میں ہوتا تو اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوتی۔ تو ایسے ہی اس کے بدل میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، بخلاف مال تجارت کے بدل کے ———

باقی جس دین میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس کی کتنی مقدار قبضہ میں آنے پر زکاۃ نکالنا ضروری ہوتا ہے؟ اس کی تفصیل بالکل اس مال عین کی طرح ہے جو قدرِ نصاب سے زائد ہوا اور اس پر سال گذر گیا ہو۔ تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک عین کی زیادت میں جب تک وہ چالیس درہم نہ ہو جائے، زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، تو دین میں بھی ایسا ہی ہے کہ جب تک مقبوض چالیس درہم نہ ہو جائے، کچھ زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ پھر چالیس مقبوض دراہم سے ایک درہم زکوٰۃ نکالنا واجب ہے۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک جتنا قبضہ میں آجائے، اتنے کی زکوٰۃ نکالنا واجب ہے، خواہ مقبوض قلیل ہو یا کثیر۔ اور اس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

کرخیؒ نے فرمایا کہ یہ اس وقت ہے، جب اس کے پاس دین کے سوا کوئی مال نہ ہو، لیکن اگر اس کے پاس دین کے سوا بھی مال ہے تو جس قدر دین قبضہ میں آئے اسے مال مستفاد سمجھا جائے گا اور اسے مال موجود کے ساتھ ضم کر دیا جائے گا (یعنی دونوں کی مجموعی طور پر زکوٰۃ دینا ضروری ہوگا)، واللہ اعلم۔

**شرط ۳** مال کا نامی ہونا۔ اس لئے کہ زکاۃ کا مفہوم و معنی "نماء" صرف مال نامی میں پایا جاتا ہے اس سے ہماری مراد واقعی نماء نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا اعتبار نہیں۔ ہمارا مقصود صرف یہ ہے کہ وہ مال، تجارت یا اسامت (چرانے) کے ذریعہ نماء حاصل کرنے کے لئے رکھا ہوا ہو ——— کیونکہ اسامت دودھ، گھی، مکھن اور نسل کے حصول کا سبب ہے۔ اور تجارت ربح کے حاصل ہونے کا سبب ہے ——— تو سبب کو مُسَبَّب (یعنی نسل اور ربح وغیرہ) کے قائم مقام کیا گیا اور حکم زکوٰۃ کو سبب سے متعلق کیا گیا (یعنی اس سبب کا موجود ہونا ایسا ہے جیسا کہ مُسَبَّب موجود ہے۔ گو فی الواقع نماء نہ ہو) جیسے (عام طور پر) سفر مشقت کا نکاح وطی کا اور نوم حدث کا سبب ہے (کہ ان اسباب کا پایا جانا اثباتِ احکام کے لئے کافی ہے۔ گو کبھی مُسَبَّب نہ بھی پایا جائے)

آپ اگر چاہیں تو اس شرط کو یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ "مال کا حاجتِ اصلی سے زائد ہونا" کیونکہ اسی مال سے انسان غنی بنتا ہے، اور نعمت کی حقیقت یعنی تنعم و ترفہ اور فراخی و کشادگی کے ساتھ گذرِ اوقات، اسی مال سے میسر آتی ہے۔ اور ایسے ہی مال کے ہوتے ہوئے ادائے زکوٰۃ خوشدلی اور مسرتِ قلب کے ساتھ ہو سکتی ہے ——— اس لئے کہ جو مال انسان کی حاجتِ اصلی

اور بنیادی ضرورت ہے، اس سے انسان غنی نہیں بنتا اور نہ ہی ایسے مال سے فراخی وکشادگی حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ اتنا مال انسان کی زندگی کی بقاء اور اس کی صحت وتندرستی کے لئے ضروری ہے لہٰذا نعمتِ بدن کا شکر ادا کرنا ہی اتنے مال کا شکر سمجھا جائے گا ——— اور اتنے مال سے خوش دلی سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، چنانچہ یہ ادائیگی اس نہج پر نہ ہوگی، جس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ:

وادوا زکٰوۃ اموالکم طیبۃ بھا انفسکم

اپنے اموال کی زکوٰۃ خوشدلی سے ادا کرو۔

لہٰذا یہ زکوٰۃ ہی نہ ہوگی۔

اور حاجت وضرورت ایک باطنی امر ہے، جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی نتیجتہً حاجت سے زائد مال کا بھی پتہ نہیں چل سکتا، لہٰذا زائد عن الحاجۃ ہونے کی دلیل اس کے قائم مقام ٹھہرائی گئی، اور وہ دلیل یہ ہے کہ "مال کا تجارتی یا سائمہ ہونا" یہ اکثر علماء کا قول ہے۔

مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ وجوبِ زکوٰۃ کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور ہر مال میں زکوٰۃ واجب ہے خواہ وہ نامی اور حاجتِ اصلی سے زائد ہو یا نہ ہو، جیسے عام استعمال اور کام کاج کے کپڑے، گھر میں چارہ کھانے والے، بار بردار اور محنت مزدوری کے جانور، خدمتگار غلام، رہائشی مکان، سواریاں (گاڑی، سائیکل، ہوائی جہاز وغیرہ) اہل وعیال کی خوراک پوشاک، آرائشی برتن، ہیرے موتی، زیبائشی قالین، چادریں اور دیگر سامان جن میں تجارت کی نیت نہیں، (کہ ان سب میں زکوٰۃ واجب ہے)

مالکؒ نے احکام زکوٰۃ کے عموم سے استدلال کیا ہے، کہ اس میں اموال کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا، جیسے "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً" اور وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ اور " وَآتُوا الزَّكٰوةَ " وغیر ذلك

نیز اس لئے کہ زکوٰۃ نعمتِ مال کے شکرانہ کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ اور نعمت کا مفہوم ان اموال میں بدرجہٗ اتم پایا جاتا ہے کیونکہ بقاء حیات ان سے متعلق ہے۔ لہٰذا ان اموال کا تو زیادہ شکر ادا کرنا چاہیئے ——— ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ دلائل کی بنا پر وجوبِ زکوٰۃ کے لئے مال کا نامی اور زائد عن الحاجۃ ہونا ضروری ہے، اور ان اموال میں یہ شرط نہیں پائی جاتی۔

اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ زکوٰۃ کے عام احکام میں مراد اموالِ نامیہ، زائد عن الحاجۃ الاصلیہ ہیں ——— باقی یہ کہنا کہ "یہ نعمتیں ہیں" تو سابقہ تفصیل سے معلوم ہو چکا کہ ان اموال کا نعمت ہونا نعمتِ بدن کے ذیل میں داخل ہے۔ کیونکہ ان اموال کے ذریعہ بدن ہلاکت (اور مرض) سے محفوظ رہتا ہے۔ لہٰذا نعمت بدن کا شکر ہی ان اموال کا شکر سمجھا جائے گا۔ اور نعمتِ بدن کا شکر صلوٰۃ وصوم وغیرہ عبادات بدنیہ ہیں

اور حق تعالیٰ کا فرمان " وَآتُوا الزَّكٰوةَ " تو ہماری دلیل ہے۔ اس لئے زکوٰۃ عبارت

ہے نماء سے ۔ اور نماء مال نامی سے حاصل ہوتا ہے ۔ اور مال نامی کی تفسیر ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ وہ مال ہے جو حصولِ نماء کے لئے رکھا ہوا ہو ۔ جو کہ جانوروں میں اسامت اور اموال تجارت میں تجارت کے ذریعے ہوتا ہے ۔ الایہ کہ اثمان مطلقہ یعنی سونا چاندی کا تجارتی ہونا اس کی اصل خلقت سے ثابت ہے ۔ کیونکہ حوائجُ اصلیہ پورا کرنے کے لیے سونا چاندی کا عین اور ذات انتفاع کے قابل نہیں —— (تو لامحالہ ان کی تجارت کرنا پڑے گی) تو ان کو تجارتی بنانے کے لیے انسان کا نیت کرنا ضروری نہیں، کیونکہ نیت تعیین کے لیے ہوتی ہے ۔ اور یہ فطری وخلقی طور پر تجارت کے لیے متعین ہیں، لہٰذا یہاں تجارت کی نیت کی حاجت نہیں ۔ چنانچہ سونا، چاندی میں بہرصورت زکوٰۃ واجب ہے ۔ خواہ تجارت کرے یا بالکل نیت ہی نہ کرے یا اس سے نفقہ کی نیت کر لے ۔

## سامان کب تجارتی بنتا ہے؟

ہاں اثمان مطلقہ کے سوا سامان کو تجارتی بنانے کے لیے نیت کرنا ضروری ہے ۔ کیونکہ یہ جیسا کہ تجارت کے قابل ہیں ۔ ویسا ہی ان کا عین اور ذات بھی انتفاع کے قابل ہے ۔ بلکہ مقصود اصلی ان کے عین اور ذات سے انتفاع ہوتا ہے ۔ لہٰذا ان کو تجارتی بنانے کے لیے نیت کرنا ضروری ہے ۔

ایسے ہی جانوروں میں بھی نیت کرنا ضروری ہے ۔ کیونکہ یہ جیسے دودھ اور افزائشِ نسل کے لائق ہیں ویسے ہی باربرداری، سواری اور گوشت کے فوائد بھی ان سے حاصل کئے جا سکتے ہیں ۔ لہٰذا نیتِ اسامت ضروری ہے ۔

**مسئلہ :** نیتِ تجارت واسامت کا، جب تک وہ فعلِ تجارت واسامت کے متصل نہ ہو، اعتبار نہیں، کیونکہ احکام میں مجرد نیت غیر معتبر ہے ۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ۔

ان اللہ عفا عن امتی ما تحدثت بہ انفسھم مالم یتکلموا بہ اؤ یفعلوا ۔

بے شک اللہ تعالیٰ نے میری امت کو معاف کیا ہے جو کچھ وہ اپنے جی میں باتیں کرتے ہیں، جب تک زبان پر نہ لے آئیں یا کر نہ گذریں ۔

## نیتِ تجارت کی اقسام اور متعلقہ مسائل

تجارت کی نیت کبھی صراحۃً ہوتی ہے اور کبھی دلالۃً ۔ صریح تو یہ کہ عقد تجارت کرتے ہوئے نیت کر لے کہ یہ مملوکہ چیز تجارت کے لیے ہے ۔ بایں طور کہ کوئی سامان خریدا، اور خریدتے ہوئے نیت کر لے یہ تجارت کے لیے ہے، تو یہ تجارتی ہو جائے گا، خواہ وہ ثمن جس کے ذریعے خرید کیا، اثمان سے ہو یا سامان تجارت سے ہو یا عام استعمال اور کام کاج کے مال سے ہو —— یا بایں طور کہ اپنا گھر سامان کے بدلے تجارت کی نیت سے کرایہ پر دیا ۔ تو یہ بھی مال تجارت ہو جائے گا ۔ کیونکہ تجارت کی صریح نیت عقد تجارت کے متصل پائی گئی ۔ شراء کی صورت تو بالکل واضح ہے کہ وہ عقد تجارت ہے ۔ ایسے ہی اجارہ ہے، کیونکہ اجارہ کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں منافع کے عوض مال ہوتا ہے، اور یہ عین تجارت ہے ۔ اسی لیے جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو، وہ اجارہ کا بھی مختار ہے

لیکن اس نیت کا اعتبار ہوگا جو فعل سے متصل ہو۔

مسئلہ: اگر کوئی شی خریدی اور نیت یہ ہے کہ یہ روزمرہ استعمال اور کام کاج کے لیے ہے، تجارت کے لیے نہیں، تو وہ تجارتی شی نہ ہوگی، خواہ ثمن مال تجارت سے ہو یا اس کے علاوہ دوسرے مال سے۔ اس لیے کہ مال تجارت کی خریداری سے اگرچہ دلالۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تجارت کے لیے ہے، لیکن یہاں صریح نیت روزمرہ استعمال کی پائی گئی، للذا صراحت کی موجودگی میں دلالت کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر سامان کا بائش بغیر عقد کے مالک ہوا، بایں طور کہ اسے وراثت میں مل گیا، اور اس نے اس مال میں تجارت کی نیت کر لی تو وہ تجارتی نہیں بنے گا۔ اس لیے کہ یہاں مجرد نیت ہی پائی گئی ہے، اور عمل تجارت تو کجا، کوئی عمل ہی نہیں پایا گیا، کیونکہ میراث وارث کی ملکیت میں بغیر اس کے اختیار کے داخل ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی سامان کا ایسے عقد کے ذریعے مالک ہوا، جس میں بالکل مبادلہ نہیں ہے، مثلاً ہبہ، وصیت اور صدقہ، یا ایسے عقد کے ذریعے، جس میں مال کا غیر مال سے مبادلہ ہے، مثلاً مہر، بدل خلع، بدل صلح عن دم العمد اور بدل عتق، اور اس میں تجارت کی نیت کر لی تو ابو یوسف کے نزدیک یہ تجارتی ہو جائے گا۔ اور محمد کے نزدیک تجارتی نہیں بنے گا۔ کرخی نے یونہی نقل کیا۔

اور قاضی شہید نے اس کے الٹ اختلاف ذکر کیا، انہوں نے کہا کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول میں تجارتی نہیں ہوگا۔ اور محمد کے قول میں تجارتی ہو جائے گا۔

جو کہتے ہیں کہ تجارتی نہیں بنے گا، وہ یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ نیت کسی ایسے عمل سے متصل نہیں ہوئی، جسے تجارت کہا جائے، کیونکہ تجارت یہ ہے کہ مال کا مال سے مبادلہ ہو، تو یہاں مجرد نیت ہی پائی گئی اور وہ غیر معتبر ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تجارت اکتساب مال کے عقد کا نام ہے۔ کہ جو اشیاء قبول کرنے کے بغیر ملکیت میں داخل نہیں ہو سکتیں، انہیں قبول کر لینا۔ اور یہ چیز کسب میں موجود ہے للذا نیت فعل قبول کے متصل ہوئی۔ تو اسے شراء اور اجارہ کے ساتھ ملانا زیادہ مناسب ہے پہلا قول زیادہ صحیح ہے، کیونکہ تجارت کہتے ہیں مال کے بدلے مال کا کسب کرنا۔ اور عقد قبول میں اکتساب مال بالکل بغیر بدل کے ہے، للذا یہ باب تجارت سے نہ ہوگا۔ تو نیت عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی۔ (چنانچہ یہ مال تجارتی نہیں بنے گا)۔

مسئلہ: اگر سامان بطور قرض لیا اور تجارت کی نیت کی، تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ تجارتی بن جائے گا، اس لیے کہ قرض بالآخر مال کے بدلے مال ہی ہو جاتا ہے "جامع" میں اسی طرف اشارہ ہے، کہ ایک شخص کے پاس دو سو درہم تھے، اور اس کے سوا کوئی مال نہ تھا، اس نے سال پورا ہونے سے ایک دن پہلے کسی آدمی سے پانچ قفیز (ایک قسم کا پیمانہ) تجارت کے علاوہ کسی کام کے لیے بطور قرض لیے، اور وہ قفیز ختم نہ ہوئے حتی کہ سال

گذر گیا۔ تو اس پر دو سو درہم کی زکوٰۃ واجب نہیں ہے، اور دَین مال زکوٰۃ سے ادا کیا جائے گا، نہ اس جنس سے، جو مال زکوٰۃ نہیں ہے"، تو ان کا یہ قید لگانا کہ "تجارت کے علاوہ کسی کام کے لیے قرض لیا" اس بات کی دلیل ہے کہ اگر تجارت کے لیے قرض لیا تو وہ تجارتی ہو جائے گا۔

اور بعض کہتے ہیں کہ تجارتی نہیں بنے گا، اگرچہ نیت بھی کر لے۔ کیونکہ قرض اعارہ ہے، اور یہ احسان اور نیکی ہے، تجارت نہیں، لہٰذا نیتِ تجارت عملِ تجارت سے متصل نہ ہوئی، اس لیے غیر معتبر ہے۔

**مسئلہ**: اگر کچھ سامان روزمرہ استعمال اور کام کاج کے لیے خریدا، پھر اس کے بعد نیت کی کہ یہ تجارت کے لیے ہے، تو یہ تجارتی نہیں بنے گا، جب تک اسے بیچ نہ لے، تو اس کا بدل تجارتی ہو جائے گا۔

مذکورہ صورت اور اس صورت میں فرق ہے کہ اگر کسی کے پاس مالِ تجارت تھا، پھر اس نے نیت کر لی کہ یہ روزمرہ استعمال کے لیے ہے۔ تو اس مال کی تجارتی حیثیت ختم ہو جائے گی، اگرچہ اسے استعمال میں نہ لائے۔

کیونکہ نیت جب تک فعل سے متصل نہ ہو، غیر معتبر ہے، اور پہلی صورت میں یہ فعلِ تجارت نہیں کر رہا، لہٰذا فی الحال معتبر نہ ہو گی۔ بہ خلاف دوسری صورت کے۔ کیونکہ اس میں ترک تجارت کی نیت ہے۔ اور یہ فی الحال تجارت ترک کر رہا ہے۔ تو نیت ایک عمل یعنی ترک تجارت سے متصل ہوئی، لہٰذا معتبر ہو گی۔

ان دونوں صورتوں کی نظیر سفر و اقامت کا مسئلہ ہے، کہ مقیم اگر سفر کی نیت کر لے تو مسافر نہیں بنتا، جب تک شہر کی آبادی سے نکل نہ جائے۔ اور مسافر اگر قابل اقامت مقام میں اقامت کی نیت کرے تو اسی وقت مقیم بن جائے گا۔

اس کے علاوہ مسائل عقائد سے ان کی نظیر یہ ہے کہ کافر اگر نیت کرے کہ ایک ماہ کے بعد اسلام قبول کروں گا، تو فی الحال مسلم نہیں بنے گا۔ اور مسلم اگر ارادہ کرے کہ چند سال کے بعد کفر اختیار کروں گا، والعیاذ باللہ، تو وہ اسی وقت کافر ہو جائے گا۔

**مسئلہ**: اگر اس سامان کے عوض — جو روزمرہ استعمال کے لیے خریدا تھا اور پھر تجارت کی محض نیت کر لی تھی) — کچھ عرصہ بعد دوسرا سامان خریدا، تو یہ بدل اسی سابق نیت سے تجارتی بن جائے گا — ایسے ہی وصیت، قرض، مال کا غیر مال سے مبادلہ وغیرہ مسائل مذکورہ جن میں تجارت کی نیت کی تھی (لیکن معتبر نہ ہوئی) کہ اگر ان سامانوں سے کچھ دوسرے سامان خرید لیے تو وہ دوسرے سامان تجارتی بن جائیں گے (اور اس میں نیت جدیدہ کی ضرورت نہیں)، کیونکہ نیت فی الواقع پائی گئی تھی، لیکن عمل تجارت سے متصل نہ ہونے کی وجہ سے کارگر نہ ہوئی تھی، پھر جب اس کے بعد عمل تجارت پایا گیا تو وہی سابقہ نیت اس میں مؤثر ہو گی چنانچہ یہ مال تجارتی بن جائے گا، کیونکہ نیت تجارت، عمل تجارت کے ساتھ پائی گئی۔

مسئلہ : دلالۃً نیت پائے جانے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شی سامان تجارت کے عوض خریدی، یا اپنا تجارتی دار کسی سامان کے عوض کرایہ پر دیا، تو وہ عوض تجارتی بن جائے گا۔

اگرچہ صراحۃً تجارت کی نیت نہ کی کیونکہ جب مال تجارت کے عوض خریدا تو ظاہر یہ ہے کہ اس کا مقصد تجارت کرنا ہے، باقی اگر مال تجارت کے علاوہ کسی سامان سے خریدتا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں (کہ اس میں تجارت کے لیے صریح نیت ضروری ہے) رہی اجارۂ دار کی صورت، تو اس لیے کہ تجارتی عین کے منافع کا بدل (یعنی کرایہ) تجارتی شمار ہونے میں تجارتی عین کے بدل کی مانند ہے۔ "اصل" کی کتاب الزکوٰۃ میں ایسا ہی مذکور ہے۔

اور "جامع" میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صریح نیت کے بغیر (کرایہ) مال تجارت نہیں بنے گا۔ "جامع" میں ہے "مستاجر کے پاس تجارت کے لیے ایک جاریہ (لونڈی) ہے جس کی قیمت ایک ہزار درہم کے مساوی ہے۔ آجر اس جاریہ کے عوض اپنا گھر کرایہ پر دیتا ہے، اور اس کا ارادہ تجارت کرنے کا ہے، تو عقدِ اجارہ کے وقت نیتِ تجارت شرط ہے تاکہ وہ جاریہ تجارتی بن جائے" —— اس صورت میں یہ مذکور نہیں کہ وہ گھر تجارتی تھا یا غیر تجارتی، اس سے معلوم ہوا کہ کرایہ کے مکان کے کرایہ کو تجارتی بنانے کے لیے نیت شرط ہے، اگرچہ وہ گھر تجارتی ہو۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں، اور مشائخ بلخ "جامع" کی روایت کو صحیح قرار دیتے تھے، کیونکہ عین اگرچہ تجارت کے لیے ہے، لیکن کبھی اس کے منافع کے کرایہ سے مقصود منفعت اٹھانا ہوتا ہے، مثلاً سواری کرایہ پر دیتا ہے تاکہ اس کا خرچ نکل آئے، دار کرایہ پر اٹھا دیتا ہے تاکہ آباد رہے۔ لہٰذا تردد کے ہوتے ہوئے کرایہ مال تجارت نہیں بنے گا، اِلّا یہ کہ نیتِ تجارت کرلے۔

مسئلہ : دراہم، دنانیر اور کیلی و وزنی اشیاء جو ذمہ میں واجب ہوتی ہے (یعنی ذوات الامثال) کے عوض سامان خریدا، تو وہ تجارتی سامان نہیں ہوگا، جب تک خریدتے وقت تجارت کی نیت نہ کرلے۔

اگرچہ دراہم و دنانیر اثمان ہیں اور ذمہ میں واجب ہونے والی کیلی و وزنی اشیاء لوگوں کے ہاں اثمان سمجھی جاتی ہیں، کیونکہ جیسا کہ مال تجارت ان سے خریدا جاتا ہے، ایسے ہی روزمرہ استعمال کی اشیاء اور خوراک وغیرہ ضروریات بھی ان سے خریدی جاتی ہیں۔ لہٰذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے ان کے ذریعے خریدی ہوئی شی تجارت کے لیے متعین نہ ہوگی

مسئلہ : اسی بنا پر اگر مضارب نے مال مضاربت سے غلام خریدے پھر ان کے نفقہ کی نیت سے ان کے لیے لباس اور گیہوں خریدا، تو یہ سب مال تجارت ہوگا، اور اس تمام میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ کیونکہ مضاربت کے غلاموں کا نفقہ مال مضاربت سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کے دین اور عقل پر اعتماد کرتے ہوئے اس کا مطلق تصرف ان چیزوں کی طرف راجع سمجھا جائے گا، جن کا اسے اختیار ہے اُن چیزوں کی طرف، جن کا اسے اختیار نہیں، تاکہ وہ خائن اور عاصی نہ بنے، اور

اگرچہ وہ نفقہ کی صراحت بھی کر دے (تب بھی یہ لباس اور گیہوں تجارت کے لیے ہوں گے ۔)
اس کے مثل یہ مسئلہ ہے کہ مالک نے تجارت کے لیے غلام خریدے پھر ان کے لیے لباس اور گیہوں خریدا۔ تو یہ تجارتی نہیں ہوں گے' اس لیے کہ مالک جیسے تجارت کے لیے خریداری کرنے کا مختار ہے ویسے ہی نفقہ اور عام استعمال کے لیے خریداری بھی کر سکتا ہے۔ اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ مالِ تجارت سے خرچ کرے یا غیر مالِ تجارت سے' لہٰذا کسی خارجی دلیل کے بغیر یہ اشیاء تجارت کے لیے متعین نہیں ہوں گی۔

## مختلف پیشوں میں استعمال ہونے والے سامان کی زکوٰۃ کا حکم

پیشہ ور لوگ جو اجرت لے کر کام آتے ہیں' جیسے رنگریز' دھوبی' چمڑا صاف کرنے والے' اگر اپنے کام میں استعمال ہونیوالی ضروری اشیاء مثلاً رنگ' صابن' تیل وغیرہ خریدیں اور خریدتے وقت یہ نیت ہو کہ یہ کام میں استعمال کرنے کے لیے ہیں' تو آیا یہ مالِ تجارت ہیں؟ بشر بن الولید' ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ" رنگریز نے کسم اور زعفران خریدا تا کہ لوگوں کے کپڑے رنگے تو اس پر ان کی زکوٰۃ واجب ہے۔"

حاصل کلام یہ ہے کہ اس کی دو صورتیں ہیں' اگر شی مستعمل کا اثر عمل کے بعد معمول فیہ میں باقی رہتا ہے' جیسے رنگ' زعفران اور چربی جس سے چمڑے کی دباغت کی جاتی ہے' تو یہ مالِ تجارت شمار ہوگی' کیونکہ اجرت باقی رہنے والے اثر کے عوض ہے' اور یہ اثر مال ہے' اس لیے کہ یہ رنگ اور چربی کے اجزاء سے ہے' اگرچہ لطیف ہے' سو یہ مال تجارت ہے اور اگر شیٔ مستعمل کا اثر معمول فیہ میں باقی نہیں رہتا' جیسے صابن' اُشنان (ایک قسم کی بوٹی' جس کی راکھ سے ہاتھ کپڑے دھوتے ہیں' قِلی (ترش گھاس کی راکھ سے بنایا ہوا کھار سجّی) اور گندھک' یہ مال تجارت میں شمار نہیں ہوگی' کیونکہ ان کا عین تو تلف ہو گیا اور دھوئے ہوئے کپڑے میں ان کا کوئی اثر منتقل نہیں ہوا تا کہ اس کے لیے بھی عوض میں سے حصہ ہو۔ بلکہ سفیدی کپڑے کی اصل حالت ہے جو مَیل دور ہونے سے ظاہر ہو جاتی ہے۔ تو وہ جو کچھ بھی عوض لیتا ہے وہ اس کے عمل کا بدل اور اجرت ہے ان اشیاء کا بدل نہیں' لہٰذا یہ مال تجارت نہ ہوں گی۔

رہے کاریگر کے آلات واوزار اور سامان تجارت کے ظروف ، تو یہ بھی مال تجارت نہیں ہیں' کیونکہ یہ عام طور پہ سامان کے ساتھ فروخت نہیں سامان کیے جاتے۔

**مویشیوں سے متعلقہ سامان:** مویشی فروش نے لگام' مہار' پالان اور زین خریدی۔ اگر یہ چیزیں عادۃً مویشیوں کے ساتھ فروخت کی جاتی ہیں تو مال تجارت ہوں گی' کیونکہ انہیں تجارت کے لیے لیا گیا ہے۔ اور اگر عادۃً مویشیوں کے ساتھ فروخت نہیں کیجاتیں بلکہ ان کے ساتھ جانوروں کو باندھا جاتا ہے' اور ان کی حفاظت کی جاتی ہے تو یہ کاریگر کے آلات کی مانند ہیں۔ لہٰذا اگر انہیں خریدتے ہوئے تجارت کی نیت نہیں تھی تو یہ مال تجارت نہ ہوں گی۔

**مسئلہ:** ہمارے اصحابؒ نے فرمایا کہ اگر کسی تجارتی غلام کو کسی غلام نے خطا سے قتل کر دیا پھر قاتل غلام کو مقتول کے عوض میں دیا گیا تو یہ تجارتی ہوگا، کیونکہ مال تجارت کے عوض میں ہے، ایسے ہی اگر دیت میں سامان اور حیوان دیے گئے ذکر یہ بھی مال تجارت شمار ہوں گے، لیکن اگر تجارتی غلام کو کسی غلام نے عمداً قتل کیا، پھر آقا نے دیت کی بجائے قاتل غلام یا کچھ سامان لے کر صلح کر لی، تو یہ مال تجارت نہ ہوں گے، کیونکہ یہ مقتول غلام کا عوض نہیں بلکہ قصاص کا عوض ہیں اور قصاص مال نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

**شرط نمبر ۴:** سال گزرنا۔ اور یہ شرط بعض اموال کے لحاظ سے ہے۔ اس شرط سے متعلق تمام گفتگو کے دو حصے ہیں ۱۔ ان اموال کا بیان، جن میں سال گذرنا شرط ہے، اور جن میں شرط نہیں ہے ۲۔ کن چیزوں سے سال کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے اور کن سے منقطع نہیں ہوتا۔

**حصہ نمبر ۱:** اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اصل نصاب یعنی وہ نصاب جو سال کے شروع میں موجود تھا، میں سال گذرنا شرط ہے۔ اسے لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول:

کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ اس پر سال گذر جائے۔

نیز اس لیے کہ مال کا نامی ہونا وجوب زکوٰۃ کی شرط ہے، جیسا کہ ہم ذکر چکے ہیں۔ اور مال تب بڑھتا ہے، جب اس کو بڑھایا جائے، اور اس کے لیے مدت ضروری ہے۔ اور کم از کم مدت جس میں تجارت یا اسامت کے ذریعے مال بڑھایا جا سکتا ہے، عادتاً ایک سال ہے

**مال مستفاد کے احکام** | مال مستفاد یعنی وہ مال جو درمیان سال حاصل ہوا کے لئے آیا علیحدہ سال گذرنا شرط ہے یا اسے اصل مال کیساتھ ضم کر دیا جائے گا اور اصل کے ساتھ اس کی زکوٰۃ دی جائے گی؟ حاصل کلام یہ ہے کہ مال مستفاد دو صورتوں سے خالی نہیں ۱۔ سال کے درمیان ملا۔

۲۔ یا سال کے بعد ملا — پھر سال کے درمیان ملنے والا مال بھی دو صورتوں سے خالی نہیں ۱۔ مال مستفاد اصل مال کی جنس سے ہے ۲۔ یا اس کی جنس کے خلاف ہے۔

تو اب حکم یہ ہے کہ اگر مال مستفاد اصل کی جنس کے خلاف ہے، جیسے اونٹ مال مستفاد ہے اور اصل مال گائے ہے، یا گائے مستفاد ہے اور اصل بکریاں ہیں — تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اسے اصل کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے بلکہ اس کے لیے از سر نو سال شمار ہوگا۔

اور اگر مستفاد اصل کی جنس سے ہے تو پھر دو صورتیں ہیں ۱۔ مستفاد اصل سے متفرع اور نکلا ہوا ہے جیسے ولد، یا اصل اس کے حصول کا سبب ہے جیسے ربح۔

۲۔ مستفاد نہ تو اصل سے متفرع ہے اور نہ اس کے سبب حاصل ہوا ہے، جیسے کوئی چیز اصل کی جنس سے خریدی۔ یا ورثہ میں مل گئی، یا کسی نے اسے ہبہ کر دی یا کسی نے اس کے لیے وصیت کر دی تو اب حکم یہ ہے کہ اگر مستفاد اصل سے متفرع ہے یا اس کے سبب حاصل ہوا ہے تو بالاجماع اسے اصل کے ساتھ ضم کیا جائے گا اور اصل کے ساتھ اس کی زکوٰۃ دی جائے گی۔ اور اگر ہے تو

اصل کے ہمجنس، لیکن نہ اس سے متفرع ہے اور نہ اس کے سبب حاصل ہوا ہے۔ تو ہمارے نزدیک یہ بھی اصل کے ساتھ ضم کیا جائے گا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ضم نہیں کیا جائے گا۔
شافعی کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔
لازکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول:
کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حتی کہ اس پر سال گذر جائے۔
اور (اصل کے سال تک) مال مستفاد کا سال پورا نہیں ہوا۔ لہٰذا اس میں زکوٰۃ واجب نہیں
نیز اس لیے کہ زکوٰۃ کی لازمی شرط ملکیت ہے۔ اور مستفاد ملکیت کے لحاظ سے اصل ہے
اس لیے کہ سبب ملکیت میں اصل ہے — کیونکہ اس کی ملکیت کا سبب علحدہ ہے —
لہٰذا سال کی شرط میں بھی اسے اصل شمار کیا جائے گا، جیسے خلاف جنس سے مستفاد کے لیے الگ سال شمار کیا جاتا ہے۔ بہ خلاف ولد اور ربح کے، اس لیے کہ یہ ملکیت میں اصل کے تابع ہیں، کیونکہ سبب ملکیت میں اصل کے تابع ہیں لہٰذا سال میں بھی اصل کے تابع ہوں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ کے احکام کا عموم سال کی شرط کے بغیر مطلقاً وجوب کا تقاضا کرتا ہے، ہاں مگر وہ چیزیں جو کسی دلیل کی وجہ سے اس عموم سے مخصوص کی گئیں — نیز اس لیے کہ جو مستفاد اصل کی جنس سے ہو، وہ اس کا تابع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ اصل پر زیادت ہے۔ اس لیے کہ اصل اس کے ذریعے زائد اور کثیر ہو جاتا ہے، اور زیادت مزید علیہ کے تابع ہوتی ہے۔ اور تابع کے لیے علیحدہ شرط نہیں ہوتی، جیساکہ اس کے لیے علیحدہ سبب نہیں ہوتا، تاکہ تابع اصل نہ بن جائے، لہٰذا اصل کا سال گذرنے کے ساتھ زیادت میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی، جیسے وَلَد اور ربح میں — بہ خلاف مستفاد من خلاف الجنس کے، کیونکہ یہ تابع نہیں ہے بلکہ اپنی ذات میں اصل ہے۔ غور کیجیے! کہ اس کی وجہ سے اصل میں زیادت ہوتی ہے نہ کثرت۔ (معلوم ہوا کہ یہ بالکل علیحدہ ہے)
باقی شافعیؒ کا یہ قول کہ "مستفاد ملکیت کے لحاظ سے اصل ہے کیونکہ وہ سبب ملکیت میں اصل ہے" مسلم ہے۔ لیکن اس کا اس وجہ سے اصل ہونا، ہماری بیان کردہ دوسری وجہ کے لحاظ سے تابع ہونے کے منافی نہیں، کہ اصل میں اس کے ذریعے زیادت اور کثرت ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ ایک گونہ اصل ہے اور ایک گونہ تابع، تو سال کے حق میں جہت تبعیت کو ترجیح ہوگی، اس لیے کہ وجوب زکوٰۃ میں احتیاط کو ملحوظِ خاطر رکھنا چاہیے۔
اور شافعیؒ کی پیش کردہ حدیث عام مخصوص البعض ہے، کہ وَلَد اور ربح اس سے مخصوص ہیں۔ تو متنازع فیہ مستفاد بھی گذشتہ دلائل کی بنا پر اس سے مخصوص ہوگا۔
**مسئلہ**: ہمارے نزدیک مستفاد کو اصل مال کے ساتھ اس وقت ملایا جائے گا، جب کہ اصل نصاب کامل ہو، لیکن اگر اصل نصاب سے اقل ہے، تو مستفاد اس کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا۔ اگرچہ نصاب اس کے ساتھ کامل ہو جاتا ہو اور مستفاد کے پائے جانے کی حالت میں دونوں پر سال پورا ہو جاتا ہو، کیونکہ جب اصل نصاب سے اقل ہے تو اس پر سال کی شرط پوری نہ ہوئی

تو مستفاد کے لیے از راہ تبعیت یہ شرط کیسے پائی جاسکتی ہے؟
**مسئلہ:** وہ مال جو سال کے بعد مستفاد ہو، اسے بلا خلاف گذشتہ سال کے حق میں اصل کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا، اسے صرف اس سال کے حق میں اصل کے ساتھ ضم کیا جائے گا، جس میں وہ حاصل ہوا۔ اس لیے کہ نصاب سال گذرنے کے بعد حکماً جدید سمجھا جاتا ہے، گویا کہ پہلا نصاب معدوم ہوگیا۔ اور دوسرا وجود میں آیا، کیونکہ شرط وجوب یعنی نمار تجدد حول سے متجدد ہو جاتی ہے، تو گویا کہ وہ نصاب بھی متجدد ہے، اور پہلے سال کا نصاب کالعدم ہو چکا ہے — اور مستفاد اصل موجود کے تابع ہوتا ہے، اصل معدوم کے نہیں۔
**مسئلہ:** جو کچھ ہم نے ذکر کیا، یہ اس وقت ہے جب کہ مستفاد زکاۃ ادا کردہ اونٹوں کا ثمن نہ ہو، لیکن اگر وہ ایسے اونٹوں کا ثمن ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک اسے اس کے ہمجنس موجود نصاب کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی اصل کے سال گذرنے پر اس کی زکوٰۃ دی جائے گی، بلکہ اس کے لیے علیحدہ سال کا گذرنا شرط ہے — اور صاحبین کے نزدیک اس مستفاد کو نصاب موجود کے ساتھ ضم کیا جائے گا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص کے پاس پانچ سائمہ اونٹ اور دو سو درہم ہیں، سائمہ کا سال پورا ہوا تو اس نے ان کی زکاۃ ادا کر دی، پھر ان کو دراہم کے عوض بیچ دیا، اور ابھی ان دراہم کا سال پورا نہیں ہوا۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس ثمن کے لیے از سر نو سال شمار کیا جاتا گا، دراہم کے نصاب کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا — صاحبین کے نزدیک ضم کیا جائے گا وجہ آگے آرہی ہے)۔

اب اس مسئلہ کا دوسرا پہلو دیکھئے، اگر اس نے سائمہ اونٹوں کی زکوٰۃ ادا کر دی پھر انہیں علوفہ (وہ مویشی جنہیں گھر میں چارہ کھلایا جائے) بنالیا، پھر بیچ ڈالا۔ اس کے بعد نصاب دراہم کا سال پورا ہوگیا تو یہ ثمن دراہم کے ساتھ ضم کیا جائے گا اور دراہم کے سال کے مطابق تمام کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔
**مسئلہ:** کسی شخص کے پاس خدمتگار غلام ہے، اس نے اس کا صدقۂ فطر ادا کر دیا یا اس کے پاس غلہ تھا، تو اس کا عشر ادا کر دیا، یا اس کی زمین تھی تو اس کا خراج ادا کر دیا، پھر انہیں بیچ ڈالا، تو ان کا ثمن اصل نصاب کے ساتھ ضم کیا جائے گا۔
صاحبین کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ نصوص زکوٰۃ کا ظاہر سال کی شرط سے خالی ہے۔

نیز اس میں معنی تبعیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہٰذا یہ ثمن اصل کے ساتھ ضم ہوگا، اور اس پر دلیل علوفہ اونٹوں، خدمتگار غلام، عشر ادا کردہ غلہ، خراج ادا کردہ زمین کا ثمن ہے کہ یہ اصل کے ساتھ ضم ہوتا ہے،
ابو حنیفہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے عموم کو اپنی دلیل بناتے ہیں کہ:
لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول۔

کسی مال میں زکاۃ واجب نہیں حتی کہ اس پر سال گذر جائے۔
اس حدیث میں مال مال کے درمیان کوئی فرق نہیں بیان کیا گیا۔ الایہ کہ وہ مستفاد جو سائمہ اونٹوں کا ثمن نہیں ہے، دلیل کی بنا پر مخصوص ہے۔ (کہ وہ اصل کے ساتھ ضم ہوتا ہے) تو ثمن اصل عموم پر باقی رہا (یعنی سال گذرنے سے پہلے اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ) یہ ثمن حدیث مشہور کی بنا پر عمومات زکوٰۃ سے مخصوص ہے، آپ نے فرمایا
لا ثنی فی الصدقۃ۔

زکوٰۃ دو مرتبہ نہ لی جائے۔
ہاں اگر مالک، سال اور مال صورۃً اور معنیً مختلف ہو گئے تو اس کی زکوٰۃ لینا اس حدیث سے مخصوص ہوگا۔ اور یہاں مذکورہ صورت میں نہ تو مالک بدلا اور نہ ہی سال مختلف ہوا۔ اور یہ بالکل واضح ہے، ایسے ہی مال بھی من حیث المعنی مختلف نہیں ہوا، کیونکہ ثمن، سائمہ اونٹوں کا بدل ہے، اور کسی شی کا بدل اس کے قائم مقام ہوتا ہے، گویا کہ وہی ہوتا ہے۔ لہٰذا معنیً سائمہ اونٹ بھی باقی ہیں۔ (تو حدیث مذکور کی بنا پر ان کی دوبارہ زکوٰۃ نہ لی جائے گی)۔
اور صاحبین نے معنی تبعیت کے اعتبار کا جو کہا ہے، یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے۔ لہٰذا باطل ہے، علاوہ ازیں تبعیت کا اعتبار اگر موجب ضمّ ہے تو (ثمن کے بدل ہونے کی، علت کا اغلباً ضم کو حرام قرار دیتا ہے۔ اور حرمت کا قول احتیاطاً اولی ہے۔
باقی اگر سائمہ اونٹوں کی زکوٰۃ ادا کر دی، پھر انہیں علوفہ بنا لیا، پھر دراہم کے عوض بیچ دیا۔ تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ ثمن اصل کے ساتھ ضم نہیں ہوگا۔ اور صحیح یہ ہے کہ بالاجماع یہ ثمن ضمّ کیا جائے گا۔ ضمّ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ان اونٹوں کو علوفہ بنا لیا تو وصف نماء فوت ہونے کی وجہ سے وہ مال زکوٰۃ نہ رہے، تو گویا کہ پہلا عین ختم ہو گیا اور دوسرا عین وجود میں آیا، تو یہ ثمن سائمہ اونٹوں کا بدل نہ ہوا، لہٰذا اس میں تحریم ضمّ کی علت نہ پائی گئی۔ ایسے ہی دوسرے مسائل میں ثمن مال زکوٰۃ یعنی مال نامی زائد عن الحاجۃ الاصلیہ کا بدل نہیں لہٰذا ضم کرنے سے علت حرمت ضم لازم نہیں آتی۔
**مسئلہ:** اگر کسی شخص کے پاس دو نصاب ہیں، ایک زکوٰۃ ادا کردہ اونٹوں کا ثمن ہے، اور دوسرا ثمن کے علاوہ دراہم و دنانیر ہیں، اور ان دونوں میں سے ایک کا سال دوسرے سے پہلے پورا ہو جاتا ہے، پھر اسے وراثت یا ہبہ یا وصیت کے ذریعے دراہم حاصل ہوئے تو مستفاد کو ان دونوں میں سے اس نصاب کے ساتھ ملایا جائے گا، جس کا سال جلد پورا ہوگا، خواہ وہ جونسا ہو۔
اور اگر اسے وراثت یا ہبہ یا وصیت کے ذریعے تو کچھ حاصل نہیں ہوا، لیکن اس نے ر ... ب کی زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد اس میں تصرف کیا، اور اسے اس میں نفع ہوا، اور ابھی زکاۃ ادا کردہ ... کے ثمن کا سال پورا نہیں ہوا، تو یہ نفع مستفاد اس نصاب کے ساتھ ضم کیا جائے گا، جس سے حاصل ہوا، اونٹوں کے ثمن کے ساتھ نہیں، اگرچہ دوسرے نصاب کا سال پورا ہونے میں دیر ہو۔

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں مستفاد کی تبعیت دونوں نصابوں کے ساتھ مساوی ہے، للہذا مستفاد کو اس نصاب کے ساتھ ملانا راجح ہے جس کا سال جلد پورا ہوتا ہو کہ اس میں فقراء کی رعایت ہے۔ اور دوسری صورت میں مستفاد دونوں کا برابر کا تابع نہیں ہے بلکہ ایک کے ساتھ اس کی تبعیت قوی ہے۔ کیونکہ ایک سے متفرع ہونے کی وجہ سے اس کا یہ حقیقی تابع ہے۔ للہذا حقیقی تبعیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور تابع کا حکم اصل سے قطع نہیں کیا جائے گا۔

**حصہ ۲**: ان چیزوں کا بیان، جن سے سال کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے اور جن سے منقطع نہیں ہوتا۔

سال کے درمیان پورے نصاب کے ہلاک اور ختم ہو جانے سے سال منقطع ہو جائے گا، حتی کہ اسی سال میں اگر اسے اور نصاب حاصل ہو گیا تو اس کے لیے از سر نو سال شمار کیا جائے گا۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ اس پر سال گذر جائے۔" اور ہلاک شدہ نصاب پر سال پورا نہیں ہوا۔ اور مستفاد کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔ بہ خلاف اس کے کہ نصاب کا کچھ حصہ ہلاک ہو جاتا ہے، پھر اسے اتنا مال مل جاتا ہے، جس سے نصاب کامل ہو گیا (کہ سال پورا ہونے پر اس کی زکوٰۃ واجب ہے)، اس لیے کہ باقی ماندہ نصاب پر سال پورا نہیں ہوا تھا (کہ اتنے میں کچھ اور مال مل گیا جس سے نصاب کامل ہو گیا) تو سال کا سلسلہ منقطع نہ ہوا۔

**مسئلہ**: اگر سال پورا ہونے سے مال تجارت کو مال تجارت سے بدل لیا اور وہ دونوں سامان کی قبیل سے ہیں، تو اس سے سال کا حکم باطل نہیں ہوگا، خواہ ہمجنس کے ساتھ بدلے یا خلاف جنس کے ساتھ۔ اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اموال تجارت میں وجوب زکوٰۃ مال کے معنی اور حقیقت یعنی مالیت اور قیمت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ تو سال مال کے معنی اور مالیت پر منعقد ہوا، اور مالیت باقی رہی، مال بدلنے سے ختم نہیں ہوئی اور ——— ہمارے نزدیک دراہم و دنانیر کا بھی یہی حکم ہے کہ سال کے درمیان پہلے سے موجود دراہم و دنانیر کو بیچ کر دوسرے لے لیتا ہے تو سال پورا ہونے پر زکوٰۃ واجب ہوگی، خواہ ہمجنس کے ساتھ بیچے یا خلاف جنس کے ساتھ، مثلاً دراہم کو دراہم کے عوض بیچا اور دنانیر کو دنانیر کے عوض، یا دراہم کو دنانیر کے عوض بیچا اور دنانیر کو دراہم کے عوض ——— شافعی فرماتے ہیں کہ سال کا حکم منقطع ہو جائے گا، تو ان کے قول کے مطابق صرافوں کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، کیونکہ ان کا مال تو گھڑی گھڑی میں بدلتا رہتا ہے ——— شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں حقیقۃً مختلف عین ہیں، للہذا ان میں سے ایک، دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوگا، چنانچہ ان میں سے ایک پر منعقد ہونے والا سال منقطع ہو جائے گا، جیسا کہ سائمہ کو سائمہ کے عوض، ہمجنس یا خلاف جنس کے عوض بیچے۔ (کہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ دراہم و دنانیر میں بھی وجوب زکوٰۃ کا تعلق معنی اور مالیت کے ساتھ ہے عین کے ساتھ نہیں، اور مالیت و معنی استبدال کے بعد بھی باقی ہے، للہذا سال کا حکم باطل نہ ہوا، جیسا کہ سامان تجارت میں ہے ——— بہ خلاف جب کہ سائمہ کو سائمہ کے عوض بدلے۔

اس لیے کہ یہاں حکم وجوب عین کے ساتھ متعلق ہے، اور عین بدل گیا۔ لہٰذا پہلے پر منعقد ہونے والا سال باطل ہوگیا تو دوسرے کے لیے از سر نو سال شروع ہوگا۔

اگر سائمہ کو سائمہ کے عوض خلاف جنس کے ساتھ بدلا، بایں طور کہ اونٹوں کو گایوں کے عوض یا گایوں کو بکریوں کے عوض بیچا تو بالاجماع سال کا حکم منقطع ہوجائے گا — اور اگر ہم جنس کے ساتھ بدلا، بایں طور کہ اونٹوں کو اونٹوں کے عوض، یا گایوں کو گایوں کے عوض یا بکریوں کو بکریوں کے عوض بیچا، تو ہمارے اصحابِ ثلاثہ کے قول میں اس کا حکم بھی ایسا ہی ہے کہ سال منقطع ہوجائے گا۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ منقطع نہیں ہوگا — زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جنس ایک ہے لہٰذا ان کی مالیت متحد ہوگی، تو سال منقطع نہ ہوگا، جیساکہ دراہم کو دراہم کے عوض بیچے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سوائم میں وجوب زکوٰۃ کا تعلق عین کے ساتھ ہوتا ہے، معنی اور مالیت کے ساتھ نہیں، ذرا دیکھیے ایک شخص کے پاس پانچ دبلے پتلے اور لاغر اونٹ ہیں، جن کی مالیت دوسو درہم کے مساوی نہیں، لیکن ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ تو معلوم ہوا کہ سوائم میں وجوب کا تعلق عین سے ہے، اور عین مختلف ہوگیا، لہٰذا سال کا حکم بھی مختلف ہوجائے گا۔ ایسے ہی اگر سائمہ کو دراہم یا دنانیر یا سامان کے عوض بیچا اور اس سامان میں تجارت کی نیت ہے، تو بالاتفاق پہلے سال کا حکم باطل ہوجائے گا، کیونکہ دونوں مالوں میں وجوب کا تعلق مختلف چیزوں سے ہے، کہ ایک میں وجوب کا تعلق عین سے ہے اور دوسرے میں معنی سے۔

**زکوٰۃ میں حیلہ کا حکم** اگر کوئی شخص وجوب زکوٰۃ سے بچنے کیلئے مذکورہ بالا صورتوں میں سے کوئی صورت بطور حیلہ اختیار کرتا ہے، تو کیا یہ اس کے لیے مکروہ ہے؟ — محمد فرماتے ہیں کہ مکروہ ہے — اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مکروہ نہیں۔ اور اس اختلاف کا منشا وجوب شفعہ کو روکنے کے لیے حیلہ کرنے میں اختلاف ہے — اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ وجوب زکوٰۃ کے بعد اسقاطِ زکوٰۃ کے لیے حیلہ کرنا مکروہ ہے جیساکہ وجوب شفعہ کے بعد اسقاطِ شفعہ کیلئے حیلہ کرنا مکروہ ہے۔

**شرط نمبر ۵** - نصاب ہے۔ نصاب سے متعلق گفتگو کے چند اہم پہلو یہ ہیں۔

۱- نصاب وجوب زکوٰۃ کی شرط ہے ۲- اس شرط کے اعتبار کی کیفیت ۳- مقدار نصاب ۴- صفت مقدار ۵- نصاب میں مقدار واجب ۶- صفت مقدار۔

اب ترتیب وار ان موضوعات کا بیان کیا جاتا ہے۔

**شرط نمبر ۱**- کمال نصاب وجوب زکوٰۃ کی شرط ہے، چنانچہ نصاب سے کم مال میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی، کیونکہ زکوٰۃ غنی پر واجب ہوتی ہے اور غنا صرف اس مال سے حاصل ہوتا ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہو۔ اور جو مال نصاب سے کم ہو، وہ حاجت اصلی سے زائد نہیں ہوتا — لہٰذا اس انسان غنی نہیں بنتا۔

نیز زکوٰۃ نعمت مال کے شکرانہ میں واجب ہوئی ہے، اور نصاب سے کم مال ایسی نعمت

ہے جس سے مال کا شکرانہ واجب نہیں ہوتا بلکہ نعمت بدن کا شکر ادا کرنا ہی اس کا شکرانہ ہے کیونکہ اتنا مال نعمت بدن کے توابع سے ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

۲۔ کمالِ نصاب کی شرط کا سال کے اول اور آخر میں پایا جانا ضروری ہے، درمیانِ سال ضروری نہیں۔ چنانچہ اگر سال کے درمیان نصاب کم ہوگیا۔ پھر آخر سال میں کامل ہوگیا تو زکوٰۃ واجب ہوگی خواہ یہ نصاب سوائم کا ہو، یا سونا چاندی کا یا مالِ تجارت کا یہ ہمارے اصحابِ ثلاثہ کا قول ہے۔

زفرؒ فرماتے ہیں کہ سال کے اول سے آخر تک کمالِ نصاب وجوب زکوٰۃ کے لیے شرط ہے۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ مگر شافعیؒ کے نزدیک مالِ تجارت اس سے مستثنیٰ ہے۔ مالِ تجارت میں سال کے آخر میں کمالِ نصاب ضروری ہے، سال کے اول اور درمیان نہیں۔ چنانچہ اگر سال کے اول میں مالِ تجارت کی قیمت سو دراہم تھی، پھر سال کے آخر میں اس کی قیمت دو سو دراہم ہوگئی تو شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہوگی۔

زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نصاب پر سال کا گذرنا اس میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے شرط ہے۔ چونکہ سال کے درمیان نصاب نہیں پایا گیا، تو اس پر سال گذرنے کی کوئی صورت نہیں اور اسی لیے اگر سال کے درمیان بالکل ختم ہو جائے تو سال کا حکم منقطع ہو جاتا ہے اور اسی طرح اگر نصاب سائمہ ہو، اور درمیانِ سال اسے علوفہ بنا دیا جائے تو سال کا حکم باطل ہو جائے گا۔

شافعی کے بھی یہی دلائل ہیں، مگر وہ فرماتے ہیں کہ " میں نے مالِ تجارت میں ایک ضرورت کی بناء پر یہ قیاس ترک کر دیا۔ وہ ضرورت یہ ہے کہ نصابِ تجارت قیمت سے کامل ہوتا ہے، اور قیمت ہر گھڑی میں گھٹتی بڑھتی رہتی ہے، کیونکہ طلب و رسد میں کمی بیشی کی وجہ سے بھاؤ بدلتا رہتا ہے۔ لہٰذا تاجر پر ہر روز اپنے مال کی قیمت کا حساب رکھنا گراں اور باعث مشقت ہے۔ تو اس ضرورت کی وجہ سے وجوب زکوٰۃ کے وقت یعنی سال کے آخر میں نصاب کامل ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور یہ ضرورت سائمہ میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ سائمہ کا نصاب قیمت کے اعتبار سے کامل نہیں ہوتا بلکہ عین کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کمالِ نصاب وجوب زکوٰۃ کی شرط ہے، تو اس شرط کا سال کے اول و آخر میں پایا جانا ضروری ہے، اس کے علاوہ نہیں۔ اس لیے کہ اول سال انعقادِ سبب کا وقت ہے اور آخر سال ثبوتِ حکم کا وقت ہے۔ باقی وسطِ سال نہ تو انعقادِ سبب کا وقت ہے اور نہ ثبوتِ حکم کا۔ لہٰذا وسط میں کمالِ نصاب کا اعتبار کرنا کوئی ضروری نہیں۔ مگر کچھ نصاب باقی رہنا ضروری ہے، جس پر سال شروع ہوا تھا۔ تاکہ بعد میں مستفاد ہونے والا مال اس کے ساتھ ضم ہو سکے۔ اور جب پورا نصاب ہی ختم ہو جائے تو پھر ضم کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ لہٰذا اس کے لیے از سرِ نو سال شمار کیا جائے گا۔

بہ خلاف جب کہ سائمہ کو علوفہ بنا لیا۔ کیونکہ اس صورت میں علوفہ مالِ زکوٰۃ ہی نہ رہا تو گویا سرے سے نصاب ہی ختم ہوگیا۔

اور شافعی نے جو مشقت کا لحاظ کرنے کا ذکر کیا ہے، یہ وجہ سال کے درمیان کمال نصاب کی شرط ساقط کرنے کے مناسب ہے، سال کے اول میں نہیں۔ کیونکہ آغاز سال میں مال کی قیمت کا حساب لگانے میں کوئی مشقت نہیں، تاکہ سال کے انعقاد کا علم ہو جائے۔ اور اسی طرح سال کے آخر میں قیمت کا حساب کرنے میں بھی کوئی مشقت نہیں تاکہ مال میں وجوب زکوٰۃ کا پتہ چل سکے۔ واللہ اعلم۔
باقی مقدار نصاب اور صفت مقدار نصاب میں مقدار واجب اور صفت مقدار کی معرفت تبھی ممکن ہے، جب کہ اموال زکوٰۃ کی معرفت ہو۔ تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اس کا بیان کرتے ہیں۔

**تفصیل نصاب زکوٰۃ** اموال زکوٰۃ کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ اثمان مطلقہ یعنی سونا چاندی۔ ۲۔ اموال تجارت، یعنی وہ سامان جو تجارت کی غرض سے مہیا کیا گیا ہو ۳۔ سوائم۔
اب ان میں سے ہر ایک کے نصاب کی مقدار اور صفت مقدار، اور ہر نصاب میں واجب شدہ زکوٰۃ کی مقدار اور صفت مقدار۔ اسی طرح سوائم اور اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا کسے اختیار ہے؟ کا چند ذیلی فصول میں ذکر کرتے ہیں۔

---

## فصل
# اثمان مطلقہ کی زکوٰۃ

اثمان مطلقہ سونا چاندی ہیں۔ ان کی مقدار نصاب کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں چند صورتیں ہیں
۱۔ کسی شخص کے پاس صرف چاندی ہے ۲۔ صرف سونا ہے، ۳۔ سونا اور چاندی دونوں ہیں۔

**چاندی کا نصاب** تو اگر کسی شخص کے پاس صرف چاندی ہو تو اس میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی یہاں تک کہ "وزن سبعہ" کے لحاظ سے اس کا وزن دو سو درہم ہو جائے پھر دو سو درہم میں پانچ درہم زکاۃ واجب ہوتی ہے۔
دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرۃ عمرو بن حزم نے نام "کتاب الصدقات" میں یہ ذکر فرمایا:
الفضۃ لیس فیہا صدقۃ حتی تبلغ مائتی درھم فاذا بلغت مائتین ففیہا خمسۃ دراھم۔
چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ" دو سو درہم ہو جائے، جب اس کی مقدار دو سو درہم ہو جائے تو اس میں پانچ درہم واجب ہیں۔
نیز روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن بھیجتے ہوئے فرمایا:
لیس فیما دون مائتین من الورق شیٔ وفی مائتین خمسۃ۔

دوسو سے کم چاندی میں کچھ نہیں، اور دوسو میں پانچ ہیں۔

اور دراہم میں وزن کا اعتبار ہے، عدد کا نہیں، اس لیے کہ درہم نام ہے "موزون" کا۔ اس سے مراد ایک خاص مقدار موزون ہے، جس کا دوانیق (دانگ) اور حبات (دانے) کے ساتھ وزن کیا گیا ہو ـــــ چنانچہ اگر کسی صورت میں دراہم کا وزن (وزن سبعہ کے لحاظ سے) دوسو درہم سے کم ہے اور تعداد دوسو ہے۔ یا ان کی قیمت عمدگی اور بناوٹ کی وجہ سے (وزن سبعہ والے) دوسو درہم کے مساوی ہے تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ وزن سبعہ کا مطلب یہ ہے کہ دس دراہم کا وزن سبعۃ مثاقیل یعنی سات مثقال ہو۔ تو دوسو دراہم کا وزن ایک سو چالیس مثقال ہوگا۔

ہم وزنِ سبعہ کا اس لیے اعتبار کرتے ہیں کہ زمانہ اسلام میں ڈھالے ہوئے دراہم کے لیے اس وزن پر سب کا اجماع ہوا۔ تفصیل یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں کچھ دراہم بہت بھاری ہوتے تھے اور کچھ بہت ہلکے۔ پھر زمانہ اسلام میں جب دراہم ڈھالنے کی ضرورت پیش آئی تو انہوں نے ایک بھاری درہم اور ایک ہلکا درہم لیا، اور ان دونوں کو ملاکر (برابر کے) دو درہم بنائے۔ تو یہ وزن سبعہ والے دو درہم بنے پھر امت کا اسی وزن کو اپنانے پر اجماع ہوگیا۔

مسئلہ: اگر نصاب میں دوسو کے وزن سے معمولی سی کمی ہو جو ان دو وزنوں کے درمیان داخل ہو، ہمارے اصحاب فرماتے ہیں کہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ کیونکہ کمال نصاب میں شک پیدا ہو گیا، تو شک کی موجودگی میں ہم نصاب کامل ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: اگر چاندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، تو ہمارے نزدیک اگر ہر ایک کا حصہ مقدار نصاب کو پہنچتا ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی، ورنہ نہیں اور جن چیزوں کا حالت انفراد میں اعتبار کیا جاتا ہے، ان کا حالت شرکت میں بھی اعتبار ہوگا ـــــ اور شافعیؒ کے نزدیک (بہر صورت) زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

انشاء اللہ یہ مسئلہ ہم سوائم میں ذکر کریں گے۔

---

## فصل

# چاندی کیسی ہونی چاہیئے؟

نصاب فضہ کی صفت کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ چاندی کے نصاب میں اس کے چاندی ہونے کے علاوہ کسی صفت زائد کا اعتبار نہیں ہے۔ چنانچہ چاندی میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے خواہ وہ ڈھالے ہوئے دراہم کی شکل میں ہو یا ڈلی، ٹکڑا، زیور یا تلوار، پٹکا، لگام، کاٹھی کے آرائشی سامان یا مصاحف میں آرائشی تاروں یا یا برتنوں وغیرہ کی صورت میں جب کہ وہ پگھلانے سے الگ ہو کر دوسو درہم کے وزن کو پہنچتی ہو

اور خواہ وہ تجارت کے لیے رکھی ہوئی ہو یا خرچ کے لیے یا آرائش کے لیے یا کچھ بھی نیت نہ ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، مگر عورتوں کے زیور کے بارے میں، جبکہ وہ پہننے کے لیے ہو، جو کہ مباح ہے یا ثواب حاصل کرنے کے لیے بطور عاریہ دینے کے لیے رکھا ہوا ہو، تو ان کے اس بارے میں دو قول ہیں (ایک قول حنفیہ کی طرح ہے) اور ایک قول میں زیور میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔ (اور یہی قول ان کے ہاں مفتیٰ بہ ہے) ابن عمر اور عائشہ رضی اللہ عنہما سے بھی یہی مروی ہے۔ ان کی حجت یہ حدیث ہے:

لَا زَكَاةَ فِي الْحُلِيِّ۔

زیور میں کچھ زکاۃ نہیں۔

اور ابن عمر سے ان کا قول منقول ہے۔

زَكَاةُ الْحُلِيِّ إِعَارَتُهُ۔

زیور کا اعارہ اس کی زکوٰۃ ہے۔

نیز اس لیے کہ زیور ایک مباح صورت میں استعمال ہونے والا مال ہے، لہٰذا عام استعمال اور کام کاج کے کپڑوں کی طرح یہ نصاب زکوٰۃ نہیں ہوگا۔ بہ خلاف مردوں کے زیور کے، کہ وہ ناجائز اور ممنوع راہ میں استعمال ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر طریق استعمال مباح ہے تو وہ شریعت میں معتبر ہے اور جب طریق استعمال ممنوع اور حرام ہو تو وہ شرع کی نگاہ میں ساقط الاعتبار ہے۔

تو وہ عدم کے ساتھ لاحق ہوگا (گویا وہ ہے ہی نہیں اور شریعت اسے استعمال شمار ہی نہیں کرتی۔ کہ اس پر استعمال کا حکم مرتب ہو) اس کی نظیر دوا پینے کی وجہ سے عقل نہ رہنا'' اور رر نشہ کے سبب عقل نہ رہنا'' ہے، کہ شریعت نے پہلی صورت کا اعتبار کیا ہے (کہ اسے معذور قرار دیا ہے) اور دوسری صورت شریعت میں ساقط الاعتبار ہے (چنانچہ وہ معذور نہ ہوگا)، عورتوں اور مردوں کا زیور بھی اسی طرح ہے۔

ہماری دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

والذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم۔

'' جو لوگ سونا اور چاندی کا خزانہ کرتے ہیں اور اسے اللہ کے راستہ میں خرچ نہیں کرتے ہیں، انہیں المناک عذاب کی خبر دے دیجئے۔''

اللہ تعالیٰ نے سونے اور چاندی کا خزانہ کرنے اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرنے پر وعید شدید فرمائی۔ اس میں زیور اور غیر زیور کا کوئی فرق نہیں کیا گیا، اور ہر وہ مال جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو وہ کنز اور خزانہ ہے، جیسا کہ ہم نے حدیث روایت کی۔ لہٰذا زیور کی زکوٰۃ ادا نہ کرنے والا خزانہ کرنے والا ہے پس اس وعید کے تحت داخل ہے۔ اور وعید ترک واجب پر ہی ہوا

کرتی ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

ادّوا زکاۃ اموالکم طیبۃ بہا انفسکم۔

اپنے اموال کی زکاۃ خوشدلی سے ادا کرو۔

نیز زیور ایسا مال ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہے، اس لیے کہ اس کا آرائش و زیبائش کے لیے مہیا کرنا ہی حاجت اصلی سے زائد ہونے کی دلیل ہے۔ لہٰذا فراغی و خوشحالی حاصل ہونے کے سبب یہ نعمت مال ہے، تو اس میں سے کچھ حصہ فقراء کے لیے نکال کر اس کا شکرانہ واجب ہے رہی حدیث، تو بعض ماہرین حدیث نے کہا ہے کہ زیور میں زکوٰۃ کے وجوب و عدم وجوب کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کے ساتھ کوئی حدیث مروی نہیں۔

اور ابن عمرؓ سے روایت کردہ حدیث انہی سے روایت شدہ دوسری حدیث کے معارض ہے کہ "انہوں نے بیٹیوں اور بیویوں کے زیور کی زکاۃ دی"

علاوہ ازیں یہ مسئلہ صحابہ میں مختلف فیہ رہا، لہٰذا بعض کا قول بعض پر حجت نہیں بن سکتا۔ نیز زیور کے اعارہ کو زکوٰۃ کہنا زکوٰۃ شرعی کے وجوب کے منافی نہیں ہے، جب کہ وجوب کی دلیل موجود ہو۔ اور یہ بیان کر چکے ہیں۔

**چاندی میں کھوٹ ملا ہوا ہو تو کیا حکم ہے؟** گذشتہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب کہ دراہم خالص چاندی کے ہوں، لیکن اگر ان میں کھوٹ ملا ہوا ہے۔

تو دو صورتیں ہیں ۱۔ اگر چاندی غالب ہے تو بھی اس کا یہی حکم مذکور ہو گا، کیونکہ کھوٹ ان میں مغلوب اور فنا شدہ ہے حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے یونہی روایت کیا ہے کہ جیاد (کھرے دراہم) زیوف (کھوٹے دراہم)، نبہرجہ (تجار کے ہاں ناقابل قبول دراہم)، مکحلہ (سرمہ ملے دراہم)، اور مزیفہ (کھوٹے) دراہم میں زکوٰۃ واجب ہے، کیونکہ ان تمام میں چاندی غالب ہوتی ہے اور جس کی چاندی کھوٹ پر غالب ہو، اس کے لیے مطلقاً درہم کا نام بولا جا سکتا ہے اور شریعت نے درہم کے مسمیٰ میں زکوٰۃ واجب کی ہے۔

۲۔ اور اگر کھوٹ غالب ہے اور چاندی مغلوب ہے تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں ۱۔ اگر وہ دراہم رواج یافتہ اثمان ہیں یا انہیں تجارت کے لیے رکھا ہوا ہے تو ان کی قیمت کا اعتبار ہو گا۔ اگر ان کی قیمت واجب الزکوٰۃ دراہم میں سے ادنیٰ (وہ دراہم جن میں چاندی غالب ہے) کے لحاظ سے دو سو درہم کو پہنچ جائے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہے ورنہ نہیں ۲۔ اور اگر نہ تو وہ رواج یافتہ اثمان ہیں اور نہ تجارتی ہیں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ مگر یہ کہ ان میں اتنی چاندی ہو جو دو سو درہم کے وزن کو پہنچ جائے، بایں طور کہ وہ بڑے ہوں۔ کیونکہ پیتل میں تجارت کی نیت کے بغیر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور چاندی میں نیت تجارت شرط نہیں۔ تو جب انہیں تجارت کے لیے رکھا ہوا ہو تو ہم نے سامان تجارت کی طرح قیمت کا اعتبار کیا، اور جب نہ تجارت کے لیے

ہوں اور نہ رواج یافتہ ثمن، تو پھر ہم نے ان میں موجود چاندی کا اعتبار کیا۔ حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے یونہی روایت کیا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس فلوس (ایک سکّے کا نام، پیسے) ہیں یا پیسے یا پیتل کے دراہم ہیں یا ایسے پالش شدہ دراہم ہیں کہ چاندی اُن سے جدا نہیں ہوتی اگر وہ تجارت کے لیے ہیں تو ان کی قیمت کا اعتبار ہو گا۔ اگر ان کی قیمت غالب الفضّۃ دراہم کے لحاظ سے دو سو درہم کو پہنچتی ہے تو ان میں زکاۃ واجب ہے۔ اور اگر تجارت کے لیے نہیں ہیں تو ان میں زکاۃ واجب نہیں، کیونکہ پیتل وغیرہ جب تک تجارتی نہ ہوں، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

اسی بنا پر "غطارفہ" نامی دراہم جو کہ قدیم زمانہ میں ہمارے دیار میں رائج تھے، کے بارے میں متقدمین مشائخ ماوراء النہر کا یہ جواب تھا کہ "اگر وہ رواج یافتہ اثمان ہیں تو ادنیٰ دراہم یعنی غالب الفضۃ کے لحاظ سے ان کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر وہ رواج یافتہ اثمان تو نہیں لیکن سامان تجارت ہیں تو بھی انکی قیمت کا اعتبار ہو گا، اور اگر تجارتی بھی نہیں تو ان میں موجود چاندی کے بقدر زکوٰۃ واجب ہو گی اگر وہ نصاب کے برابر ہو۔ یا اس کے پاس موجود مال تجارت کے ساتھ ضم کر کے زکوٰۃ واجب ہو گی۔"

الشیخ الامام محمد بن الفضلؒ البخاری ہر دو سو میں وجوب زکوٰۃ کا فتویٰ دیتے تھے، کہ ان میں ربع العشر ($\frac{1}{40}$) واجب ہے، جو عدد کے لحاظ سے پانچ بنتا ہے۔ اور وہ کہتے تھے کہ ہماری سوسائٹی میں یہ اہم تر نقود ہیں اور ان کا وہی مقام ہے جو اُن کی سوسائٹی میں چاندی کا تھا۔ اور ہم اپنے نقود کو خوب پہچانتے ہیں" اور یہی امام حلوانیؒ اور سرخسیؒ کا مختار ہے۔ لیکن سلف کا قول صحیح تر ہے، ان وجوہ کی بنا پر جو ہم نے ذکر کیں۔

**چاندی کے نصاب پر زیادت کا حکم** | اگر نصاب چاندی پر کچھ بڑھ جائے تو زیادت میں کچھ واجب نہیں ہوتا، یہاں تک کہ زیادت چالیس درہم کے وزن کو پہنچ جائے تو ابو حنیفہؒ کے قول میں ایک درہم واجب ہو گا۔ اور اسی کے مطابق ہمیشہ ہر چالیس میں ایک درہم واجب ہو گا۔

ابو یوسفؒ، محمدؒ اور شافعیؒ کے قول میں زیادت میں اس کے حساب سے زکاۃ واجب ہوتی ہے، خواہ زیادت قلیل ہو یا کثیر۔ چنانچہ اگر زیادت ایک درہم ہے تو درہم کا $\frac{1}{40}$ واں جزء زکوٰۃ میں واجب ہے۔

اس مسئلہ میں صحابہ میں بھی اختلاف رہا۔ حضرت عمرؓ سے ابو حنیفہؒ کے قول کی مثل روایت ہے اور علی و ابن عمرؓ سے دوسرے قول کی طرح روایت ہے —— اور سوائم میں کوئی اختلاف نہیں کہ ان کے نصاب پر زیادت میں کچھ واجب نہیں ہوتا، حتی کہ زیادت نصاب کو پہنچ جائے۔

ان کی حجت یہ روایت ہے جو عن علیؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

وما زاد علی المائتین فبحساب ذلك:

دوسو پر جو زیادہ ہو تو اس کے حساب سے" یہ اس باب میں نص ہے۔

نیز اس لیے کہ نصاب کی شرط قیاس سے ہٹ کر ہے کیونکہ وجوب زکوٰۃ نعمت مال کے شکرانہ کے طور پر ہے۔ اور نعمت کا مفہوم قلیل و کثیر تمام مال میں پایا جاتا ہے، ہمیں اس شرط کا علم صرف نص سے ہوا ہے اور نص اصل نصاب میں وارد ہوئی ہے۔ (لہٰذا اسی میں منحصر ہوگی)، اور زیادت علی النصاب کا معاملہ اصل قیاس کے مطابق ہوگا۔ مگر سوائم میں زیادت کا اعتبار نہیں، جب تک نصاب کو نہ پہنچ جائے، تاکہ شرکت کا ضرر نہ پہنچے، کیونکہ اعیان میں شرکت عیب ہے۔ اور یہ وجہ دوسری زیادات میں نہیں پائی جاتی۔

ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کی کتاب میں فرمایا:

فاذا بلغت مائتین ففیها خمسة دراهم وفی كل اربعین درهم ولیس فیما دون الاربعین صدقة:

"جب دراہم دوسو ہو جائیں تو ان میں پانچ درہم واجب ہیں، اور ہر چالیس میں ایک درہم ہے۔ اور چالیس سے کم میں صدقہ نہیں۔"

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے حضرۃ معاذؓ کو جب یمن روانہ کیا تو فرمایا:

لا تاخذ من الكسور شيئا فاذا كان الورق مائتی درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تاخذ مما زاد شيئا حتى يبلغ اربعين درهما فتاخذ منها درهما۔

"کسور سے کچھ نہ لینا، پھر جب چاندی دوسو درہم ہو جائے تو ان سے پانچ درہم لے لینا، اور زیادت سے کچھ نہ لینا حتیٰ کہ وہ چالیس درہم ہو جائیں۔ پھر ان سے ایک درہم لے لینا۔"

نیز اصل یہ ہے کہ ہر نصاب کے بعد "عفو" ہے (یعنی زیادت معاف ہے) اور اس سے مقصود ارباب اموال کی رعایت ہے، جیسا کہ سوائم میں ہے۔

نیز کسور کا اعتبار کرنے میں حرج واقع ہوتا ہے، اور شریعت نے حرج کو ختم کیا ہے۔ باقی حضرت علیؓ کی پیش کردہ حدیث، تو ثقات میں سے کسی نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا۔ بلکہ انہوں نے شک کا اظہار کیا ہے کہ "وما زاد علی المائتین فبحساب ذلك" نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حجت ہو، یا حضرت علیؓ کا قول ہے کہ پھر حجت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں صحابہ میں اختلاف رہا، تو بعض کے قول کو بعض کے خلاف بطور حجت پیش نہیں کر سکتے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ یہ روایت ہماری بیان کردہ روایت کے معارض نہیں بن سکتی۔ اور جو انہوں نے نعمت کے شکرانہ کا ذکر کیا ہے، تو اس کا جواب گذشتہ اوراق میں گذر گیا کہ نعمت کا مفہوم فراخی و خوشحالی ہے اور وہ نصاب سے کم مال سے حاصل نہیں ہوتی۔ پھر یہ قیاس سوائم سے بھی باطل ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے۔ لہٰذا باطل ہے۔ واللہ اعلم۔

---

## فصل: سونے کا نصاب

چاندی کے نصاب میں مقدار واجب ربع العشر (1/40) ہے۔ یہ دو سو میں سے پانچ بنتے ہیں۔ اس کی دلیل وہ احادیث ہیں جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ (اس میں قیاس وعقل کو دخل نہیں) کیونکہ مقادیر کا علم صرف شریعت کے بتلانے سے ہوتا ہے۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ھاتوا ربع عشور اموالکم وخمسة من المائتین ربع عشرھا

"اپنے اموال کا چالیسواں حصہ لاؤ، اور دو سو سے پانچ اس کا چالیسواں حصہ ہے۔

باقی صدقہ الواجب کو ہم ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

گذشتہ تفصیل صرف چاندی کے نصاب کے بارے میں تھی، اور اگر کسی کے پاس صرف سونا ہے تو اس میں کچھ واجب نہیں یہاں تک کہ وہ بیس مثقال ہو جائے۔ اور جب اس کی مقدار بیس مثقال ہو جائے تو اس میں نصف مثقال (½) زکوٰۃ واجب ہے۔

دلیل یہ ہے کہ حضرۃ عمرو بن حزم کی حدیث میں یہ مروی ہے۔

والذھب مالم یبلغ قیمته مائتی درھم فلا صدقة فیه فاذا بلغ قیمته مائتی درھم ففیه ربع العشر۔

"سونے کی قیمت جب تک دو سو درہم نہ ہو جائے، اس میں زکوٰۃ واجب نہیں، اور جب اس کی قیمت دو سو درہم ہو جائے تو اس میں چالیسواں حصہ واجب ہے۔"

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک دینار کی قیمت دس درہم ہوتی تھی (ایک دینار ایک مثقال کا ہوتا ہے)۔

نیز مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرۃ علیؓ سے فرمایا:

لیس علیك فی الذھب زکاة مالم یبلغ عشرین مثقالاً فاذا بلغ عشرین مثقالاً ففیه نصف مثقال۔

تجھ پر سونے میں زکاۃ واجب نہیں، جب تک بیس۲۰ مثقال نہ ہو جائے، پس جب بیس۲۰ مثقال ہو جائے تو اس میں نصف مثقال (½) واجب ہے۔

**مسئلہ:** سونا خواہ ایک شخص کی ملکیت ہو یا دو آدمیوں میں مشترک ہو۔ جب تک ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر نہ ہوگا، ہمارے نزدیک ان میں سے کسی پر زکوٰۃ واجب نہیں۔

اور شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے۔ مسئلہ کی تفصیل نصاب سوائم کے ذیل میں آئے گی انشاءاللہ تعالیٰ۔

---

فصل

# سونا کیسا ہونا چاہیئے؟

نصاب ذھب کی صفت کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ سونے کے نصاب میں بھی اس کا صرف "سونا" ہونا کافی ہے۔اس میں کسی زائد صفت کا اعتبار نہیں۔چنانچہ سونے میں زکوٰۃ واجب ہے خواہ وہ سکہ ہو یا ٹکڑا یا کسی شکل میں ڈھالا ہوا یا زیور۔ (یہ حنفیہ کے نزدیک ہے)۔
اور شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق جن زیورات کا استعمال مباح ہے، وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔اور صحیح ہمارا قول ہے۔اس لیے کہ حق تعالیٰ کا یہ فرمان۔
والذین یکنزون الذھب والفضۃ" الایۃ۔
اور عمرو بن حزم کی کتاب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اور حضرت علیؓ کی حدیث مطلقاً سونے میں وجوب کا تقاضا کرتے ہیں۔
اور جن دنانیر پر سونا غالب ہو مثلاً محمودیۃ، صوریۃ وغیرہ، ان کا اور خالص سونے کا حکم ایک ہی ہے، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔
باقی "ھردیۃ اور مردیۃ" دنانیر اور جن پر سونا غالب نہ ہو، اگر وہ رواج یافتہ اثمان ہیں یا تجارتی ہیں تو ان کی قیمت کا اعتبار ہوگا، ورنہ ان میں موجود سونا اور چاندی کی مقدار کا وزن کیا جائے گا بشرطیکہ وہ پگھلانے سے جدا ہو جائیں۔
مسئلہ: اگر سونے کے نصاب پر کچھ سونا زیادہ ہو جائے تو زیادت میں کچھ واجب نہیں یہاں تک کہ زیادت چار مثقال ہو جائے تو اس میں دو قیراط واجب ہوں گے،" وھذا عند ابی حنیفہؒ" اور ابو یوسف، محمد اور شافعی کے نزدیک زیادت میں اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ اگرچہ زیادت قلیل ہو۔
مسئلہ کی تفصیل گذر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

---

فصل

# سونے کے نصاب میں کتنی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے؟

سونے کے نصاب میں مقدار واجب "ربع العشر" (۱/۴۰) ہے، اس کی دلیل عمرو بن حزم اور علی کی حدیث ہے، کیونکہ بیس مثقال میں سے نصف مثقال ربع العشر ہے رہا واجب کی صفت کا بیان، تو اس کا ہم ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

## کسی کے پاس سونا چاندی دونوں ہوں تو اس کا حکم

گذشتہ تفصیل صرف چاندی اور صرف سونے کے نصاب کے بارے میں تھی۔ اور اگر کسی شخص کے پاس سونا اور چاندی دونوں ہیں اور دونوں میں سے کسی کا نصاب کامل نہیں مثلاً دس مثقال اور سو درہم ہیں تو ہمارے نزدیک تکمیل نصاب کے لیے ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا۔ اور شافعی کے نزدیک ضم نہیں ہوگا بلکہ ہر ایک کے لیے علیحدہ کمالِ نصاب معتبر ہے۔

ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دو مختلف جنسیں ہیں لہٰذا تکمیل نصاب کے لیے ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا، جیسے سوائم جب مختلف اجناس کے ہوں۔

اور یہ دو مختلف عین اس لیے ہیں کہ یہ دونوں صورت اور معنی میں مختلف ہیں۔ صورت کا اختلاف تو ظاہر ہے۔ معنوی اختلاف یوں ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی باہم کمی بیشی کے ساتھ بیع کرنا جائز ہے۔ تو یہ اونٹ اور بکریوں کی طرح ہو گئے ــــ بہ خلاف مالِ تجارت کہ اس میں نصاب کی تکمیل قیمت کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ اور قیمت ایک ہی جنس ہے، دراہم یا دنانیر، تو مال زکوٰۃ ایک جنس۔ سونا یا چاندی ــــ ہوگا۔ لیکن نفس سونا اور چاندی میں زکوٰۃ عین کے لحاظ سے واجب ہوتی ہے، قیمت کے لحاظ سے نہیں۔ اسی لیے حالت انفراد میں سونا یا چاندی کے نصاب کی تکمیل قیمتاً نہیں ہوتی بلکہ وزناً ہوتی ہے، خواہ قیمت زیادہ ہو یا کم بایں طور کہ نصاب ردی اور گھٹیا ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرۃ بکیر بن عبداللہ بن الاشج سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا۔

مضت السنۃ من اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم بضم الذھب الی الفضۃ والفضۃ الی الذھب فی اخراج الزکاۃ۔

صحابہ کرام کی یہ سنت جاریہ ہے کہ زکاۃ نکالنے میں سونے کو چاندی اور چاندی کو سونے کے ساتھ ملایا جائے گا۔

نیز جس وجہ اور معنی سے ان میں زکوٰۃ واجب ہوئی ہے، اس میں یہ دونوں مال متحد ہیں، اور وہ معنی ہے "اُن کا اصل خلقت اور ثمنیت کے لحاظ سے تجارتی ہونا"، ــــ تو حکم زکوٰۃ میں بھی دونوں ایک جنس کی طرح شمار کیے جائیں گے ــــ اسی لیے مقدارِ واجب ــــ ربع العشر ــــ میں بھی دونوں متفق ہیں۔ اور مقدارِ واجب کا بالکل ایک جیسا ہونا تب ہوتا ہے جبکہ مال متحد ہو۔ اور جب مال مختلف ہو تو مقدارِ واجب بھی مختلف ہوتی ہے۔

جب دونوں مال معناً متحد ہوں تو اختلافِ صورت کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے سامان تجارت میں ہے۔ اسی لیے ان میں سے ہر ایک کا نصاب سامانِ تجارت کے ساتھ مکمل کیا جاتا ہے اور اختلاف صورت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ مثلاً کسی شخص کے پاس بیس۲۰ مثقال سے کم سونا اور دو سو درہم سے کم چاندی ہے اور اس کے پاس سامان تجارت بھی ہے اور شہر (مارکیٹ) میں دراہم اور دنانیر کا ریٹ برابر

ہے۔ تو اگر چاہے اس میں سونے کے نصاب کو مکمل کرلے اور چاہے تو چاندی کا نصاب پورا کرلے۔ اور یہ ایسا ہے، جیسے کسی کے پاس سیاہ کے ساتھ سفید دراہم ہوں (کہ دونوں کو ملایا جاتا ہے) بخلاف سوائم، اس لیے یہاں حکم کا تعلق صورت اور معنی دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، اور سوائم کی دو اجناس صورۃً اور معنیً مختلف ہوتی ہے، لہٰذا ایک کا نصاب دوسرے کے ساتھ ملا کر مکمل کرنا متعذر رہے۔

**مخلوط نصاب سے کیا ادا کیا جائے؟** سونا چاندی کو ملا کر جب زکاۃ واجب ہو جائے تو اس میں سے کیا ادا کیا جائے؟ اس میں روایت مختلف ہے۔

ابویوسفؒ ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ سو درہم سے اڑھائی درہم اور دس مثقال سونے سے چوتھائی مثقال ادا کیا جائے گا۔ اور یہ ابویوسفؒ سے بھی ایک روایت (یعنی ان کا ایک قول) ہے۔ کیونکہ یہ صورت توازن اور برابری کے زیادہ قریب ہے اور اس میں دونوں پہلوؤں کی زیادہ رعایت ہے۔ ابویوسف سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا کر قیمت لگائی جائے گی پھر ایک نوع سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی ۔ یہ صورت نصوص زکوٰۃ کے زیادہ موافق ہے۔

**نصاب کو نصاب کے ساتھ ملانے کی کیفیت** کیفیت ضم میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ سونا چاندی کو باہم باعتبار قیمت ملایا جائے گا ۔ ابویوسف و محمد فرماتے ہیں کہ ضم باعتبار اجزاء ہوگا۔ اور یہ ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت ہے، جیسا کہ نوادر ہشام میں مذکور ہے۔

ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب کہ ایک کی قیمت اس کی عمدگی اور بناوٹ کی وجہ سے اس کے وزن سے زیادہ ہو۔ مثلاً کسی شخص کے پاس سو درہم ہیں اور پانچ مثقال ہیں، جن کی قیمت سو درہم ہے۔ تو ابوحنیفہ کے نزدیک دنانیر کی اس کے خلاف جنس دراہم کے لحاظ سے قیمت لگائی جائے گی، اور انہیں دراہم کے ساتھ ضم کر دیا جائے گا۔ تو بحیثیت قیمت دراہم کا نصاب پورا ہو جائے گا۔ تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی ۔ اور صاحبین کے نزدیک ضم باعتبار اجزاء ہوتا ہے، لہٰذا نصاب کامل نہ ہوا، کیونکہ اس کے پاس چاندی کا نصاب نصف ہے اور سونے کا نصاب چوتھائی، تو اس کے پاس نصاب کی تین چوتھائیاں ہوئیں، لہٰذا کچھ واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی شخص کے پاس سو درہم اور دس مثقال سونا ہے، جس کی قیمت ۱۴۰ درہم ہے۔ تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضم باعتبار قیمت ہوتا ہے، لہٰذا اس کی قیمت ۲۴۰ درہم ہوگئی، تو اس میں ۶ درہم واجب ہوں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک ضم باعتبار اجزاء ہوتا ہے، تو اس کے پاس نصف نصاب سونے کا ہوا اور نصف نصاب چاندی کا، تو نصاب تام ہوگیا، چنانچہ ہر ایک نصف میں اس کا ربع العشر، ۴ را واجب ہوگا ۔ لیکن اگر سونا اور چاندی کا وزن اور قیمت دونوں مساوی ہوں، مثلاً سو درہم ہیں اور دس مثقال سونا ہے، جسکی قیمت سو درہم ہے یا ۱۵۰ درہم اور ۵ مثقال سونا ہے یا ۱۵ مثقال ہیں اور ۵۰ درہم ہیں، تو ان صورتوں میں ثمرہ اختلاف ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ بالاتفاق اختلافِ اصل کے مطابق ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا، ابوحنیفہ کے ہاں باعتبار قیمت

اور صاحبین کے ہاں باعتبار اجزاء اور اگر کسی کے پاس سو درہم اور پانچ مثقال سونا ہے، جس کی قیمت پچاس درہم ہے تو بالاتفاق اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ نصاب نہ تو باعتبار قیمت ضم کرنے سے پورا ہوتا ہے اور نہ باعتبار اجزاء — اور اس پر بھی سب کا اجماع ہے کہ صرف سونا یا صرف چاندی کے ہوتے ہوئے تکمیل نصاب کے لیے قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

چنانچہ اگر کسی کے پاس چاندی کا جگ ہے، جس کا وزن سو درہم ہے اور اس کی قیمت بناوٹ کی وجہ سے دو سو درہم ہے، تو اس میں باعتبار قیمت زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی — اسی طرح اگر کسی کے پاس سونے کا برتن ہیں، جس کا وزن دس مثقال ہے اور بناوٹ کی وجہ سے اس کی قیمت دو سو درہم ہے، تو اس میں بھی باعتبار قیمت زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سونا چاندی میں قیمت شرعاً ساقط الاعتبار ہے، اس لیے کہ ان سے تو تمام اشیاء کی قیمت لگائی جاتی ہے۔ ان میں تو صرف وزن ہی معتبر ہے — دیکھیے! ایک شخص کی ملکیت میں چاندی کا جگ ہے، جس کا وزن ایک ۱۵۰ سو پچاس درہم ہے اور اس کی قیمت دو سو درہم ہے۔ کہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی — اسی طرح ایک شخص سونے کے برتن کا مالک ہے، جس کا وزن دس مثقال ہے اور قیمت دو سو درہم ہے کہ، اس میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں — اگر ان میں قیمت کا اعتبار ہوتا تو ان میں زکوٰۃ واجب ہونا چاہیئے تھی۔

ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ سونا اور چاندی دو عین ہیں، جن کا ایجاب زکوٰۃ کے لیے ایک دوسرے کیساتھ ضم کرنا واجب ہے۔ تو یہ ضم عروض تجارت کی طرح باعتبار قیمت ہوگا۔

یہ اس لیے کہ کمال نصاب صرف اتحاد جنس سے ہو سکتا ہے اور اتحاد کی بجز اس کے کوئی صورت ممکن نہیں کہ صفت مالیت کا اعتبار کیا جائے نہ کہ عین کا — کیونکہ اموال اپنے اعیان کے لحاظ سے اجناس ہیں اور اپنی صفت مالیت کے اعتبار سے جنس واحد ہیں — برخلاف جگ اور برتن کی پیش کردہ نظیر کے، اس لیے کہ وہاں اس کا کسی دوسری شی کے ساتھ ملانا واجب نہیں کہ اس میں قیمت کا اعتبار کیا جائے گا — وجہ اس کی یہ ہے کہ سونا چاندی میں شرعاً قیمت اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب ان کا ایک دوسرے کے ساتھ تقابل کیا جائے۔ کیونکہ اگر ہمجنس کے ساتھ تقابل ہو رمثلاً سونے کا سونے کے ساتھ، چاندی کا چاندی کے ساتھ، اس میں جودت وصنعت کی کوئی قیمت نہیں لگائی جاتی ربلکہ وزن میں دونوں کا برابر ہونا ضروری ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

جیدھا ورديئھا سواءٌ۔

اس کا بڑھیا اور گھٹیا برابر ہیں۔

ہاں اگر سونا اور چاندی کا تقابل ہو تو جودت اور عمدگی کی قیمت ظاہر ہوتی ہے۔

دیکھیے! حقوق العباد کے سلسلہ میں اگر سونا، چاندی کی قیمت لگانے کی ضرورت پیش آئے تو

خلاف جنس کے ساتھ قیمت لگائی جاتی ہے — مثلاً کوئی شخص کنگن غصب کر لیتا ہے اور اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے اور مالک اس سے ضمان لینا پسند کرتا ہے تو غاصب کنگن کی خلاف جنس کے لحاظ سے قیمت کا ضامن ہوگا — تو حقوق اللہ میں بھی ایسا ہی ہوگا (کہ تکمیل نصاب باعتبار قیمت ہوگی) — نیز باعتبار قیمت تکمیل نصاب میں باب عبادت کے سلسلہ میں ایک طرح کی احتیاط ہے اور فقراء کی رعایت ہے، لہٰذا یہ اولیٰ اور بہتر ہے۔

پھر قیمت لگانے میں بھی ابو حنیفہ کے نزدیک فقراء کی منفعت کا اعتبار کیا جائے گا، جیسا کہ ان کی اصل ہے۔ حتیٰ کہ ان سے روایت ہے کہ اگر کسی کے پاس ۱۹۵ درہم اور ایک دینار ہے جو پانچ درہم کے مساوی ہے تو زکاۃ واجب ہوگی، اور بایں طور واجب ہوگی کہ چاندی کی سونے کے ساتھ قیمت لگائی جائے گی، ہر پانچ دراہم ایک دینار کے ہوں گے (تو کل ۴۰ دینار بنے، جن میں ایک دینار واجب ہوگا)۔

**مسئلہ:** وجوب ضم کے بارے میں گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ سونا چاندی میں سے ہر ایک کا نصاب ناقص ہو۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک کا نصاب تام ہے اور نصاب پر کچھ زائد نہیں ہے تو ضم واجب نہیں، بلکہ مناسب ہے کہ ہر ایک میں سے اس کی زکاۃ ادا کی جائے اور اگر ضم کر دیا اور تمام زکاۃ سونے سے یا چاندی سے ادا کر دی تو بھی ہمارے نزدیک کوئی مضائقہ نہیں لیکن یہ ضروری ہے کہ اس چیز کے ساتھ قیمت لگائی جائے جو مانگ اور چلن کے لحاظ سے فقراء کے لیے زیادہ نفع رساں ہو۔ ورنہ ہر ایک میں سے اس کا ۴۰ واں حصہ ادا کر دیا جائے

اور اگر دونوں نصابوں میں ہر ایک پر کچھ زیادت بھی ہے تو ابو یوسف و محمد کے نزدیک ایک زیادت کا دوسری کے ساتھ ملانا واجب نہیں، اس لیے کہ ان کے نزدیک کسور میں ان کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے — اور ابو حنیفہ کے نزدیک دیکھا جائے گا، اگر زیادت چار مثقال یا چالیس درہم کو پہنچتی ہے تو پھر ملانا واجب نہیں۔ اور اگر زیادت چار مثقال یا چالیس درہم سے کم ہے تو پھر ایک زیادت کا دوسری کے ساتھ ملانا واجب ہے تاکہ چالیس درہم یا چار مثقال پورے ہو جائیں۔ کیونکہ ابو حنیفہ کے نزدیک کسور میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

---

## فصل

# اموال تجارت کی زکوٰۃ کا حکم

اموال تجارت میں نصاب کا تخمینہ ان کی دراہم و دنانیر کی قیمت سے ہوگا۔ تو جب تک ان کی قیمت دو سو درہم یا بیس مثقال سونے کو نہیں پہنچ جاتی، ان میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ اور جب ان کی قیمت نصاب مذکور کے مساوی ہو جاتی ہے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی — یہ اکثر علماءؒ کا قول ہے۔

اصحاب ظواہرؒ کہتے ہیں کہ اموال تجارت میں بالکل زکوٰۃ واجب نہیں۔
مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب اموال تجارت نقد یعنی دراہم ودنانیر بن جائیں (کہ بکنے کے بعد ان کی قیمت حاصل ہو گئی)، تو صرف ایک سال کی زکوٰۃ ادا کر دے۔
اصحاب ظواہرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کا علم نص سے ہے، اور نص دراہم دنانیر اور سوائم کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ پس اگر ان کے علاوہ کسی شی میں زکوٰۃ واجب ہو تو ان پر قیاس کرتے ہوئے واجب ہوگی، اور قیاس حجت نہیں خصوصاً باب مقادیر میں، ہماری دلیل حضرۃ سمرۃ بن جندب سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا۔
کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا باخراج الزکاۃ من الرقیق الذی کنا نعدّہ للبیع۔
"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تجارتی غلام سے زکاۃ نکالنے کا حکم فرماتے تھے۔"
اور حضرۃ ابو ذر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:
فی البُرّ صدقۃ:
گیہوں میں صدقہ ہے۔
اور آپ نے فرمایا:
ھاتوا ربع عشر اموالکم۔
اپنے اموال کا چالیسواں حصہ لاؤ۔
اس استدلال پر اگر یہ اعتراض ہو کہ یہ حدیث تو نصاب دراہم کے بارے میں وارد ہوئی ہے کیونکہ اس حدیث کے آخر میں ہے "من کل اربعین درھما درھم"
تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا پہلا حصہ عام ہے۔ اور آخری حصہ کا خصوص پہلے حصہ کے عموم کو سلب نہیں کرتا ہے۔
یا "من کل اربعین درھما درھم"
کا فرمان قیمت پر محمول ہے یعنی "(اموال میں) ہر چالیس درہم کی قیمت سے ایک درہم واجب ہے۔
اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
"ادّوا زکاۃ اموالکم"
اپنے اموال کی زکاۃ دو۔
کہ اس میں مختلف اموال میں فرق نہیں کیا گیا سوائے ان اموال کے جو کسی دلیل سے اس عموم سے مخصوص ہیں۔
نیز مال تجارت مال نامی زائد عن الحاجۃ الاصلیہ ہے، لہٰذا سوائم کی طرح یہ بھی مال زکاۃ ہوگا ـــــ رہا اصحاب ظواہر کا یہ استدلال کہ "وجوب زکاۃ کا علم نص سے ہوا ہے اور

مال تجارت کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوتی"، اس کا جواب معلوم ہو چکا کہ اس بارے میں بھی وارد ہے، جیسا کہ ابھی ہم نے روایات ذکر کیں۔

علاوہ ازیں اصل وجوب تو عقل سے معلوم ہوا ہے، کیونکہ یہ نعمت مال کا شکرانہ ہے۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ نے مال پر قدرت بخشی ہے، اس کے لیے شکر کی یہی صورت ہے کہ وہ عاجز و درماندہ اور محتاج و مفلس کی اعانت کرے۔ شریعت نے تو مقدار واجب کی تعیین کی ہے۔ باقی جو مالکؒ نے فرمایا ہے وہ معقول بات نہیں، اس لیے کہ وجوب زکاۃ کا سبب اور شرط ہر سال پائی گئی تو کوئی وجہ نہیں کہ صرف پہلے سال کی زکوٰۃ واجب ہو۔ بلکہ یہ سوائم اور دراہم و دنانیر کی طرح ہے۔

**مسئلہ**: مال تجارت خواہ سامان ہو یا زمین یا ناپ تول والی کوئی چیز، سب میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس لیے کہ اموال زکوٰۃ میں وجوب کا تعلق معنیٔ مالیت و قیمت سے ہے اور یہ تمام اموال اس "معنی" میں ایک جنس ہیں ـــــ اسی طرح تکمیل نصاب کے لیے اموال تجارت کو باہم ضم کیا جائے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

## مال تجارت کی قیمت لگانے کا طریقہ:

جب کہ یہ معلوم ہو چکا کہ اموال تجارت کے نصاب کا تخمینہ سونے، چاندی کی قیمت سے کیا جائے گا کہ اس کی قیمت سونے یا چاندی کی مقدار نصاب کو پہنچتی ہے یا نہیں، تو مقدار نصاب معلوم کرنے کے لیے قیمت لگانا ضروری ہے، اب یہ معلوم کیجیے کہ قیمت کس لحاظ سے لگائی جائے گی؛ قدوریؒ نے مختصر الکرخیؒ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ دراہم و دنانیر میں سے جو قیمت نصاب پورا کر دے اسی کے لحاظ سے قیمت لگائی جائے گی۔ چنانچہ اگر دراہم سے قیمت لگانے سے نصاب پورا ہوتا ہے اور دنانیر سے پورا نہیں ہوتا تو دراہم سے قیمت لگائی جائے گی۔

ابو حنیفہؒ سے امالی میں اسی طرح کی روایت ہے کہ دونوں نقدوں میں جو فقراء کے لیے زیادہ نفع مند ہو، اس کے لحاظ سے قیمت لگائی جائے گا۔

ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جس نقد سے مال تجارت خریدا ہے، اسی سے قیمت لگائی جائے گی، اگر دراہم سے خریدا ہے تو دراہم سے قیمت لگائے اور اگر دنانیر سے خریدا ہے تو دنانیر سے قیمت لگائے۔ اور اگر ان نقدین کے علاوہ کسی سامان سے خریدا ہے یا خریدا نہیں بلکہ اسے ہبہ کیا گیا اور اس نے تجارت کی نیت سے قبول کر لیا تو اس علاقہ میں جس نقد کا زیادہ چلن ہو، اسکے لحاظ سے قیمت لگائی جائیگی۔

اور محمدؒ کے نزدیک تمام صورتوں میں نقد غالب (یعنی جس نقد کا زیادہ چلن ہو) سے قیمت لگائی جائے گی۔

اور کتاب الزکوٰۃ میں انہوں نے ذکر کیا کہ جس دن سال پورا ہو، قیمت لگائے، چاہے دراہم سے اور چاہے دنانیر سے۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حقوق اللہ میں بھی اُسی لحاظ سے قیمت لگائی جائے گی جس لحاظ سے حقوق العباد میں قیمت لگائی جاتی ہے، اور حقوق العباد میں سے کسی چیز کی اگر کبھی قیمت لگانے کی ضرورت پیش آئے تو شہر میں نقد غالب کے لحاظ سے قیمت لگائی جاتی ہے مثلاً غصب کردہ یا ہلاک کردہ چیز کی قیمت؛ اسی طرح حقوق اللہ میں بھی ہوگا۔

ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خرید کردہ مال بدل ہے۔ اور بدل کے حکم کا اصل کے لحاظ سے اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو اگر مال نقدین میں سے کسی ایک کے ساتھ خرید کردہ ہے تو اپنی اصل کے ساتھ مال کی قیمت لگانا اولیٰ ہے۔

محمدؒ کی کتاب الزکوٰۃ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ سامان تجارت میں وجوب زکوٰۃ مالیت کے لحاظ سے ہے، اعیان کے لحاظ سے نہیں۔ اور قیمت لگانا مقدار مالیت کی معرفت کے لیے ہوتا ہے، اور اس بارے میں دونوں نقد برابر ہیں، لہٰذا صاحب مال کو اختیار ہے کہ جس نقد سے چاہے، قیمت لگائے۔ دیکھیے! سوائم (مثلاً اونٹ) کی کثرت کے وقت، جب کہ ان کی تعداد دو سو ہو جائے صاحب مال کو اختیار ہوتا ہے چاہے چار حقّے ادا کرے اور چاہے تو پانچ بنت لبون دے دے۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔ ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دراہم و دنانیر اگرچہ ثمنیت اور معیار قیمت بننے میں برابر ہیں، لیکن ہم نے ایک مرجح کی وجہ سے دونوں میں سے ایک کو ترجیح دی۔ اور وہ مرجح ہے "فقراء کی رعایت"، اور احتیاط پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ دیکھیے! اگر ان میں سے ایک کے ساتھ قیمت لگانے سے نصاب پورا ہوتا ہے اور دوسرے سے پورا نہیں ہوتا، تو فقراء کی رعایت اور احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اس نقد کے ساتھ قیمت لگائی جائیگی جس سے نصاب تمام ہو جائے اسیطرح یہ صورت ہے ہمارے مشائخؒ نے محمدؒ کی دونوں روایتوں کو جمع کرتے ہوئے کتاب الزکاۃ کی روایت کو اُس صورت پر محمول کیا ہے، جب کہ ان میں سے کسی کے ساتھ قیمت لگانے سے فقراء کے لیے نفع میں تفاوت واقع نہ ہوتا ہو۔ بہرکیف مناسب یہ ہے کہ مال تجارت کی اس ادنیٰ سے ادنیٰ چیز کے ساتھ قیمت لگائی جائے جس پر دراہم یا دنانیر کا نام بولا جاتا ہے، یعنی جن میں سونا یا چاندی غالب ہو۔

## مال تجارت کے ساتھ سونا چاندی ہوں تو اس کا حکم

اسی طرح اگر سامان تجارت کے ساتھ سونا اور چاندی بھی ہیں تو انہیں سامان کیساتھ ضم کر دیا جائے گا اور تمام کی مجموعی طور پر قیمت لگائی جائے گی۔ کیونکہ معنی تجارت سب میں پایا جاتا ہے۔ لیکن ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضم باعتبار قیمت ہوگا، چاہے تو سامان کی قیمت لگائے اور اسے سونا، چاندی کیساتھ ملا دے۔ اور چاہے تو سونا، چاندی کی قیمت لگائے، اور اس قیمت کو سامان تجارت کی قیمت کے ساتھ ضم کر دے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک ضم باعتبار اجزاء ہوگا، چنانچہ سامان کی قیمت لگائی جائے گی اور یہ قیمت سونا، چاندی کے ساتھ ملائی جائے گی، پھر اگر یہ تمام مقدار نصاب کو پہنچ جائیں تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ صاحبین کے نزدیک باب زکاۃ میں سونا چاندی کی بالکل قیمت نہیں لگائی جائے گی، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

**فصل** | باقی اس نصاب کی صفت یہ ہے کہ تجارتی ہو یعنی اس مال کو تجارت کے لیے رکھا ہوا ہو۔ اور مال تجارتی تب بنتا ہے جب کہ نیت تجارت عمل تجارت کے ساتھ مقارن ہو جائے جیسا کہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں۔ برخلاف سونا، چاندی، کہ ان میں نیت تجارت کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ یہ خلقی طور پر تجارتی ہیں اور اپنے تجارتی ہونے میں بندے کے محتاج نہیں، بلکہ بندے کی طرف سے ان کا تجارتی بنانا دلالۃً پایا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل گذر چکی۔

**فصل** اس نصاب میں مقدار واجب وہی ہے جو سونے اور چاندی کے نصاب میں مقدار واجب ہے یعنی ۴۰ واں حصہ۔ کیونکہ مال تجارت کے نصاب کا تخمینہ سونے، چاندی کے ساتھ قیمت لگا کر کیا جاتا ہے، لہٰذا اس میں بھی وہی واجب ہوگا جو سونے چاندی میں واجب ہوتا ہے۔

نیز اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ھاتوا ربع عشور اموالکم۔

اپنے اموال کا ۴۰ واں حصہ لاؤ۔

اس حدیث میں اموال کے درمیان فصل نہیں کیا گیا۔ لہٰذا مال تجارت میں بھی ۴۰ واں حصہ واجب ہوگا۔

---

فصل

## تجارتی مال میں عین واجب ہوتا ہے یا قیمت؟

رہی اموال تجارت میں واجب شدہ مقدار کی صفت، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں عین یعنی نفسِ نصاب کا چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے۔ یہ ہمارے اصحابؒ کا قول ہے بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے۔

اور ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ اس میں دو چیزوں میں سے ایک واجب ہے عین یا قیمت تو سال پورا ہونے پر مالک کو اختیار ہے۔ چاہے عین کا چالیسواں حصہ دے اور چاہے تو قیمت کا چالیسواں حصہ نکالے۔

اور مشائخ نے اس کی بنیاد "جامع" کے بعض مسائل پر رکھی۔ "جامع" میں ہے کہ "ایک شخص کے پاس دو سو پیمانہ تجارتی گندم ہے۔ جس کی قیمت دو سو درہم ہے۔ گندم کا سال پورا ہو گیا، لیکن اس نے زکاۃ ادا نہیں کی۔ یہاں تک کہ گندم کا ریٹ گر گیا اور اس کی قیمت ۱۰۰ درہم رہ گئی۔ یا ریٹ چڑھ گیا اور گندم کی قیمت ۴۰۰ درہم ہو گی۔ تو ابو حنیفہؒ کے قول میں اگر زکوٰۃ عین گندم سے ادا کرے تو ریٹ گرنے یا چڑھنے دونوں صورتوں میں ۵ پیمانے ادا کرے گا۔ کیونکہ ظاہر ہو چکا کہ اصل نصاب میں یہی واجب تھا۔

اور اگر قیمت ادا کرے تو ریٹ گرنے یا بڑھنے دونوں صورتوں میں ۵ درہم ادا کرے گا، اس لئے کہ ظاہر ہو چکا کہ سال پورا ہونے کے دن یہی واجب تھا۔

اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اگر عین گندم سے ادا کرے تو دونوں صورتوں میں پانچ پیمانے ادا کرے، جیسا کہ ابو حنیفہ نے فرمایا ہے۔ اور اگر قیمت سے زکاۃ ادا کرے تو ریٹ گرنے کی صورت میں (سو درہم سے) اڑھائی درہم دے گا اور ریٹ چڑھنے کی صورت میں (۴۰۰ درہم

سے ) ۱۰ درہم نکالے گا ـــــ اس لئے کہ ان کے نزدیک واجب اصلی عین کا ۴۰ واں حصہ تھا۔ اور اُسے عین کو قیمت میں منتقل کرنے کا اختیار ادائیگی کے دن حاصل ہوا۔ لہٰذا ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

صحیح یہ ہے کہ یہی ہمارے تمام اصحابؒ کا مذہب ہے۔ اس لئے کہ سال پورا ہونے کے بعد نصاب ہلاک ہونے کی صورت میں سب کا متفقہ مذہب یہ ہے کہ زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ خواہ وہ نصاب سوائم کا ہو یا مال تجارت کا۔ اور اگر ابو حنیفہؒ کے نزدیک عین یا قیمت میں سے کوئی ایک غیر معین طور پر واجب ہوتی تو عین نصاب ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت کا ادا کرنا متعین ہو جاتا، جیسا کہ دو چیزوں میں اختیار دینے کی صورت میں اصول ہے کہ ایک کے ہلاک ہونے کی صورت میں دوسرا ادائیگی کے لئے متعین ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر تمام نصاب کسی فقیر کو ہبہ کیا، اور ہبہ کرتے ہوئے اس کے دل میں کسی قسم کی کوئی نیت نہیں تھی تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ اگر نصاب میں عین نصاب (کا چالیسواں حصہ) واجب نہ ہوتا تو زکوٰۃ ساقط نہ ہوتی، جیسا کہ اُسے غیر نصاب ہبہ کرنے کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر اس نے سوائم کا نصابِ زکوٰۃ فروخت کر دیا اور زکوٰۃ وصول کرنے والا موجود تھا۔ اگر وہ چاہے مشتری سے وصول کرلے اور اگر چاہے تو بائع سے لے لے ـــــ اگر عین کا ۴۰ چالیسواں حصہ واجب نہ ہوتا تو اسے مشتری سے وصول کرنے کا اختیار نہ ہوتا ـــــ اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہمارے تمام اصحابؒ کا مذہب یہی ہے کہ واجب عین کا چالیسواں حصہ ہوتا ہے۔

ہاں، ابو حنیفہؒ کے نزدیک سال پورا ہونے پر عین کا چالیسواں حصہ بحیثیتِ مال واجب ہوتا ہے نہ بحیثیتِ عین ـــــ اور صاحبینؒ کے نزدیک صورۃً ومعنیً عین کا چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے۔ لیکن جس پر واجب ہے۔ ـــ ادائیگی کے وقت اسے عین سے قیمت کی طرف منتقل کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ "جامع" کے مسائل اس اصل پر مبنی ہیں، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

## زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہوتی ہے یا نصاب میں؟ کل نصاب تلف ہو جانے کا حکم

(شافعیؒ فرماتے ہیں سال گزرنے کے بعد واجب شدہ زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہوتی ہے نصاب میں نہیں (یعنی زکوٰۃ اس کے ذمہ دین بن جاتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک دین نہیں بنتی بلکہ نصاب میں سے اس جزء کا نکالنا ضروری ہے)

اس اصل کے مطابق سال گزرنے اور ادائے زکوٰۃ کی قدرت حاصل ہونے کے بعد اگر مال زکوٰۃ تلف ہو گیا تو ہمارے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اور شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی ہے۔

اور اگر ادائیگی پر قدرت حاصل ہونے سے پہلے ہی مال تلف ہوگیا تو بھی ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ـــــ اور شافعیؒ کے نزدیک دو قول ہیں۔ ایک قول میں زکوٰۃ بالکل واجب نہیں ہوتی۔ اور دوسرے قول میں واجب تو ہوتی ہے پھر ساقط ہو جاتی ہے اور اس کی ضمان لازم نہیں۔

اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ صدقہ فطر نصاب تلف ہونے سے ساقط نہیں ہوتا اور عشر و خراج میں بھی اختلاف مذکور ہے۔

شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ ایسا حق ہے جو ذمہ میں واجب ہوا اور ادائیگی پر قدرت حاصل ہونے سے پختہ ہوگیا۔ لہٰذا نصاب تلف ہونے سے یہ حق ساقط نہ ہوگا جیساکہ بندوں کے دیون اور صدقۂ فطر ساقط نہیں ہوتے۔ اور جیساکہ حج میں ہے کہ اگر ایک شخص شہر سے قافلہ روانہ ہونے کے وقت صاحبِ استطاعت تھا پھر اس کا مال تلف ہوگیا تو اس سے حج ساقط نہیں ہوگا۔

اور زکوٰۃ ذمہ میں اس لئے واجب ہوتی ہے (یعنی دین بنتی ہے) کہ شرع نے واجب کردہ مقدار کو غیر معین رکھا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فی مائتی درھم خمسة دراھم۔

وفی اربعین شاة شاة۔

دو سو درہم میں پانچ درہم ہیں۔

اور چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے۔

تو شرع نے پانچ دراہم اور ایک بکری واجب کی لیکن معین نہیں کیا۔ اور واجب جب معین نہ ہو تو وہ ذمہ میں ثابت ہوتا ہے۔ جیساکہ صدقۂ فطر وغیرہ میں ہے۔

نیز غایت الامر یہ ہے کہ مقدارِ زکوٰۃ اس کے ہاتھ میں امانت ہے، لیکن اس پر قدرت حاصل ہونے کے بعد اس سے شرعاً ادائیگی کا مطالبہ ہوا۔ اور جو شخص مستحق کے طلب کرنے کے بعد اس کا حق روکے، (تلف ہونے کی صورت میں) وہ ضامن ہوتا ہے۔ جیساکہ بقیہ امانات میں ہے۔

اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے، جب فقیر نے اس سے زکوٰۃ طلب کی یا ساعی نے اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ کیا۔ اور اس نے زکوٰۃ ادا نہ کی، یہاں تک کہ نصاب تلف ہوگیا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک سے اصلِ واجب کا مؤاخذہ ہوگا یا اس کی ضمان کا۔

پہلی صورت کے لئے کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ اصلِ واجب کا محل نصاب ہے۔ اور محل ضائع ہونے کے بعد اس کا حق باقی نہیں رہتا۔ جیسے مجرم یا مدیون غلام، جب ہلاک ہو جائے (تو اس پر ثابت شدہ حق ساقط ہو جائے گا)، اور جیسے زمین کا وہ ٹکڑا، جس میں حقِ شفعہ ثابت

ہے۔جب دریا بن جائے دتو حق ساقط ہو جائے گا)
اور اس کی دلیل کہ اصلِ واجب کا محل نصاب ہے، اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:
خذ من أموالهم صدقة۔ الایة۔
ان کے اموال "میں سے" صدقہ لیجیئے۔
اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:
خذ من الذهب الذهب و" من" الفضة الفضة و" " لا بل لا بل
الحدیث۔
سونے "سے" سونا، اور چاندی "سے" چاندی
اور اونٹ "سے" اونٹ لو۔
اس میں "مِن" کا کلمہ تبعیض کے لئے ہے جو مقتضی ہے کہ واجب شدہ نصاب کا بعض اور جزء ہو۔
اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: (جو کہ شافعیؒ کا مستدل ہے)
فی مائتی درهم خمسة دراهم وفی اربعین شاة شاة " میں واجب شدہ مقدار مظروف ہے اور نصاب اس کا ظرف ہے، کیونکہ "فی" ظرفیت کے لئے آتا ہے (معلوم ہوا کہ قدرِ واجب نصاب میں ہے، ذمّہ میں نہیں)
نیز اس لئے کہ زکاۃ کا وجوب اس طور پر ہوا کہ اس میں آسانی رہے اور خوشدلی سے ادا کی جاسکے، اسی لئے زکوٰۃ کا وجوب مال نامی زائد عن الحاجۃ الاصلیہ کے ساتھ مختص ہے، اور اس کے لئے سال اور کمالِ نصاب کی شرط رکھی گئی ہے ـــــ اور آسانی کے مفہوم و معنی میں یہ چیز بھی داخل ہے کہ مقدارِ واجب بقائے نصاب کے ساتھ باقی رہے اور نصاب تلف ہوجانے سے ختم ہو جائے۔
اور دوسری صورت بھی ممکن نہیں اس لئے کہ وجوبِ ضمان مملوکہ یا مقبوضہ چیز ضائع کرنے سے ہوتاہے، جیسا کہ تمام ضمانات میں ہے۔ اور اس نے اولین ممکن الاداء وقت سے زکوٰۃ کو مؤخر کر کے فقیر کی مملوکہ چیز کو ضائع کیا نہ مقبوضہ کو، للہٰذا ضامن نہ ہوگا۔
برخلافِ صدقۂ فطر اور حج، اس لئے کہ یہاں محل واجب ذمہ ہے۔ مال نہیں، اور اس کا ذمہ مال تلف ہونے کے بعد بھی باقی ہے۔
باقی شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اس نے فقیر کے طلب کرنے کے بعد ادا نہ کر کے اس کا حق روک لیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی فقیر اس حق کا مستحق نہیں، اسلئے کہ اسے اختیار ہے کہ کسی اور فقیر کو ادا کر دے (للہٰذا اس نے فقیر طالب کا حق نہیں روکا)
اور اگر ساعی نے مطالبہ کیا اور اس نے زکوٰۃ ادا نہ کی۔ حتیٰ کہ مال تلف ہوگیا، تو اس

صورت میں ہمارے اصحاب میں سے اہلِ عراق فرماتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ ساعی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے متعین ہے۔ تو اس کے مطالبہ کے بعد اس پر ادائیگی لازم تھی، اس نے ادائیگی روک کر حق ضائع کیا، لہٰذا ضامن ہوگا۔

اور مشائخ ماوراء النہر فرماتے ہیں کہ ضامن نہ ہوگا۔ اور یہی صحیح تر ہے، اس لئے کہ کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہے کہ "اگر سائمہ روک لئے، جبکہ ان میں زکوٰۃ واجب ہوچکی تھی، حتیٰ کہ وہ مرگئے تو ضامن نہیں ہوگا" —— اور یہ واضح ہے کہ اس روکنے سے مراد چارہ اور پانی سے روکنا نہیں۔ کیونکہ یہ تو ہلاک کرنا ہے، اور ہلاک کرنے کی صورت میں زکاۃ کا ضامن ہوتا ہے۔ اس سے مراد ہے کہ ساعی کے مطالبہ کرنے کے بعد انہیں روکے رکھا" —— اور عدم ضمان کی وجہ یہ ہے کہ اس روکنے سے اس نے نہ تو کسی کی مملوکہ چیز ضائع کی اور نہ مقبوضہ، لہٰذا ضامن نہیں ہوگا۔ باقی محلِ ادا صاحبِ مال کی رائے کے مطابق ہوتا ہے، چاہے سائمہ سے زکوٰۃ ادا کرے، اور چاہے تو کسی دوسرے مال سے۔ تو اس نے سائمہ کو اس لئے روکے رکھا تھا کہ کسی دوسرے مال سے زکوٰۃ ادا کرنا چاہتا تھا۔ (کہ اس اثناء میں وہ ہلاک ہوگئے) لہٰذا ضامن نہیں ہوگا۔

### بعض نصاب تلف ہونے کا حکم

گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ تمام نصاب تلف ہوگیا اور کچھ بچ گیا، اور نصاب پر کچھ زائد بھی نہیں ہے تو بلا اختلاف باقی میں اس کے حصہ کی زکوٰۃ واجب ہے —— کیونکہ بعض کا کل سے اعتبار کیا جاتا ہے۔ (یعنی جو حکم کل کا ہوتا ہے وہی بعض پر بھی لاگو ہوتا ہے) پھر اگر کل نصاب تلف ہوجائے تو کل زکوٰۃ ساقط ہوجاتی ہے۔ تو جب بعض نصاب تلف ہوجائے تو ضروری ہے کہ اس کے بقدر زکوٰۃ بھی ساقط ہو۔

### نصاب میں "عفو" سے متعلقہ مسائل

یہ اس صورت میں ہے جبکہ مال میں "عفو" نہیں ہے۔ (عفو: ہر نصاب کی دو مقداروں کا درمیانی حصہ، مثلاً ۲۵ اونٹوں میں بنتِ مخاض ہے اور پھر ۳۶ میں بنت لبون —— تو ۲۵ سے ۳۶ کی درمیانی تعداد "عفو" کہلاتی ہے) اور اگر مال میں نصاب اور عفو دونوں جمع ہوں پھر بعض مال تلف ہو ہوجائے، تو ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے قول میں تلف شدہ مال کو اولاً "عفو" سے محسوب کیا جائے گا۔ گویا کہ اس کی ملکیت میں صرف نصاب ہی تھا۔

اور محمدؒ و زفرؒ کے قول میں تلف شدہ کو مشترک طور پر تمام مال (نصاب و عفو) سے محسوب کیا جائے گا —— چنانچہ اگر کسی شخص کے پاس ۹ اونٹ ہیں اور ان پر سال پورا ہوگیا، پھر ان میں سے ۴ ہلاک ہوگئے تو ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے قول میں اس پر باقیماندہ میں ایک پوری بکری لازم ہے —— اور محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک اس پر باقیماندہ میں ایک بکری کا ۵/۹ لازم ہوگا۔

ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وجوبِ زکوٰۃ کا تعلق صرف نصاب

سے ہے "عفو" سے نہیں ـــــ اور محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک وجوبِ زکوٰۃ دونوں سے متعلق ہے۔

محمدؒ و زفرؒ کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

فی خمس من الابل شاۃ الی تسع۔

پانچ سے نو تک اونٹوں میں ایک بکری ہے۔

اس حدیث میں واجب شدہ زکوٰۃ کا تعلق کل سے ہے۔

نیز اس لئے کہ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب مال نامی ہے اور "عفو" بھی مال نامی ہے۔ اور اس کے باوجود عفو کے سبب (اصل زکوٰۃ کے علاوہ) کچھ زیادہ واجب نہیں ہوتا۔ (حالانکہ سببِ وجوب پایا گیا، معلوم ہوا کہ نصاب میں واجب شدہ زکوٰۃ ہی اس میں واجب ہے)

علاوہ ازیں ایسی صورت میں وجوب کا تعلق کل اور مجموعہ سے ہوا کرتا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ قاضی نے تین آدمیوں کی شہادت پر کسی حق کا فیصلہ کیا، تو اس کا فیصلہ تینوں کی شہادت پر مبنی سمجھا جائے گا۔ اگرچہ فیصلہ کے لئے تیسرے شخص کی شہادت ضروری نہ تھی۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ وجوبِ زکوٰۃ مجموعہ اور کل میں ہے تو جتنا مال تلف ہو گا، اس کی زکوٰۃ بھی ختم ہو جائے گی۔ اور جس قدر باقی رہے گا، اسی کے بقدر زکوٰۃ باقی رہے گی جیسے مال مشترک میں ہوتا ہے ـــــ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے جو حدیث عمروؒ بن حزم میں مروی ہے۔

فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ ولیس فی الزیادۃ شئ حتی تکون عشراً۔

پانچ سائمہ اونٹوں میں ایک بکری ہے، اور اس سے زیادہ میں کچھ واجب نہیں ہوتا، یہاں تک کہ دس ہو جائیں۔

نیز اسی حدیث میں ہے:

فی خمس وعشرین من الابل بنت مخاض ولیس فی الزیادۃ شئ إلی خمس وثلاثین۔

۲۵ اونٹوں میں ایک بنت مخاض ہے، اور پھر ۳۵ تک زیادت میں کچھ واجب نہیں۔

یہ حدیث نص ہے کہ زکوٰۃ نصاب میں واجب ہے "عفو" میں نہیں۔

نیز اس لئے کہ "وقص" یعنی "عفو" نصاب کے تابع ہے، کیونکہ نصاب اپنے اسم اور حکم کے لحاظ سے "عفو" سے مستغنی ہے، اور "عفو" اپنے اسم اور حکم کے لحاظ سے نصاب سے مستغنی نہیں۔ اور مال جب اصل اور تابع پر مشتمل ہو اور اس سے کچھ تلف ہو جائے تو تلف

شدہ کو (اولاً) تابع کی طرف راجع کیا جائے گا۔ اصل کی طرف نہیں جیسے مال مضاربت سے ربح حاصل ہوا پھر مال سے کچھ ضائع ہو گیا، تو ضائع شدہ کو ربح سے محسوب کیا جائے گا راس المال سے نہیں۔ اسی طرح یہ ہے۔

اسی اصل کی بنا پر جب اسّی بکریوں پر سال پورا ہوا۔ پھر ان سے چالیس مر گئیں اور چالیس بچ گئیں تو ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے قول میں اس پر بقیہ چالیس بکریوں میں ایک پوری بکری واجب ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ضائع شدہ کو اولاً "عفو" سے شمار کیا جاتا ہے۔ تو گویا کہ اس کے پاس شروع سے چالیس بکریاں ہی تھیں۔

اور محمدؒ و زفرؒ کے قول میں بقیہ چالیس میں نصف بکری واجب ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک مقدارِ واجب مجموعہ میں واجب ہوتی ہے۔ اور اس سے نصف تلف ہو چکا، لہٰذا اس کے بقدر زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر اسّی میں ۲۰ بکریاں تلف ہو گئیں اور ۶۰ باقی رہ گئیں، تو ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے قول میں اس پر بقیہ بکریوں میں ایک بکری واجب ہو گی، —— اور محمدؒ و زفرؒ کے قول میں بقیہ بکریوں میں ¾ بکری واجب ہو گی۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اسی پر "جامع" کے بہت سے مسائل مبنی ہیں۔

**زکوٰۃ میں جزءِ نصاب معنوی طور پر واجب ہوتا ہے یا صوری ومعنوی طور پر**

ہمارے اصحابؒ کے مابین ایک اختلاف یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک دراہم و دنانیر اور اموالِ تجارت میں نصاب کا ایک جزء بحیثیت معنی واجب ہوتا ہے نہ بحیثیت صورت اور ابو یوسف و محمدؒ کے نزدیک جزءِ نصاب صورۃً و معنیً واجب ہوتا ہے لیکن معنوی طور کسی دوسری چیز کو اس کا قائم مقام بنانا جائز ہے، اور صاحبِ حق یعنی اللہ تعالیٰ کی اجازت سے صورت کا اعتبار باطل ہو جاتا ہے۔

پھر ابو حنیفہؒ کے قول کی بنا پر مشائخ کا زکوٰۃِ سوائم میں اختلاف ہے —— بعض کہتے ہیں کہ سوائم میں بھی من حیث المعنی نصاب کا ایک جزء ہی واجب ہوتا ہے۔ اور جو نصوص خلافِ جنسِ نصاب کے وجوب کے بارے میں وارد ہوئی ہیں وہ محض تخمینہ کے لئے ہیں۔

بعض کہتے ہیں کہ نصاب کا جزء واجب نہیں ہوتا بلکہ منصوص علیہ ہی واجب ہے لیکن من حیث المعنی واجب ہوتا ہے۔

اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک سوائم میں منصوص علیہ ہی صورۃً و معنیً واجب ہوتا ہے لیکن کسی دوسری چیز کو معنوی طور پر (نہ صوری طور پر) اس کا قائم مقام بنانا جائز ہے۔ "جامع" کے مسائل اس اصل مذکور مبنی ہیں (جیسا کہ اوپر ذکر ہوا) کہ اگر کسی شخص کے پاس دو سو جانے تجارتی گندم ہے جو دو سو درہم کے مساوی ہے۔ اور ان پر سال پورا ہو گیا، تو اگر عین گندم سے

زکوٰۃ ادا کرے تو بلا خلاف پانچ پیمانے ادا کرے گا، کیونکہ یہ نصاب کا ۴۰ واں حصہ ہے اور یہی واجب ہے، جیسا کہ گزرا ——— اور اگر قیمت ادا کرنا چاہے تو بھی ہمارے نزدیک جائز ہے، خلافاً للشافعیؒ ——— لیکن ابوحنیفہؒ کے نزدیک زیادت و نقصان دونوں صورتوں میں سال پورا ہونے کے دن جو قیمت تھی، یعنی پانچ درہم، ادا کرلے گا ——— اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ادائیگی کے دن جو قیمت ہے، ادا کرے گا، نقصان (یعنی سَو درہم قیمت رہ جانے) کی صورت میں اڑھائی درہم اور زیادت (یعنی چار سَو درہم قیمت ہوجانے) کی صورت میں ۱۰ درہم واجب ہوں گے۔

صاحبینؒ کہتے ہیں کہ واجب نصاب کا جزء ہے، اور عینِ منصوص علیہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، ہاں! شرع نے اسے قیمت ادا کرنے کا اختیار دیا ہے یا تو اس پر آسانی کی غرض سے اور یا اپنے حق کو (مطلق مال میں) بدلنے کی صورت میں ——— اور یہ آسانی ادائیگی میں ہے، واجب میں نہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے حق کو مطلق مال کی طرف منتقل کرنے کی ضرورت فقیر کو ادا کرتے کے وقت ہوتی ہے ——— لہٰذا وقت اداء تک عین منصوص علیہ اور جزء نصاب ذمہ میں واجب رہا، پھر ادائیگی کے وقت اسے قیمت میں منتقل کیا گیا، لہٰذا انتقال کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ مغرور کے وَلَد میں حکم ہے (مَغرُور: وہ شخص ہے جس نے کوئی باندی خریدی یا کسی عورت سے نکاح کیا اور اس باندی یا منکوحہ سے اس شخص کا بچہ پیدا ہوا پھر اس پر کسی نے دعوٰی کردیا کہ یہ تو میری ہے تو اس صورت میں مدعی عورت کو تو لے لے گا، اور بچے کے بارے میں حکم ہے کہ) مغرور مالک کو مطالبہ کے دن جو بچے کی قیمت ہے وہ بطور ضمان ادا کرے گا۔ اس لئے کہ بچہ مغرور کے حق میں اگرچہ پیدائشی طور پر آزاد ہے لیکن مدّعی و مستحق کے حق میں مملوک سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس کی مملوکہ سے پیدا ہوا ہے۔ اور اس مدعی کا حق بچے سے قیمت کی طرف مطالبہ و خصومت کے دن منتقل ہوا (لہٰذا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا) اسی طرح درج بالا مسئلہ میں ہے اور ——— ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ واجب جزء نصاب ہے، لیکن اس کا وجوب بحیثیت مطلق مال کے ہے نہ بحیثیت جزء نصاب ہونے کے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ پانچ اونٹوں سے ایک بکری کا اداء کرنا جائز ہے، اگرچہ وہ ان کا جزء نہیں ہے ——— اور وجوب کا جزء نصاب کے ساتھ متعلق ہونا آسانی کے لئے ہے، تحقیقاً نہیں۔ کیونکہ نصاب سے ادائیگی اغلباً زیادہ آسان ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر کبھی ادائیگی غیر جزء سے زیادہ آسان ہو تو وجوب اس کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اور غیر جزء کی طرف وجوب کے میلان سے واضح ہوتا ہے کہ یہی واجب ہے کیونکہ یہ مطلق مال ہے، اور یہی ازراہِ استحقاق واجب ہے ——— اور اسی طرح منصوص علیہ بھی مطلق مال سے معلول ہے۔ اور منصوص علیہ کے ساتھ وجوب کا تعلق ازراہِ تیسیر ہے، اور دلیل اس پر یہ ہے کہ پانچ اونٹوں میں سے ایک کا اداء کرنا اور بنت مخاض کی جگہ موٹی تازی اونٹنی کا دینا جائز ہے۔

لہٰذا سال پورا ہونے کے دن ۴۰ ویں حصہ کا وجوب بحیثیت مال ہونے کے ہے، اور منصوص علیہ کا وجوب بھی بحیثیت مال ہونے کے ہے۔ لہٰذا یوم وجوب میں اس کی قیمت کا اعتبار ضروری ہے۔ اور بھاؤ گرنے کے سبب تغیر قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ زکوٰۃ واجبہ کو ساقط کرنے کے لئے تغیر قیمت کی کوئی اہمیت نہیں۔ اور اس سے مقصود فقراء کے حق کی نگہداشت ہے۔

باقی سوائم کے بارے میں مشائخؒ کا اختلاف ہے۔ بعض ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق کہتے ہیں کہ یوم وجوب کی قیمت کی اعتبار ہوگا، جیساکہ مالِ تجارت میں ہے۔ اس لئے کہ تمام اموال تجارت میں جزء نصاب بحیثیت مال واجب ہوتا ہے ——— اور بعض صاحبینؒ کے قول کے مطابق کہتے ہیں کہ یوم اداء کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ سوائم میں صورۃً و معنیً منصوص علیہ واجب ہے۔ لیکن غیر منصوص کو اس کا قائم مقام بنانا جائز ہے، واللہ اعلم۔

اور جبکہ مالِ زکاۃ جاریہ (لونڈی) ہو۔ جو دوسو درہم کے مساوی ہے، تو بھاؤ گرنے اور چڑھنے وغیرہ تمام مذکورہ صورتوں میں یہی جواب ہے۔ اور اس مسئلہ کی کئی فروع ہیں، جو "جامع" کی کتاب الزکوٰۃ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

## وجوب زکوٰۃ کے بعد مال میں تصرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟

گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ نصاب سال گذرنے کے بعد (بغیر تصرفِ مالک) تلف ہوجائے۔ لیکن اگر مالک اس میں تصرف کرے تو کیا اس کا تصرف جائز ہے؟ ہمارے نزدیک جائز ہے، اور شافعیؒ کے نزدیک ناجائز ——— یہ حکم ہماری اصل پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک مالِ زکوٰۃ میں وجوب زکوٰۃ کے بعد تصرف کرنا جائز ہے حتیٰ کہ اگر وہ تمام نصاب زکوٰۃ کو بیچ ڈالے تو ہمارے نزدیک تمام نصاب کی بیع جائز ہے ——— باقی شافعیؒ کے نزدیک قدرِ زکاۃ میں بیع جائز نہ ہوگی، اس بارے میں ان کا یہی قول ہے۔ اور بمقدار زکاۃ سے زیادہ کی بیع میں ان کے دو قول ہیں۔

شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واجب جزء نصاب ہوتا ہے، جیساکہ دلائل مذکور ہوئے پس یہ دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو یہ بطور حقِ عبد واجب ہوتا ہے، جیساکہ شافعیؒ کہتے ہیں اور یا بطور حق اللہ تعالیٰ واجب ہوتا ہے، جیساکہ دوسرے فقہاء کہتے ہیں۔ بہرکیف دونوں صورتوں میں وجوبِ حق اس میں تصرف سے مانع ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ ایک فعل کا نام ہے یعنی "اللہ تعالیٰ کے لئے مال نکالنا" تو نکالنے سے پہلے مال میں کوئی حق ثابت نہیں ہوتا کہ وہ مال میں نفاذ بیع سے مانع ہو، لہٰذا بیع نافذ ہوجائے گی۔ جیسے کسی غلام نے کوئی جنایت کی، پھر مولیٰ نے اسے بیع دیا تو اس کی بیع نافذ ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں غلام دینے کا "فعل" واجب تھا، تو فعل سے پہلے محل حق سے خالی تھا، لہٰذا اس میں بیع نافذ ہوجائے گی، اسی طرح مذکورہ بالا مسئلہ میں ہے۔

**مسئلہ:** جب ہمارے نزدیک وجوبِ زکوٰۃ کے بعد نصاب میں تصرف جائز ہوا، تو تصرف کے بعد دیکھا جائے گا، اگر مالک نے نصاب کے بدلے اسی کی مثل مال لیا ہے تو وہ زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوگا اور واجب شدہ زکوٰۃ اس مثل کی طرف منتقل ہوجائے گی کہ اس کی بقا کے ساتھ زکوٰۃ باقی رہے گی اور اس کے تلف ہو جانے سے ساقط ہوجائے گی۔

اور اگر مالک نے نصاب میں ایسا تصرف کیا کہ وہ بالکل ہی ختم ہوگیا تو پھر زکاۃ کا ضامن ہوگا، اور زکاۃ اس کے ذمّے دَین ہوجائے گی۔

توضیح یہ ہے کہ مالِ تجارت پر سال گذرا، اس میں زکوٰۃ واجب ہوئی، پھر مالک نے اسے اپنی مِلک سے دراہم یا دنانیر کے عوض نکالا یا سامانِ تجارت کے عوض نکالا پھر اسے پہلے سامان کی قیمت کی مثل کے ساتھ بیچ دیا تو وہ زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے واجب کو تلف نہیں کیا بلکہ اسے ایک محل سے اس کے مثل دوسرے محل کی طرف منتقل کیا ہے۔ اس لئے کہ مالِ تجارت میں معتبر "معنی" یعنی مالیت ہے، صورت نہیں، لہٰذا معنوی طور پر پہلا مال باقی ہے تو اس کی بقاء کے ساتھ زکوٰۃ باقی رہے گی اور اس کے تلف ہوجانے سے ساقط ہوجائے گی۔

اسی طرح اگر اس نے نصاب بیچا اور بیع میں اتنی رعایت کی جس قدر لوگ اتنے مال میں کیا کرتے ہیں تو یہ معاف ہے، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں، اسی لئے کہ اتنی رعایت باپ یا وصی کے ساتھ معاملۂ بیع کرنے میں (شبۂ خیانت کی صورت میں) معاف ہے۔

اور اگر اس قدر رعایت کی جس قدر اتنے مال میں لوگ نہیں کیا کرتے تو یہ رعایت کے بقدر زکوٰۃ کا ضامن ہوگا اور اتنی زکوٰۃ اس کے ذمے دین ہوگی۔ اور باقی مال کی زکاۃ عین سے متعلق ہوگی۔ کہ اس کے باقی رہنے سے باقی رہے گی" اور اس کے تلف ہوجانے سے ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر مالک نے مالِ زکوٰۃ اپنی مِلک سے بالکل بغیر عوض کے نکالا مثلاً ہبہ کیا، یا غیر فقیر کو صدقہ کیا، یا وصیت کر دی ——— یا کسی ایسے عوض میں نکالا جو مال نہیں ہے مثلاً اس مال کے عوض نکاح کیا۔ یا دمِ عمد سے صلح کی یا عورت نے خلع کیا، تو ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ کا ضامن ہوگا، کیونکہ مالِ زکوٰۃ کو بغیر عوض نکالنا اور اسی طرح ایسے عوض میں نکالنا جو مال نہیں ہے، اسے تلف کرنا ہے ——— اسی طرح اگر اس نے مالِ زکوٰۃ کسی ایسے عوض میں نکالنا جو مال تو ہے لیکن مالِ زکوٰۃ نہیں ہے، بایں طور کہ خدمتگار غلام یا روزمرہ استعمال کے کپڑوں کے عوض بیچ دیا (تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا، خواہ عوض اس کے قبضہ میں باقی رہے یا تلف ہوجائے۔ کیونکہ اسنے اُس "معنی" کو باطل کردیا جس سے مال، مالِ زکوٰۃ بنتا ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ کے حق میں یہ بھی مالِ زکوٰۃ کو تلف کرنا ہے ——— اسی طرح اگر مالِ زکوٰۃ کے عوض کوئی عین کرایہ پر لیا (تو زکوٰۃ کا ضامن ہوگا)، کیونکہ منافع اگرچہ فی نفسہ مال ہیں، لیکن مالِ زکوٰۃ نہیں ہیں۔ اس لئے کہ یہ باقی رہنے والے نہیں ہوتے۔

اسی طرح اگر مالِ زکوٰۃ اپنی حوائج کھانے پینے پہننے میں صرف کیا (تو زکوٰۃ کا ضامن ہوگا) کیونکہ

فی الحقیقت مال کا تلف کرنا پایا گیا۔

اسی طرح اگر مال زکوٰۃ سوائم کے عوض بیچا، اس نیت سے کہ انہیں سائمہ ہی رکھے گا تو زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ مالِ تجارت کی زکاۃ، سائمہ کی زکاۃ سے مختلف ہے۔ لہٰذا یہ بھی مال تجارت کو تلف کرنا ہے۔

اور اگر مال زکوٰۃ سائمہ تھا، پھر اسے اس کی خلاف جنس حیوان یا سامان یا اثمان کے عوض، یا اس کی ہم جنس کے عوض بیچا، تو ضامن ہوگا۔ اور قدرِ زکوٰۃ اس کے ذمے دین ہوگی کہ اس عوض کے تلف ہونے سے ساقط نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وجوبِ زکوٰۃ سوائم میں صورت اور معنی دونوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا سائمہ کو بیچنا، اس کو تلف کرنا ہے، اس کو دوسرے مال کے ساتھ بدلنا نہیں۔

اور اگر مالِ زکوٰۃ دراہم یا دنانیر تھا، پھر سال گزرنے کے بعد وہ بطور قرضہ کسی کو دے دیا، پھر مال اس کے پاس تباہ ہوگیا تو "عیون" میں محمدؒ سے مذکور ہے کہ اس پر ادائے زکوٰۃ واجب نہیں کیونکہ اس کی طرف سے تلف کرنا نہیں پایا گیا۔

اسی طرح اگر مال زکوٰۃ کپڑا تھا۔ اور اس نے بطور عاریہ کسی کو دے دیا پھر اس کے پاس ضائع ہوگیا (تو اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی لازم نہیں) وجہ ابھی مذکور ہوئی۔

فقہاء نے فرمایا کہ اگر کسی تجارتی غلام کو کوئی غلام خطاءً قتل کر دے، پھر قاتل غلام مقتول کے عوض دیا جائے تو وہ بھی تجارتی سمجھا جائے گا، اس لئے کہ وہ پہلے کا عوض ہے اور اس کے قائم مقام ہے تو گویا کہ وہی ہے ——— اور اگر تجارتی غلام کو کسی غلام نے عمداً قتل کیا اور اس کے مولی نے دم کی بجائے غلام یا کسی اور چیز پر صلح کر لی تو یہ تجارتی نہیں ہوں گے۔ اس لئے کہ ثانی اول کا عوض نہیں ہے بلکہ قصاص کا عوض ہے۔ اور قصاص مال نہیں ہے۔

اور فقہاء نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے عصیر (رس) تجارت کے لئے خریدا تو وہ خمر (شراب) بن گیا۔ پھر وہ خمر سرکہ میں تبدیل ہوگئی تو یہ سرکہ تجارتی ہوگا۔ اس لئے کہ یہ عارضی طور پر شراب بنا۔ اور شراب بننے کا اثر صرف یہ ہوا کہ مال کے ذو قیمت ہونے کی صفت زائل ہوگئی تھی۔ پھر جب وہ سرکہ بنا تو وہ صفت لوٹ آئی تو جیسے وہ پہلے ذو قیمت مال تھا، پھر ایسا ہی ہوگیا۔

اسی طرح اگر تجارتی بکری مرگئی، پھر اس کی کھال کی دباغت کی گئی تو یہ کھال تجارتی ہوگی، وجہ ابھی مذکور ہوئی اور اگر سائمہ میں زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد انہیں بیچ دیا تو اگر مصدق حاضر ہے اور ان کی طرف دیکھ رہا ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے بائع سے واجب شدہ زکوٰۃ کی قیمت لے لے اس صورت میں بیع تمام میں نافذ ہو جائے گی، اور چاہے تو خرید کردہ عین سے واجب شدہ زکوٰۃ لے لے، اس صورت میں قدر ماخوذ میں بیع باطل ہو جائے گی۔

اور اگر مصدق بیع کے وقت موجود نہیں تھا، پھر بیع اور بائع و مشتری کے مجلس کے جدا ہو جانے کے بعد حاضر ہوا تو وہ مشتری سے واجب شدہ زکوٰۃ نہیں لے سکتا، ہاں، بائع سے اس

کی قیمت وصول کرے گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کے بعد سائمہ کو بیچنے میں ان کا استہلاک اور ان کو تلف کرنا ہے، اس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ مگر مجلس سے افتراقِ متعاقدین سے پہلے (محض ایجاب وقبول سے) بائع کی ملکیت کا زائل ہونا (کہ معنیٔ استہلاک متحقق ہو) اجتہاد سے ثابت ہوا ہے۔ کیونکہ خیار مجلس کا مسئلہ اجتہادی ہے، اور صحابہؓ کے درمیان مختلف فیہا رہا ہے۔ تو ساعی (زکوٰۃ وصول کرنے والے) کو یہ حق حاصل ہے کہ ان دونوں قولوں میں سے جو اس کے اجتہاد کے موافق ہو، اختیار کرے۔ پس اگر اس کا اجتہاد اس قول کے موافق ہو کہ ملک نفس بیع (ایجاب وقبول) سے زائل ہو جاتی ہے تو وہ بائع سے واجب شدہ زکوٰۃ کی قیمت وصول کرلے۔ اس لیے کہ استہلاک (تلف کرنا) پایا گیا، اور بیع کل نصاب میں نافذ ہوگی، کیونکہ مبیع (فروخت کردہ) سے کسی شی اور جزء پر حق باقی نہیں رہا، اور اگر اس کا اجتہاد اس قول کے موافق ہو کہ نفس بیع سے ملکیت مبیع زائل نہیں ہوتی۔ (بلکہ آخر مجلس بیع تک اسے رجوع کا اختیار حاصل ہے) تو وہ بائع سے واجب شدہ زکوٰۃ لے سکتا ہے، جیسا کہ بیع سے پہلے لے سکتا تھا۔ اور قدرِ ماخوذ (وصول کردہ مقدار) میں بیع باطل ہو جائے گی، گویا کہ مبیع کی اتنی مقدار کسی کا حق تھا۔

باقی بائع ومشتری کے مجلس سے افتراق کے بعد ملکیت کا زائل ہونا یقینی ہے، اس لیے کہ یہ صورت محل اجتہاد سے خارج ہے (یعنی متفق علیہ ہے) لہٰذا استہلاک یقینی طور پر پایا گیا، چنانچہ واجب شدہ زکوٰۃ اس کے ذمے دَین ہو جائے گی۔ یہی ان دونوں میں فرق ہے، پھر افتراق کی صورت میں بائع ومشتری کے افتراق کے ساتھ کیا سوائم کا بھی اس جگہ سے منتقل کرنا شرط ہے؟ تو ظاہر الروایۃ میں یہ شرط نہیں لگائی گئی۔ اور کرخیؒ نے یہ شرط بھی ذکر کی ہے اور کہا ہے کہ اگر مصدق سوائم کے منتقل کرنے سے پہلے آگیا تو بھی اسے (مذکورہ بالا) اختیار حاصل ہے۔ اور ابن سماعہ کی محمدؒ سے روایت بھی یہی ہے۔

**مسئلہ:** اگر ایسا غلہ فروخت کیا، جس میں عُشر واجب ہو چکا تھا، تو مصدق کو اختیار ہے، چاہے بائع سے وصول کرے اور چاہے تو مشتری سے لے، خواہ مصدق افتراق سے پہلے آیا ہو یا بعد۔ برخلاف زکوٰۃ (تفصیل ابھی گذری)، عشر اور زکوٰۃ میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عشر کا عین سے تعلق بہ نسبت زکوٰۃ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ دیکھیے! عشر میں مالک کا اعتبار نہیں (صرف عین پیداوار کا اعتبار ہے) بہ خلافِ زکوٰۃ (کہ اس میں مالک کا بھی اعتبار ہے) ــــ نیز جس پر عشر واجب ہے، اگر وہ عشر ادا کرنے سے پہلے، وصیت کیے بغیر مرگیا، تب بھی اس کے ترکہ سے عشر وصول کیا جائے گا بہ خلافِ زکوٰۃ (کہ بغیر وصیت اس کا ادا کرنا ضروری نہیں) واللہ اعلم۔

**مسئلہ** اوپر جو مذکور ہوا کہ زکوٰۃ میں جزء نصاب معنوی طور پر یا صوری اور معنوی دونوں طور پر ادا کرنا واجب ہے، یہ ہمارے اصحاب کا مذہب ہے۔

باقی شافعیؒ کے نزدیک عین منصوص علیہ کا ادا کرنا واجب ہے۔

اسی اصل کی بناء پر زکوٰۃ، عشر، خراج، صدقۂ فطر، نذر اور کفارات میں ہمارے نزدیک قیمت دینا اور کوئی دوسرا "بدل" دینا جائز ہے ـــــ اور شافعیؒ کے نزدیک صرف منصوص علیہ دینا ہی جائز ہے۔

شافعی کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

فی الخمس من الإبل السائمة شاة

پانچ سائمہ اونٹوں میں ایک بکری ہے:

فی أربعین شاة شاة

چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے۔

یہ تمام کتاب اللہ تعالیٰ کے حکم مجمل "وآتوا الزکوٰة" کا بیان ہیں۔ اس لیے کہ اس حکم میں زکوٰۃ کا بیان اور تفصیل نہیں ہے۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بیان فرما دیا۔

(اصول کے مطابق) بیان، مجمل کتاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ لاحق ہوگا، تو گویا کہ اللہ تعالےٰ نے یہ فرمایا: واتوا الزکوٰة من کل اربعین شاة شاة وفی خمس من الابل شاة "، تو اس نص کی وجہ سے "شاۃ" ہی کا ادا کرنا واجب ہوگیا۔ اور اس میں علت نکالنا اور جاری کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے نص کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے رخسار اور ٹھوڑی پر سجدہ کرنے کو پیشانی اور ناک پر سجدہ کرنے کے قائم مقام ٹھہرانا اور اس میں معنئ خضوع کی علت بیان کرنا جائز نہیں، کیونکہ اس سے نص باطل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مذکورہ بالا مسئلہ ہے۔ چنانچہ واجب شدہ جزء نصاب، ہدایا (ھَدْیٌ کی جمع حرم کی نیاز) اور ضحایا (ضحیہ کی جمع قربانی کا جانور) کی طرح ہوگیا (کہ جیسے ان میں تبدیلی جائز نہیں، اسی طرح زکوٰۃ میں بھی تبدیلی جائز نہیں)

ـــــ اور میرے (شافعیؒ) نزدیک پانچ اونٹوں سے ایک اونٹ کی ادائیگی کا جائز ہونا نص کے اعتبار سے ہے، اور یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: خذ من الابل الابل: اونٹوں سے اونٹ لو۔ مگر کم اونٹوں کے نصاب میں آپؐ نے اربابِ اموال کی آسانی کی خاطر خلافِ جنس سے زکوٰۃ واجب کی۔ پس اگر وہ خوشدلی سے پانچ سے ایک اونٹ دینا چاہتا ہے تو اس نے اس آسانی کو از خود ترک کیا۔ لہٰذا اس کا جواز نص کی وجہ سے ہے، آپ (احناف) کی بیان کردہ علت کی وجہ سے نہیں۔

اس مسئلہ میں احناف کے استدلال کے دو اسلوب ہیں۔

۱۔ ابوحنیفہؒ کا اسلوب یہ ہے کہ زکوٰۃ میں جزء نصاب معنوی طور پر یعنی مالیت کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے۔ اور قیمت کا ادا کرنا بحیثیت مالیت جزء نصاب ادا کرنے کی مانند ہے۔ جزء نصاب کی ادائیگی کا وجوب ہم مسئلہ تفریط کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔

اور جزء نصاب کے بحیثیت مال واجب ہونے پر دلیل یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کا جزء نصاب کے ساتھ تعلق آسانی پہنچانے کی غرض سے رکھا گیا تاکہ نصاب کی بقاء کے ساتھ زکوٰۃ باقی رہے اور

نصاب کے تلف ہو جانے کے ساتھ ساقط ہو جائے — اور معنیٰ تیسیر تب متحقق ہو گا جب کہ جزء نصاب کا وجوب بحیثیت مال ہو، اس لیے کہ اگر عین جزء واجب ہو تو نصاب میں فقراء کی شرکت باقی رہے گی۔ اور اس صورت میں جو تنگی اور مشقت ہے وہ مخفی نہیں۔ بالخصوص جب کہ خوبرو تجارتی لونڈیوں اور ماہر و عمدہ تجارتی گھوڑوں جیسے قیمتی اموال کا نصاب ہو — اور اگر جزء نصاب بحیثیت مال واجب ہو تو اس میں یہ تنگی اور پریشانی پیدا نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں رب المال (مالک) کو اختیار ہے اگر اس کی رائے میں جزء نصاب کی ادائیگی زیادہ آسان ہے تو وہ دے دے۔ تو اس صورت میں آسانی و راحت کا معنی و مقصود حاصل ہوتا ہے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ حدیث میں "شاۃ" کا ذکر مالیت کے تخمینے کے لیے ہے، نفس شاۃ کے وجوب کے لیے نہیں — اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپ نے زکوٰۃ کے اونٹوں میں ایک موٹی تازی اونٹنی دیکھی تو آپ مصدّق پر ناراض ہوئے اور فرمایا کہ "کیا میں نے تمہیں لوگوں کا بہترین اور عمدہ مال لینے سے منع نہیں کیا؟" تو مصدق نے عرض کی "اخذتھا ببعیرین من ابل الصدقۃ: میں نے یہ زکوٰۃ کے دو اونٹوں کے بدلے لی ہے۔

اور ایک روایت میں الفاظ یوں ہیں۔

ارتجعتھا! میں نے یہ اونٹنی پہلے اونٹ لوٹا کر دوبارہ لی ہے۔

اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو گئے — ظاہر ہے کہ دو اونٹوں کے بدلے ایک اونٹ لینا باعتبار قیمت ہے۔ تو یہ حدیث ہمارے مذہب کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

ابو یوسف و محمد کا اسلوب استدلال یہ ہے کہ زکوٰۃ میں بعینہ نص میں وارد شدہ واجب ہوتا ہے یعنی مال تجارت سے ۴۰ واں جزء اور سوائم سے منصوص علیہ صورۃً و معنی ادا کرنا۔ اور واجب کردہ کی کوئی عقلی وجہ نہیں بلکہ یہ بندگی محض ہے، حتی کہ اگر حق سبحانہٗ و تعالیٰ ہمیں یہ حکم دیتے کہ میرے حق میں اس مال کو تلف کر دو یا سوائم کو آزاد کر دو"، تو ہم یہی کرتے، اور منصوص علیہ سے غیر منصوص کی طرف انحراف و عدول نہ کرتے۔

لیکن اللہ تعالیٰ نے جب یہ حکم دیا کہ اسے میرے محتاج و مفلس بندوں پر صرف کرو تاکہ ان کی ضروریات پوری ہوں۔ (اور ضروریات کا پورا ہونا مطلق مال سے ممکن ہے) تو فقراء پر زکوٰۃ کو صرف کرنے کی وجہ عقلی ہو گئی، یعنی کفایت ضرورت، جو مطلق مال کی حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ میں واجب شدہ کی مطلق مال علت ہو گئی۔ اور اللہ تعالیٰ نے ارباب اموال کو زکوٰۃ فقیر پر صرف کرنے کا حکم دے کر فقیر کو یہ بتلا دیا کہ میں نے انہیں منصوص علیہ میں اپنے ثابت شدہ حق کو مطلق مال کی طرف منتقل کرنے کی اجازت دی ہے" — مثلاً ساجد کی گندم عابد پر قرض ہے، اور عامر نے ساجد سے دراہم کا دین لینا ہے۔ تو ساجد نے عابد سے کہا کہ "تم میرے گندم کے بدلے سے عامر کو دراہم ادا کر دو" تو ساجد کا یہ کہنا عابد کے لیے اس بات کی اجازت ہو گا کہ وہ ساجد کے حق گندم کو دراہم سے بدل دے۔ اور عابد کو یوں سمجھا جائے گا، گویا کہ اس نے ساجد کو عین حق ادا کر دیا پھر اسے دراہم سے بدل کر ساجد کے امر سے عامر کو دیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ فقیر کو جو وصول ہوتا ہے

وہ مطلق مال کی علت کے تحت وصول ہوتا ہے، خواہ منصوص علیہ یا غیر منصوص جزء نصاب ہو یا نہ ہو، اور قیمت کی ادائیگی مال مطلق کی ہی ادائیگی ہے، جس کا بہ تعین زکوٰۃ منصوص علیہ کی قیمت سے اندازہ لگایا گیا ہے۔ بس یہ اس کے لیے کافی ہوگا، جیسا کہ پانچ میں سے ایک اونٹ ادا کر دے۔

بہ خلاف رخسار اور ٹھوڑی پر سجدہ کی مثال کے (جو شافعی نے تعلیل کے خلاف پیش کی) کیونکہ اس میں سرے سے قربت و عبادت کا معنیٰ نہیں پایا جاتا۔ اور اسی لیے ایسا سجدہ بطور نفل بھی نہیں کیا جاسکتا، اور عجز کی صورت میں بھی اسے اختیار نہیں کیا جاسکتا، اور جو چیز قربت نہ ہو وہ قربت کے قائم مقام نہیں ہوسکتی۔

بہ خلاف ہدایا وضحایا (جس پر شافعیؒ نے زکوٰۃ کو قیاس کیا)، اس لیے کہ ان میں خون بہانا واجب ہے، حتیٰ کہ اگر وہ جانور ذبح کے بعد صدقہ کرنے سے پہلے تلف ہوگیا تو اس پر کچھ لازم نہیں (کیونکہ واجب ادا ہوچکا) اور خون بہانا مال نہیں ہے، لہٰذا مال اس کے قائم مقام نہیں ہوگا (یعنی مال کو اس پر قیاس نہیں کرسکتے) واللہ اعلم۔

## بیان سوائم

سوائم (تعریف آگے آرہی ہے) میں تین اجناس کے جانور داخل ہیں
۱۔ اونٹ، ۲۔ گائے، ۳۔ بکری۔

اب ہر ایک کے نصاب کی الگ الگ تفصیل کی جاتی ہے۔

## نصاب ابل

پانچ[5] سے کم اونٹوں میں زکوٰۃ نہیں۔ پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے، دس[10] میں دو بکریاں، پندرہ[15] میں تین بکریاں۔ بیس[20] میں چار بکریاں
پچیس[25] میں ایک بنت مخاض (۳۵ تک)
چھتیس[36] میں ایک بنت لبون (۴۵ تک)
چھیالیس[46] میں ایک حقہ (۶۰ تک)
اکسٹھ[61] میں ایک جذعہ (۷۵ تک)

جذعہ زکوٰۃ میں واجب ہونے والے اونٹ بچوں میں سے آخری ہے کہ اس سے زیادہ عمر کا بچہ زکوٰۃ میں واجب نہیں ہوتا۔

اصل اس میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو ایک مکتوب لکھا پھر حضرت ابوبکر نے وہ مکتوب حضرت انسؓ کو لکھ کر دیا۔ اس مکتوب میں یہ تھا: چوبیس[24] اور اس سے کم میں بکریاں ہیں، ہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے، پھر پچیس[25] سے پینتیس[35] تک ایک بنت مخاض پھر چھتیس[36] سے پینتالیس تک ایک بنت لبون، پھر چھیالیس[46] سے ساٹھ[60] تک ایک حقہ، پھر اکسٹھ[61] سے پچھتر[75] تک ایک جذعہ، پھر چھہتر[76] سے نوے[90] تک دو بنت لبون اور پھر اکانوے سے ایک سو بیس[120] تک دو حقے ہیں۔

اس تمام تفصیل میں کوئی اختلاف نہیں، صرف حضرت علیؓ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپؓ نے فرمایا! "پچیس ۲۵ میں پانچ بکریاں ہیں اور چھبیس ۲۶ میں ایک بنت مخاض ہے"۔

اس روایت کا حضرت علی سے ثبوت اور صحت مشکل ہے، کیونکہ یہ احادیث مشہورہ کے مخالف ہے۔ ان میں سے ایک روایت ابھی مذکور ہوئی، اور ایک روایت آپ کا وہ مکتوب ہے، جو آپؐ نے عمرو بن حزم کو لکھا تھا۔ اور ان کے علاوہ بہت سی احادیث مشہورہ ہیں۔

نیز اس لیے کہ یہ روایت سوائم میں اصولِ زکوٰۃ کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس روایت میں دو فریضے (۲۵ اور ۲۶) پے در پے مذکور ہیں کہ ان کے درمیان "عفو" نہیں۔ حالانکہ سوائم میں اصل یہ ہے کہ ہر دو فریضوں کے درمیان "عفو" ہے۔ یہی اس روایت کے عدم ثبوت کی دلیل ہے۔

سفیانؒ ثوری سے حکایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: حضرت علیؓ کا مقام فقاہت اس سے بہت بلند ہے کہ وہ ایسی بات کہیں، یہ غلطی حضرت علیؓ کے رُواۃ ہی سے واقع ہوئی ہے"۔۔۔۔ مراد یہ ہے کہ ممکن ہے کہ راوی نے حضرت علیؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہو "چھبیس ۲۶ میں بنت مخاض ہے اور پچیس ۲۵ میں پانچ بکریاں ہیں جو بنت مخاض کی قیمت ہے"۔ تو اس نے ان دونوں کو جمع کر دیا۔

ایک سَو بیس ۱۲۰ سے اوپر مقدارِ نصاب کی تعیین میں علماء کا اختلاف ہے۔

ہمارا مذہب یہ ہے کہ جب اونٹ ایک سَو بیس ۱۲۰ سے زیادہ ہو جائیں تو فریضہ از سرِ نو شروع ہو گا۔ اور حساب کا مدار مقدار نصاب میں خمسینات (خمسینۃ کی جمع پچاسہ) پر اور مقدارِ واجب میں حِقَاق (حِقَّۃ کی جمع) پر ہو گا۔ لیکن شرط یہ ہے کہ ہر پچاسے کے اندر اندر حقہ سے پہلے جتنے "واجب" اور "عفو" ہیں، وہ سب عائد ہوں گے۔

تفصیل یہ ہے کہ اونٹ جب ایک سَو بیس ۱۲۰ پر زیادہ ہو جائیں تو پانچ تک زیادت میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جب پانچ زیادہ ہو جائیں (۱۲۵) تو اس میں ایک بکری اور دو ۲ حقے واجب ہیں، پھر دس ۱۰ (۱۳۰) میں دو بکریاں اور دو ۲ حقے، پھر پندرہ ۱۵ (۱۳۵) میں تین بکریاں اور دو ۲ حقے، پھر بیس ۲۰ (۱۴۰) میں چار بکریاں اور دو ۲ حقے، پھر پچیس ۲۵ (۱۴۵) میں، ایک بنت مخاض اور دو حقے ہیں۔ ۱۵۰ تک۔ اور ۱۵۰ میں تین حقے ہوں گے۔ کہ ہر پچاس میں ایک حقہ آتا ہے۔

پھر فریضہ از سرِ نو شروع کیا جائے گا۔ تو پانچ تک زیادت میں کچھ واجب نہیں۔ جب پانچ زیادہ ہو جائیں (۱۵۵) تو ایک بکری اور ۳ حقے واجب ہوں گے۔ پھر دس (۱۶۰) میں، دو ۲ بکریاں اور ۳ حقے۔ پھر ایک سَو پچھتر ۱۷۵ میں ایک بنت مخاض اور تین حقے، پھر ایک سو چھیاسی ۱۸۶ میں ایک بنت لبون اور تین حقے واجب ہوں گے ایک سو چھیانوے تک۔ ایک سو چھیانوے ۱۹۶ میں چار حقے ہیں دو سَو ۲۰۰ تک۔ پھر چاہے تو "ہر پچاس میں ایک حقہ" کے حساب سے دو سَو ۲۰۰ میں چار حقے دے دے، اور چاہے تو "ہر چالیس میں ایک بنت لبون" کے حساب سے پانچ بنت لبون دے دے۔

پھر جیسے ۱۵۰ سے ۲۰۰ تک حساب کیا گیا، اسی طرح ہر پچاس میں فریضہ از سرِ نو شروع۔

حساب کیا جائے گا اور اس میں بکریوں کے ساتھ بنتِ مخاض، بنت لبون اور حِقہ آئیں گے۔ یہ تو ہمارا مذہب تھا۔

مالکؒ کا مذہب یہ ہے ایک سو ۱۲۰ بیس سے اوپر ہر دہائی کی نو ۹ اکائیاں "عفو" میں داخل ہیں اور ہر دہائی پر نصاب میں تبدیلی ہوگی۔ حساب کا مدار مقدارِ نصاب میں خمسینات (پچاسوں) اور اربعینات (چالیسوں) پر اور مقدارِ واجب میں حِقاق اور بنات لبون پر ہے۔ کہ (مجموعہ کے اعتبار سے) ہر پچاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک بنت لبون واجب ہوگی۔

چنانچہ ایک سو ۱۳۰ تیس میں ایک حقہ اور دو بنت لبون واجب ہوں گی۔ اس لئے کہ اس میں ایک پچاس اور دو ۲ چالیس پائے گئے ——— ایک سو چالیس میں دو ۲ حقے اور بنت لبون، ایک سو پچاس ۱۵۰ میں تین ۳ حقے، ایک سو ساٹھ ۱۶۰ میں چار بنت لبون، ایک سو ۱۷۰ ستر میں ایک حقہ اور تین بنتِ لبون، ایک سو اسی ۱۸۰ میں دو حقے اور دو ۲ بنت لبون، ایک سو ۱۹۰ نوے میں ۳ حقے اور ایک بنت لبون واجب ہے، دو سو ۲۰۰ میں چاہے چار ۴ حقے دے دے اور چاہے تو پانچ بنت لبون دے دے۔

شافعیؒ کا مذہب مالکؒ کے مذہب کی طرح ہے، کہ مدارِ حساب نصاب میں خمسینات و اربعینات پر اور مقدارِ واجب میں حقاق اور بنات لبون پر ہے۔ صرف ایک فریضہ میں مالکؒ سے اختلاف ہے شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب ایک سو ۱۲۰ بیس پر ایک اونٹ بھی زیادہ ہو جائے تو اس میں تین ۳ بنت لبون واجب ہوں گی۔

مالکؒ و شافعیؒ کی حجت حضرۃ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کتاب الصدقات" لکھوائی اور اسے اپنی تلوار کی میان میں رکھ لیا، آپؐ وہ مکتوب اپنے عُمال کو بھیجنے نہیں پائے تھے کہ وفات پا گئے۔ پھر حضرۃ ابو بکرؓ اور عمرؓ اس پر عمل کرتے رہے، حتی کہ ان کا انتقال ہو گیا، اس مکتوب میں یہ ہے۔

اذا زادت الابل علی مائۃ وعشرین ففی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقۃ۔

جب اونٹ ایک سو ۱۲۰ بیس پر زیادہ ہو جائیں تو ہر چالیس میں ایک بنت لبون، اور ہر پچاس میں ایک حقہ ہے۔

لیکن مالکؒ فرماتے ہیں کہ لفظ زیادت سے اتنی زیادت مراد ہوگی، جس میں منصوص علیہ کا اعتبار کرنا ممکن ہو۔ اور یہ دس سے کم نہیں ہو سکتی۔

اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم نفس زیادت کے ساتھ متعلق کیا ہے۔ اور نفسِ زیادت ایک زیادہ ہونے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

پس اس اکائی کے حاصل ہونے پر چالیس میں ایک بنتِ لبون واجب ہے، اور یہ اکائی (ایک سو اکیس والی اکائی) صرف تعیین واجب کے لئے ہے۔ لہٰذا اسے مقدار واجب میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ پھر عمر کے لحاظ سے بہترین بنتِ لبون اور حِقہ ہیں اس

لئے کہ سب سے ادنیٰ بنت مخاض ہے اور سب سے اعلیٰ جذعہ ہے، تو ان کے درمیان والی عمر سب سے معتدل ہے۔

ہماری دلیل قیسؒ بن سعد کی یہ روایت ہے کہ: میں (قیس) نے ابو بکرؒ بن عمرو بن حزم کو کہا۔ "مجھے وہ نوشتہ صدقات دکھاؤ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمروؓ بن حزم کے لئے لکھا تھا۔"

تو انہوں نے ایک ورق کا نوشتہ نکالا، اس میں یہ لکھا ہوا تھا:۔

"فاذا زادت الابل علی مائة وعشرين استونف الفريضة، فما كان اقل من خمس وعشرين ففيها الغنم، في كل خمس ذود شاة"

"پس جب اونٹ ایک سو بیس[120] سے زیادہ ہو جائیں تو فریضہ از سر نو شروع کیا جائے گا۔ پچیس[25] سے کم کم میں بکریاں واجب ہوں گی، کہ ہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہو گی۔"

حضرة علیؓ اور حضرة ابن مسعودؓ سے بھی یہی مذہب مروی ہے۔ اور اس باب میں قیاس و اجتہاد کا کوئی دخل نہیں، لہٰذا ان کا یہ مذہب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع پر دلالت کرتا ہے۔

حتیٰ کہ حضرة علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا، ہمارے پاس کوئی خصوصی شئی نہیں جسے ہم پڑھتے ہوں سوائے کتاب اللہ اور اس صحیفہ کے "اس میں اونٹوں کا نصاب ہے، اور اسے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیا ہے، ہمارے لئے اس کا خلاف کرنا جائز نہیں ہے" اور یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے یہ صحیفہ حضرة عثمانؓ کے پاس بھیجا اور یہ کہا کہ:

مر سعاتك فليعملوا بها۔

"اپنے ساعیوں (زکوٰۃ وصول کرنے والوں) کو حکم دیجئے کہ اس پر عمل کریں" تو حضرة عثمان نے جواب دیا:

لا حاجة لنا فيها معنا مثلها وما هو خير منها۔

ہمیں اس کی ضرورت نہیں۔ ہمارے پاس اس کی مثل موجود ہے۔ اور اس میں اس سے بہتر تفصیل نہیں۔

تو انہوں نے بھی حضرة علیؓ سے موافقت کی۔

نیز ایک سو بیس[120] میں دو[2] حقّوں کا وجوب متفقہ اخبار اور اجماع امت سے ثابت ہے، لہٰذا ان کے اسقاط کے لئے اس کے ہم پلہ دلیل چاہیئے ——— اور ایک سو بیس[120] کے بعد آثار و اخبار مختلف ہیں لہٰذا اختلاف آثار ہوتے ہوئے متفقہ اخبار سے ثابت شدہ واجب کو ساقط کرنا جائز نہیں۔ بلکہ حدیث عمروؓ بن حزم پر عمل ہو گا اور حدیث ابن عمرؓ زیادت کثیرہ پر محمول ہو گی یعنی "اتنے زیادہ ہو جائیں کہ دو سو کو پہنچ جائیں"۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ (وہاں) ہر چالیس میں ایک بنت لبون اور ہر پچاس میں ایک حقہ ہے

(باقی چالیس سے کم میں کیا واجب ہوتا ہے؟ اس حدیث میں اس کی صراحت نہیں اور خلاف کی نفی نہیں)

رہا شافعیؒ کا یہ کہنا کہ "ہر مال میں اسی کی جنس سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے"۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن اسی وقت جب اس کا احتمال بھی ہو ــــ لہٰذا آپ نے یہ بات کیونکر کہی کہ (۲۰ اپر) زیادت میں بھی اسی کی جنس سے زکوٰۃ واجب ہوگی؟ کیونکہ زیادت کو (حکم میں) ۱۲۰ کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ ۱۲۰ میں واجب شدہ دونوں حقّے (اجماع اور متفق علیہ آثار سے ثابت ہونے کی وجہ سے) علی حالہ باقی ہیں، اور دونوں حقّوں کے علی حالہ باقی رہتے ہوئے اُن پر بنا کرنا ممکن نہیں (یعنی دو حقّے بھی ہوں اور پھر زائد میں جنسِ اِبل سے زکوٰۃ واجب ہو) لہٰذا دونوں حقّوں کے باقی ہوتے ہوئے زیادت میں جنسِ اِبل سے زکوٰۃ واجب کرنے کا احتمال ہی نہیں اسی لئے ہم (۲۰ اپر) زیادت میں بکری واجب قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ ابتداءِ نصاب میں ہوتا ہے حتیٰ کہ دونوں حقّوں کو باقی رکھتے ہوئے ۱۴۵ کے بعد جب بنا کرنا ممکن ہوا، تو ہم نے بنا کی (کہ جنسِ اِبل سے بنتِ مخاض کو واجب قرار دیا) پھر جب تعداد ۱۵۰ ہوتی تو زکوٰۃ بنتِ مخاض سے حقّہ کی طرف منتقل ہوگئی، کیونکہ اس میں تین مرتبہ پچاس آتا ہے، تو ہر پچاس میں ایک حقّہ واجب ہوگا۔ واللہ اعلم۔

---

فصل

# نصاب بقر

سائمہ گایوں کا نصاب یہ ہے ــــ تیس۳۰ سے کم گایوں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ پھر ہر تیس گایوں میں ایک تَبِیع یا تَبِیعَہ واجب ہوتا ہے (تبیع: گائے کا بچہ جو دوسرے سال میں قدم رکھ چکا ہو) اور انتالیس۳۹ تک زیادت میں کچھ واجب نہیں ــــ پھر جب چالیس ہو جائیں تو ایک مُسِنّ یا مُسِنّہ ــــ واجب ہوتا ہے (مُسِنّ: گائے کا دو سالہ بچہ، جو تیسرے سال میں قدم رکھ چکا ہو گائے کی زکوٰۃ میں مذکر و مونث بچہ برابر ہے)

اتنے نصاب میں امت میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اور اصل اس میں یہ روایت ہے: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرۃ معاذؓ سے جس وقت انہیں یمن بھیجا، فرمایا:

"فی کل ثلاثین من البقر تبیع او تبیعۃ وفی کل اربعین مسنّۃ"

"ہر تیس۳۰ گایوں میں ایک تبیع یا تبیعہ ہے۔ اور ہر چالیس میں ایک مسنہ ہے"۔

لیکن جب چالیس سے زیادہ ہوجائیں تو اس میں روایت مختلف ہے، (محمد کی "جامع" کی "کتاب الزکوٰۃ" میں مذکور ہے: "ما زاد علی الاربعین ففی الزیادۃ بحساب ذلک"! چالیس سے زیادہ میں اس کے حساب سے واجب ہوگا"۔ اور انہوں نے اس بات کی تفصیل نہیں کی۔

کتاب اختلاف ابی حنیفہؒ و ابن ابی لیلی میں مذکور ہے: جب اکتالیس ۴۱ گائیں ہوں تو ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اس پر ایک پورا مُسِنّہ اور ۴۰/۱ مسنہ یا ۳۰/۱ تبیع واجب ہے"۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ چالیس ۴۰ سے زیادہ میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک کوئی نصاب نہیں ہے بلکہ زیادت قلیل ہو یا کثیر، اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے: کہ چالیس سے زیادہ میں کچھ واجب نہیں ہوتا، حتیٰ کہ پچاس ۵۰ ہو جائیں۔ پھر پچاس میں ایک پورا مُسِنّہ اور ۴/۱ مسنہ یا ۳/۱ تبیع واجب ہوتا ہے"۔

اسدؒ بن عمرو کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے: چالیس ۴۰ سے زیادہ میں کچھ واجب نہیں ہوتا حتیٰ کہ ساٹھ ہو جائیں، پھر ساٹھ میں دو تبیع (مذکر یا مؤنث) واجب ہوتے ہیں۔

یہی ابو یوسفؒ، محمدؒ اور شافعیؒ کا قول ہے۔

پھر ساٹھ سے زیادہ میں مدارِ حساب، مقدارِ نصاب میں ثَلاثِینات (تیس ۳۰ تیس ۳۰) اور اربعینات (چالیس ۴۰ چالیس ۴۰) پر، اور مقدارِ واجب میں اَتبِعَہ (تبیع کی جمع) اور مُسِنّات (مُسِنّہ کی جمع) پر ہے۔ اور ہر دہائی کی نو اکائیاں "عفو" میں داخل ہوں گی۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ ہر تیس ۳۰ میں ایک تبیع یا تبیعہ اور ہر چالیس ۴۰ میں ایک مُسِن یا مسنہ واجب ہوگا۔

تو جب گائیں ستر ہو جائیں تو ان میں ایک مسنہ اور ایک تبیع واجب ہے پھر اسّی میں دو مُسنے، نوّے ۹۰ میں تین ۳ تبیع، سو میں ایک مسن اور دو تبیع، ایک سو دس میں دو مسن اور ایک تبیع اور ایک سو بیس ۱۲۰ میں تین مسن یا چار تبیع واجب ہونگے اس لئے کہ ۱۲۰ میں ۳ چالیس اور ۴ تیس پائے جاتے ہیں۔ الغرض اسی طرح حساب کیا جائیگا۔ "جامع" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وَقص (عفو) اور نصاب کو قیاس و رائے سے مقرر کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔ اس کی معرفت کا ذریعہ صرف نص ہے۔ اور چالیس ۴۰ سے ساٹھ کے درمیان کے لئے کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔ اور یہ بھی ممکن نہیں کہ مال زکوٰۃ کو زکوٰۃ سے خالی رکھا جائے۔ (تو "عفو" کی صورت ممکن ہوئی نہ نصاب کی) لہٰذا چالیس سے زیادہ میں گذشتہ کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ گائے کے نصاب میں اوقاص (وقص کی جمع، عفو) نو نو ہیں، اس پر دلیل چالیس سے پہلے اور ساٹھ سے بعد کا نصاب ہے۔ تو ۴۰ سے ۶۰ کے درمیان بھی ایسے ہی ہوگا۔ کیونکہ یہ ماقبل سے ملحق ہے یا مابعد سے، لہٰذا چالیس ۴۰ کے بعد نو عفو ہوں گے۔

پھر جب پچاس ہو جائیں تو اس میں ایک کامل مسنہ اور ۴/۱ مسنہ یا ۳/۱ تبیع ہوگا۔ کیونکہ دس کی زیادت ہوئی، اور دس تیس ۳۰ کا ۳/۱ اور چالیس کا ۴/۱ ہیں۔

اسدؒ بن عمرو کی روایت، جو کہ سب سے بہتر ہے، کی وجہ حدیثِ معاذؓ میں مروی ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا:

لا تاخذ من اوقاص البقر شیئاً۔
گائے کے اوقاص سے کچھ نہ لینا۔

اور حضرۃ معاذؓ نے وقص کی تفسیر ۴۰ سے ۶۰ کے مابین کے ساتھ کی۔ چنانچہ ان سے کہا گیا کہ آپ ۴۰ سے ۶۰ کے مابین کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟" تو انہوں نے کہا کہ " یہ اوقاص ہیں، جن میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔

نیز اس لئے بھی کہ سائمہ کی زکوٰۃ کا انداز یہ ہے کہ اس میں جانوروں کے حصے اور ٹکڑے واجب نہیں ہوتے تاکہ ارباب اموال کو ضرر پہنچے، اسی لئے اونٹوں میں قلتِ عدد کے وقت خلافِ جنس سے زکوٰۃ واجب ہوئی تاکہ اونٹ کا جزء اور حصہ واجب نہ ہو۔ چنانچہ ایسے ہی گائے کی زکوٰۃ میں بھی حصہ اور جزء کا واجب کرنا جائز نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

---

فصل

# نصاب غنم

بکریوں کے نصاب کی تفصیل یہ ہے ـــــ چالیس سے کم بکریوں میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی ـــــ جب چالیس ۴۰ ہو جائیں تو ان میں ایک بکری ہے ایک سو ۱۲۰ بیس تک ـــــ پھر ایک سو اکیس میں دو بکریاں ہیں دو۲ سو تک ـــــ پھر دو سو ایک میں تین بکریاں ہیں چار سو تک ـــــ پھر پورے چار سو میں چار بکریاں ہیں ـــــ پھر ہر سو میں ایک بکری ہے۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔

حسن بن حی کا قول ہے کہ جب ۳۰۱ ہو جائیں تو ان میں چار بکریاں ہیں، اور چار سو میں پانچ بکریاں ہیں۔

صحیح اکثر علماء کا قول ہے، اس لئے کہ حدیثِ انسؓ میں روایت ہے کہ ابوبکر صدیقؓ نے انہیں وہ صحیفۂ صدقات لکھ کر دیا جو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھ کر دیا تھا، اس میں تفصیل یوں ہے:

وفی اربعین من الغنم شاۃ وفی مائۃ وواحدۃ وعشرین شاتان
وفی مائتین وواحدۃ ثلاث شیاہ الی اربعمائۃ ففیھا اربع شیاہ۔

چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے، ۱۲۱ میں دو بکریاں ہیں۔ ۲۰۱ میں ۳ بکریاں ہیں، ۴۰۰ تک، پھر ۴۰۰ میں ۴ بکریاں ہیں:

اور نصابوں کی معرفت شریعت کی اطلاع پر موقوف ہے، اس میں رائے اور اجتہاد کا گذر نہیں۔ واللہ اعلم۔

**بحث نصاب مشترک** گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ سوائم صرف ایک شخص کی ملکیت ہوں، اور اگر سوائم دو آدمیوں میں مشترک ہیں تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

ہمارا مذہب یہ ہے کہ شرکت کی حالت میں بھی وہی شرط ضروری ہے جو حالت انفراد میں ہے۔ یعنی کمالِ نصاب، کہ ہر شریک کا نصاب کامل ہو، چنانچہ اگر ہر شریک کا حصہ بقدر نصاب ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔

اور شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اِسَامَت (مویشیوں کا چرانا) کے اسباب متحد ہیں کہ دونوں کا چرواہا، چراگاہ گھاٹ، باڑہ اور کتا ایک ہیں، اور دونوں میں وجوبِ زکوٰۃ کی اہلیت ہے تو ان دونوں کا مال ایک ہی سمجھا جائے گا، اور ان دونوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

اگرچہ وہ دونوں اگر منفرد ہوتے تو ان پر زکوٰۃ واجب نہ ہوتی۔

شافعیؒ کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشیۃ الصدقۃ وما کان بین خلیطین فانھما یتراجعان بالسَّوِیَّۃ

زکوٰۃ کے خوف سے متفرق کو جمع نہ کیا جائے اور مجتمع میں تفرق نہ کی جائے۔ اور جو چیز دو شریکوں میں مشترک ہو تو وہ دونوں باہم برابر برابر رجوع کرلیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع و تفرق کا اعتبار کیا ہے۔ کہ آپؐ نے متفرق نصاب کو جمع کرنے اور مجتمع نصاب کو جدا کرنے سے منع فرمایا:

اور اگر حالتِ جمع (شرکت) کو حالتِ انفراد پر قیاس کیا جائے اور ہر شریک کے لئے کمالِ نصاب کی شرط لگائی جائے تو جمع (شرکت) کا مفہوم باطل ہو جائے گا اور مجتمع کو جدا کرنا لازم آئے گا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس فی سائمۃ المرء المسلم اذا کانت اقل من اربعین صدقۃ۔

مردِ مسلم کی سائمہ (بکریوں) میں، جبکہ چالیس سے کم ہوں۔ زکوٰۃ نہیں۔

یہ حدیث مطلق ہے، کہ اس میں حالتِ شرکت و انفراد کی کوئی قید نہیں، لہٰذا شریک و منفرد ہر ایک کے لئے کمال نصاب وجوبِ زکوٰۃ کے لئے شرط ہے۔

باقی حدیث محولہ بالا میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان " لا یجمع بین متفرق " ہماری دلیل ہے، اس لئے کہ اس سے مراد تفرقِ ملکیت ہے، نہ کہ تفرقِ مکان، کیونکہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر ایک نصاب دو مکانوں میں ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لہٰذا اس سے مراد تفرقِ ملکیت ہے۔ اور حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں کی ملکیت جدا جدا ہے تو زکوٰۃ کی وجہ سے اسے جمع نہ کیا جائے اور یوں نہ سمجھا جائے کہ گویا ایک ہی ہیں۔

مثلاً دو آدمیوں میں پانچ اونٹ، یا تیس گائیں یا چالیس بکریاں مشترک ہیں، اور ان پر سال پورا ہو چکا ہے۔ اور مصدق یہ چاہتا ہے کہ اس مال سے زکوٰۃ وصول کرلے، بایں طور کہ دونوں کی ملکیت کو جمع کرے اور اسے ایک ہی مال شمار کرے، تو اسے یہ اختیار نہیں۔

یا مثلاً دو آدمیوں میں اسی بکریاں مشترک ہیں، اور ان کا سال پورا ہو چکا ہے۔ تو ہر شریک پر ایک بکری واجب ہوتی ہے ۔ اب زکاۃ کے خوف سے دونوں چاہتے ہیں کہ اپنی ملکیت کو جمع کر لیں، اور یوں سمجھیں کہ گویا ایک ہی ملکیت ہے، تاکہ مصدق کو ایک ہی بکری دینا پڑے، تو انہیں یہ اختیار نہیں ۔ کیونکہ ان کی ملکیت متفرق ہے، لہٰذا زکوٰۃ کی وجہ سے جمع کرنے کے مختار نہیں اور آپؐ کے فرمان ؛ " لا یفرق بین مجتمع " میں بھی اجتماع ملکیت مراد ہے مثلاً ایک شخص کی دو مختلف چراگاہوں میں انشی ۸۰ بکریاں ہیں ۔ اور اس صورت میں اس پر ایک بکرا واجب ہوتی ہے ۔ اب اگر مصدق چاہتا ہے کہ اس مجتمع ملکیت کو جدا جدا کر دے ( دو چراگاہوں کی وجہ سے ) انہیں دو الگ الگ نصاب شمار کرے تو اسے یہ اختیار حاصل نہیں ۔ کیونکہ ملکیت مجتمع ہے، لہٰذا مصدق تفریق کرنے کا مالک نہیں ۔

یا ( کم از کم ) یہ حدیث ہماری تاویل کا احتمال رکھتی ہے، لہٰذا اس پر محمول ہو گی تاکہ بقدر امکان دونوں دلیلوں پر عمل ہو سکے ۔

## نصابِ مشترک کی امثلہ

درج ذیل مثالوں سے اس اختلاف اور اس کے نتائج کی وضاحت ہوتی ہے ۔

۱ - پانچ اونٹ دو آدمیوں میں مشترک ہیں اور ان پر سال پورا ہو چکا ہے، تو ہمارے نزدیک کسی شریک پر زکاۃ واجب نہیں، کیونکہ نصاب ناقص ہے ۔ شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر ایک بکری واجب ہے ۔

۲ - اگر اونٹ دس ہیں تو بلا اختلاف ہر ایک پر ایک بکری واجب ہے، کیونکہ ہر شریک کا نصاب کامل ہے ۔

۳ - اگر اونٹ پندرہ ہیں تو بھی ہمارے نزدیک ہر شریک پر ایک بکری واجب ہے ـــــ اور شافعیؒ کے نزدیک تین بکریاں واجب ہیں ۔

۴ - اگر اونٹ بیس ہیں تو ہر شریک پر دو بکریاں واجب ہیں، اس لئے کہ ہر ایک کا نصاب کامل ہے ۔

۵ - اگر اونٹ پچیس ہیں تو بھی ہمارے نزدیک ہر شریک پر دو دو بکریاں واجب ہیں ـــــ شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر ایک بنت مخاض واجب ہے ۔

۶ - اگر تیس ۳۰ گائیں دو آدمیوں میں مشترک ہیں، تو ہمارے نزدیک کسی شریک پر زکوٰۃ واجب نہیں شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر ایک تبیع واجب ہے ۔

۷ - اگر گائیں ساٹھ ہیں تو بلا اختلاف ہر شریک پر ایک تبیع واجب ہے ۔

۸ - اگر چالیس بکریاں دو آدمیوں میں مشترک ہیں تو ہمارے نزدیک کسی پر کچھ واجب نہیں ـــــ شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر ایک بکری واجب ہے ۔

۹- اگر بکریاں اسّی ہیں تو ہمارے نزدیک ہر شریک پر ایک بکری واجب ہے اور شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر ایک بکری واجب ہے۔

**مسئلہ:** مثال کے طور پر سلمان کی عثمان کے ساتھ ایک بکری میں شراکت ہے کہ دونوں نصف نصف کے مالک ہیں —— اور سلمان کی عدنان کے ساتھ اناسی بکریوں میں شراکت ہے۔ کہ دونوں ۳۹ ½، ۳۹ ½ بکریوں کے مالک ہیں —— تو اس صورت میں قدوریؒ نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ابو یوسف کے قول کے مطابق سلمان پر زکاۃ واجب ہے۔

اور زفرؒ کے قول کے مطابق اس پر زکاۃ واجب نہیں ہوتی —— اور قاضیؒ نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ابوحنیفہؒ، محمدؒ اور زفرؒ کے قول میں سلمان پر زکاۃ واجب نہیں بر خلاف جبکہ سلمان کسی ایک شخص کے ساتھ اسّی بکریوں میں شریک ہو (کہ اس صورت میں سلمان پر زکوٰۃ واجب ہوگی) —— اور ابو یوسفؒ کے قول میں سلمان پر زکوٰۃ واجب ہے، جیسا کہ جب وہ کسی ایک آدمی کے ساتھ اسّی بکریوں میں شریک ہو۔

قائل بالوجوب کی دلیل یہ ہے کہ کمالِ نصاب کے وقت زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، اور سلمان کی ملکیت میں نصاب کامل ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ واجب ہوگی۔ جیسا کہ اگر وہ بکریاں سلمان اور کسی ایک آدمی میں مشترک ہوتیں۔

عدمِ وجوب کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ اگر تقسیم کی جائے تو سلمان کا نصاب کامل نہیں ہوتا کیونکہ وہ ایک بکری سے صرف نصف کا مالک ہے۔ تو نصاب پورا نہیں ہوتا، لہٰذا زکوٰۃ واجب نہ ہوگی —— اسی طرح اگر ساٹھ گائیں یا دس اونٹ درج بالا صورت کے مطابق مشترک ہوں، تو ان میں بھی مذکورہ بالا اختلاف کے ساتھ حکم ہوگا۔

**مسئلہ:** سوائم کے اشتراک کے بارے میں جو تفصیل و اختلاف مذکور ہوا، اموالِ تجارت اور سونا، چاندی کے بارے میں بھی بالکل یہی تفصیل ہے۔ اور ہم پہلے اس کا ذکر کر چکے ہیں۔ اور طحاویؒ نے ذکر کیا کہ زرعی پیداوار میں بھی یہی تفصیل ہے۔ لیکن یہ کہنا ابو یوسفؒ و محمدؒ کے مذہب کے مطابق ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک وجوب عشر کے لئے "پانچ وسق" کا نصاب شرط ہے (وسق: ۵ من پونے پانچ سیر کا ہوتا ہے)

باقی ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق یہ کہنا ٹھیک نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک وجوب عشر کے لئے نصاب شرط نہیں ہے، بلکہ قلیل و کثیر پیداوار میں عشر واجب ہے۔

**مسئلہ:** مالِ مشترک پر سال پورا ہونے کے بعد مصدق آیا، گذشتہ تفصیل اختلاف کے مطابق اس نے زکوٰۃ واجب پائی، تو وہ اس مال سے زکوٰۃ وصول کرے گا اور تقسیم مال کا انتظار نہیں کریگا اس لئے کہ ان دونوں کے علم کے مطابق اشتراک سے مالِ مشترک میں زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے، اور مصدق کو مال کی تمیز حاصل نہیں ہے۔ لہٰذا ہر شریک کی طرف سے مصدق کو دلالۃً اجازت ہے کہ وہ اس کے مال سے زکوٰۃ وصول کرلے۔

پھر مصدق کے زکوٰۃ وصول کرنے کے بعد دیکھا جائے گا، اگر زکوٰۃ ماخوذہ ہر شریک کے حصہ کے بقدر ہے، کچھ زائد نہیں، بایں طور کہ وہ دونوں مال میں برابر کے شریک تھے، تو وہ دونوں باہم رجوع نہیں کریں گے (یعنی ایک دوسرے سے کچھ وصول نہیں کریں گے) اس لئے کہ مقدار ماخوذ ہر ایک پر برابر برابر واجب تھی۔

اور اگر ان دونوں کی شرکت میں تفاوت تھا، اور مصدق نے ایک شریک سے اس کے ساتھی کی وجہ سے زیادہ زکوٰۃ وصول کر لی تو وہ اپنے ساتھی سے اتنی مقدار وصول کرے گا۔

مثلاً ۸۰ اسی بکریاں دو آدمیوں میں مشترک تھیں، مصدق نے ان سے دو بکریاں لے لیں، تو کوئی شریک دوسرے سے کچھ وصول نہیں کرے گا، اس لئے کہ ہر ایک پر برابر برابر زکوٰۃ واجب تھی۔ یعنی ایک ایک بکری۔ لہٰذا اس نے ہر ایک سے اس پر واجب شدہ زکوٰۃ ہی لی ہے۔

۲۔ اگر وہ دونوں اسی بکریوں میں تین حصوں کے اعتبار سے شریک تھے (کہ دو حصے ایک کے اور ایک حصہ دوسرے کا تھا) تو اس میں صاحبِ ثلثین (دو حصوں کے مالک) پر ایک بکری واجب ہے، کیونکہ اس کا نصاب مع زیادت کامل ہے، صاحب ثلث ایک حصہ والے) پر کچھ واجب نہیں، کیونکہ اس کا نصاب ناقص ہے۔ پھر جب مصدق آیا تو اس نے بکریوں میں سے ایک لے لی تو صاحب ثلث صاحب ثلثین سے بکری کی تہائی قیمت وصول کرے گا۔ کیونکہ ہر بکری ان میں تین حصوں کے اعتبار سے مشترک تھی۔ تو زکوٰۃ میں لی گئی بکری کے بھی تین حصے تھے۔ تو صاحب ثلثین کی زکوٰۃ کی وجہ سے صاحب ثلث کا بکری میں تہائی حصہ بھی چلا گیا، لہٰذا وہ تہائی حصہ کی قیمت وصول کر سکتا ہے۔

۳۔ ایک سو بیس بکریاں دو آدمیوں میں مشترک تھیں، ایک کے دو ثُلث (تہائی) تھے اور دوسرے کا ایک ثُلث۔ ہر ایک پر ایک بکری زکوٰۃ میں واجب ہوئی۔ پس مصدق آیا اور اس نے بکریوں میں سے دو بکریاں لے لیں، تو صاحبِ ثلثین (دو تہائیوں والا) صاحب ثُلث (ایک تہائی والا) سے بکری کی تہائی قیمت وصول کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ ہر بکری ان میں تین حصوں کے اعتبار سے مشترک تھی، ہر بکری میں دو حصے اسی بکریوں کے مالک کے تھے اور ایک حصہ چالیس بکریوں کے مالک کا تھا۔ اسی طرح زکوٰۃ میں دی گئی دونوں بکریوں کے بھی تین تین حصے تھے۔ ان میں ایک بکری اور بکری کی ایک تہائی صاحب ثلثین کی تھی اور بکری کی دو تہائیاں صاحبِ ثلث کی تھیں۔ حالانکہ صاحب ثلث پر ایک پوری بکری واجب تھی، تو مصدق نے دو بکریاں لے کر صاحب ثلثین کے حصے سے ایک بکری اور بکری کا ایک تہائی لے لیا، اور صاحب ثلث کے حصے سے صرف دو تہائیاں لیں۔ اور اس نے صاحب ثلثین کے حصہ سے ایک تہائی صاحبِ ثلث کی زکوٰۃ میں وصول کی، لہٰذا صاحبِ ثلثین صاحب ثُلث سے بکری کی ایک تہائی قیمت وصول کر سکتا ہے۔

ہماری فہم قاصر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: "وما کان بین خلیطین فانھما یتراجعان بالسویۃ" کا یہ معنی و مفہوم تھا، جو اوپر بیان ہوا، واللہ اعلم۔

## فصل

# نصاب سائمہ کی شرائط

مویشیوں میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے چند شرائط ہیں:

**شرط ۱** وہ مویشی اسامت کے لئے فراہم کئے گئے ہوں۔ یعنی ان مویشیوں کو دودھ حاصل کرنے اور افزائش نسل کے لئے (مباح جنگلوں) میں چرایا جاتا ہو۔ اس لئے کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ مالِ زکاۃ کے لئے "نامی" ہونا ضروری ہے، یعنی وہ مال جو تحصیل نما کے لئے مہیا کیا گیا ہو اور مویشیوں میں نما اور اضافہ اِسامت سے ہوتا ہے۔ کیونکہ اس سے افزائش نسل ہوتی ہے۔ اور مال بڑھ جاتا ہے ـــــ (اور ایسے مویشیوں کو سوائم کہا جائے گا)

اور اگر وہ مویشی (جنگلوں میں) چرائے تو جاتے ہیں، لیکن اِن سے مقصود بار برداری یا سواری کا کام لینا یا محض گوشت حاصل کرنا ہو تو ان میں زکوٰۃ نہیں۔

اور اگر وہ مویشی چرائے تو جاتے ہیں لیکن ان کو تجارت کے لئے رکھا ہوا ہے تو ان میں مال تجارت کی زکوٰۃ واجب ہوگی، سائمہ کی نہیں۔

پھر سائمہ کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ چَر پھر کے گذارہ کرتے ہوں، اور انہیں چارہ کھلانے کی ضرورت پیش نہ آتی ہو ـــــ اور اگر انہیں سال میں کچھ عرصہ جنگلوں میں چرایا جاتا ہو، اور کچھ عرصہ ان کو چارہ کھلایا جاتا ہو اور ان پر خرچ کیا جاتا ہو، تو اس میں غالب عرصہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ کسی بھی چیز کے اکثر کو کل سمجھا جاتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اہلِ لغت کے ہاں ان مویشیوں پر جنہیں سال میں کچھ عرصہ چارہ کھلایا جاتا ہو، "سائمہ" کا اطلاق نادرست نہیں ہے۔

نیز اس لئے کہ سوائم میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ ان میں "نما" پائی جاتی ہے اور ان پر خرچ کم ہے ـــ کیونکہ اسی صورت میں آسانی اور خوشدلی سے زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے ـــ اور یہ تب ممکن ہے جب وہ مویشی سال کا اکثر حصّہ چرنے پھرنے پر اکتفا کرتے ہوں۔

**شرط نمبر ۲**: اونٹ، گائے، بکری میں سے ہر ایک کی جنس کا متحد ہونا ضروری ہے، خواہ نوع اور صفت میں متفق ہوں یا مختلف۔ لہٰذا سوائم کی ہر جنس میں زکوٰۃ تب واجب ہوگی، جب اُس جنس سے نصاب کامل ہوگا۔

اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ سب نر ہیں یا مادہ، یا ملے جلے ہیں۔ اور خواہ سب ایک نوع کے ہوں، یا مختلف انواع کے جیسے اونٹوں میں عربی اور بختی اونٹ، گایوں کے ساتھ بھینسیں، بکریوں کے ساتھ بھیڑیں ـــ اس لئے کہ شریعت نے مویشیوں کا نصاب اونٹ، گائے اور بکری کے عنوان سے بیان کیا ہے۔ تو جنس کا عنوان تمام انواع کو شامل ہے خواہ وہ کسی صفت کی ہوں۔ جیسے "حیوان" کا عنوان جنس ہے، جو تمام انواعِ حیوان پر مشتمل ہے۔ وغیر ذلک۔

اور اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ وہ مویشی خواہ پالتو اور گھریلو جانوروں سے پیدا ہوئے ہوں یا پالتو

اور جنگلی و وحشی کے ملاپ سے پیدا ہوئے ہوں، ہاں دوسری صورت میں یہ ضروری ہے کہ ماں گھریلو اور پالتو ہو۔ جیسے بکری اور ہرن کے ملاپ سے پیدا شدہ، جبکہ ماں بکری ہو۔ اور جیسے پالتو اور جنگلی گائے سے پیدا شدہ، جبکہ ماں پالتو ہو — تو ان میں بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، اور تکمیل نصاب میں ان کو بھی شمار کیا جائے گا، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔

شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے بکری کے عنوان سے نصاب بیان کیا ہے۔ فرمایا: "فی اربعین شاۃ شاۃ"۔ اور بکری اور ہرن سے پیدا ہونے والا ماں کی نسبت سے اگرچہ بکری ہے لیکن باپ کی نسبت سے بکری نہیں ہے۔ لہٰذا یہ علی الاطلاق بکری نہ ہوئی، اس لئے نص اس کو شامل نہ ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ماں کی جانب راجح ہوتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ آزادی و غلامی میں بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے۔ نیز اس وجہ سے جو ہم "کتاب العتاق" میں ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

## شرط ۳ عمر۔ اور اگر کسی کے پاس اونٹ، گائے، بکری کے صرف بچے ہوں تو ان کا حکم

ضروری ہے کہ تمام سوائم بڑی عمر کے ہوں، یا نصاب میں بعض بڑی عمر کے ہوں اور باقی چھوٹے

اور اگر سب فُصلان (فصیل کی جمع، اونٹ بچہ جو بنت مخاض سے چھوٹا ہو) یا حُملان (حَمل کی جمع، بکری بچہ جو ایک سال سے کم ہو) یا عَجاجیل (عِجول کی جمع، گائے بچہ جو تبیع سے کم عمر ہو) ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی — یہ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔

ابوحنیفہؒ کا پہلا قول یہ تھا کہ جو بڑوں میں واجب ہوتا ہے، وہی چھوٹوں میں بھی واجب ہوگا، یہ قول زفرؒ و مالکؒ نے اختیار کیا۔

پھر ابوحنیفہؒ نے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ "چھوٹوں میں سے ہی ایک واجب ہوگا" اور یہ ابویوسفؒ و شافعیؒ کا قول ہے۔

پھر اس سے بھی رجوع کیا اور کہا کہ "ان میں کچھ واجب نہیں" اور یہ ان کا آخری قول ہے اور محمدؒ نے اسے اختیار کیا۔

فُصلان کی زکاۃ کے بارے میں ابویوسفؒ سے روایت مختلف ہے۔

۱۔ ان میں کچھ واجب نہیں، حتیٰ کہ ان کی اتنی تعداد ہو جائے کہ اگر بڑے ہوتے تو ان میں سے ہی ایک واجب ہوتا، اور یہ تعداد پچیس ۲۵ ہے۔

۲۔ پانچ فُصلان میں ۱/۵ فصیل، دس میں ۲/۵ فصیل، پندرہ ۱۵ میں ۳/۵ فصیل، بیس ۲۰ میں ۴/۵ فصیل، اور پچیس میں ایک فصیل واجب ہوگا۔

۳۔ پانچ فصلان میں درمیانے درجہ کی بکری کی قیمت اور ۱/۵ فصیل کی قیمت کو دیکھا جائے گا۔ جو قیمت اقل ہوگی، وہ واجب ہوگی۔ اور دس فصلان میں دو بکریوں کی قیمت اور ۲/۵ فصیل کی قیمت کو دیکھا جائے گا، جو قیمت اقل ہوگی، وہ واجب ہوگی، پندرہ میں تین بکریوں کی قیمت اور ۳/۵ فصیل کی قیمت کو دیکھا جائے گا، جو قیمت اقل ہوگی، وہ واجب ہوگی، بیس ۲۰

میں چار بکریوں کی قیمت اور ۵/۴ فصیل کی قیمت دیکھیں گے، ان میں سے اقل قیمت واجب ہوگی۔ اور پچیس میں ایک فصیل واجب ہوگا۔ اور ان تمام روایات میں پچیس سے زیادہ میں اس وقت تک کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جب تک ان کی تعداد اتنی نہ ہو جائے کہ اگر بڑے ہوتے تو ان میں دو واجب ہوتے، اور یہ تعداد ۷۶ ہے (کہ ان میں دو بنت لبون واجب ہوتی ہیں، تو ۷۶ بچوں میں دو بچے واجب ہوں گے) پھر کچھ واجب نہیں، حتیٰ کہ اتنی تعداد ہو جائے کہ اگر بڑے ہوتے تو ان میں تین واجب ہوتے اور یہ تعداد ہے ایک سو پینتالیس (کہ ان میں تین حقے ہیں، تو ۱۴۵ بچوں میں تین بچے واجب ہوں گے)

زفرؒ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین کے عموم کو حجت بنایا ہے۔ کہ آپؐ نے فرمایا:

"فی خمس وعشرین من الابل بنت مخاض" اور "فی ثلاثین من البقر تبیع او تبیعة"

کہ ان نصوص میں چھوٹوں اور بڑوں میں کچھ فرق بیان نہیں ہوا — اور اسی سے واضح ہوگیا کہ آپ کے فرمان "فی خمس من الابل شاة اور فی اربعین شاة شاة میں واجب کردہ بکری سے مراد بڑی ہے، چھوٹی نہیں۔

ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ چھوٹوں میں بھی وجوب زکوٰۃ ضروری ہے، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "فی خمس من الابل شاة وفی اربعین شاة شاة" عام ہے (جو بڑے چھوٹے سب مویشیوں کو شامل ہے) — لیکن زکوٰۃ میں بڑا واجب کرنا ممکن نہیں، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سُعاۃ (زکوٰۃ وصول کرنے والے) کو فرمایا تھا:

ایاکم وکرائم اموال الناس۔

(زکوٰۃ لینے میں) لوگوں کے عمدہ اور بہترین مال سے بچو۔

اور فرمایا:

"لا تاخذوا من حرزات الاموال ولکن خذوا من حواشیها"

"اچھا اور قیمتی مال زکوٰۃ میں مت لو، بلکہ متوسط درجہ کا مال زکوٰۃ میں لو"

اور چھوٹے سوائم سے بڑا لینا عمدہ اور قیمتی مال زکوٰۃ میں لینا ہے، جو کہ منہی عنہ ہے، نیز وجوب زکوٰۃ میں ارباب اموال اور فقراء دونوں جانبوں کی رعایت رکھی گئی ہے۔ غور کیجیے! درمیانہ درجہ کا مویشی زکوٰۃ میں واجب کرنا، اسی لئے تو ہے کہ جانبین کے لئے آسانی رہے۔

اور بڑی عمر کا جانور واجب کرنے میں ارباب اموال کے لئے ضرر رسانی ہے، کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک بڑے جانور کی قیمت، چھوٹے جانوروں کے پورے نصاب کی قیمت سے بڑھ جاتی ہے اس میں ارباب اموال کے لئے تکلیف مالا یطاق ہے — اور بالکل واجب نہ کرنے میں فقراء کی حق تلفی ہے، لہٰذا میانہ روی یہ ہے کہ انہی میں سے ایک واجب کیا جائے۔

حضرۃ ابو بکر صدیقؓ سے مروی ہے کہ آپؓ نے فرمایا:

لو منعونی عناقا مما کانوا یؤدونه الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقاتلتہم۔

"اگر یہ لوگ ایک میمنا بھی روکیں گے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ادا کرتے تھے تو میں اس پر بھی ان سے قتال کروں گا۔"

"عناق" بکری کے چھوٹے سے مؤنث بچہ کو کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ چھوٹے بچہ کو بطورِ زکاۃ لینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں ایک واضح امر تھا۔

ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصاب کا رائے سے مقرر و متعین کرنا ممتنع ہے۔ یہ تو صرف نص ہی سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اور نص میں "ابل" "بقر" اور "غنم" کے عنوان سے نصاب بیان ہوا ہے، اور اس عنوان میں "فُصلان" "حُملان" اور "عجاجیل" داخل نہیں ہوتے، لہٰذا ان کا نصاب ہونا ثابت نہیں۔

اور حضرۃ ابی بن کعبؓ، جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مصدق تھے، سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا۔

ان لا اخذ من راضع اللبن شیئاً۔

کہ میں دودھ والی سے کچھ نہ لوں۔

رہا حضرۃ ابو بکر صدیقؓ کا یہ فرمانا کہ "لو منعونی عناقا" تو ان سے یہ بھی روایت ہے کہ آپؓ نے فرمایا: لو منعونی عقالاً۔ "عقال": اونٹ یا بکری کی ایک سال کی زکوٰۃ کو اور اسی طرح اس رسی کو بھی کہتے ہیں جس سے اونٹ کے زانو باندھے جاتے ہیں۔ تو دونوں روایتوں میں تعارض ہوا، لہٰذا اسے بطور حجت پیش کرنا صحیح نہیں۔ اور اگر ثابت بھی ہو تو بھی یہ فرمانا بطور مثال ہے، نہ کہ حقیقتاً، یعنی اگر عناق واجب ہوتا اور وہ اسے روک لیتے تو بھی میں ان سے قتال کرتا۔

باقی درج بالا مسئلہ کی صورت کیا ہو گی؟ اس میں مشائخ نے گفتگو کی ہے۔ اس لئے کہ اس کو وقوع پذیر ہونے میں اشکال ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ سال سے پہلے واجب نہیں ہوتی۔ اور سال کے بعد وہ فصیل، حمل اور عجول یعنی کم عمر نہیں رہتے بلکہ بڑی عمر والوں میں شامل ہو جاتے ہیں۔ بعض نے کہا کہ اختلاف اس بارے میں ہے کہ کیا صغیر السن ہونے کی حالت میں ان پر سال منعقد ہو گا؟ یا جب وہ صغر کی حدود سے نکل کبیر السن ہو جائیں تو کیا ان پر انعقادِ سال کا اعتبار کیا جائے گا؟

بعض نے کہا کہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ کسی شخص کے پاس اونٹنیوں کا نصاب تھا چھ ماہ یا کچھ زیادہ عرصہ گذرا تو انہوں نے بچے دیئے۔ پھر وہ مر گئیں، اور اونٹنیوں پر منعقد شدہ سال بچوں پر تمام ہوا جبکہ ابھی وہ چھوٹے تھے، تو کیا ان بچوں میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں۔

اور یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ کسی شخص کے پاس کبیر السن مویشی تھے، دورانِ سال میں اسے صغیر السن مویشی مل گئے۔ پھر کبیر السن ہلاک ہو گئے، اور صرف مستفاد مویشی بچ گئے، تو کیا مستفاد میں زکوٰۃ واجب ہو گی؟ اس کا حکم تفصیل سابق کے مطابق ہو گا۔ اسی کی طرف محمدؒ نے اپنی کتاب میں اشارہ کیا کہ کسی شخص کے پاس بکری کے چالیس میمنے ہوں اور ایک بڑا ہو پھر بڑا ہلاک ہو جائے اور میمنوں پر

سال پورا ہو تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک کچھ واجب نہ ہو گا، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک انہی میں سے ایک واجب ہے، اور زفرؒ کے نزدیک ایک کبیر السن واجب ہو گا۔

**مسئلہ:** گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ سب چھوٹے ہوں، لیکن جب چھوٹے بڑے ملے جلے ہوں، یا چھوٹوں کے ساتھ ایک کبیر السن ہو، تو پھر چھوٹوں کو نصاب میں شمار کیا جائے گا، اور بلا اختلاف ان میں وہی واجب ہو گا جو بڑوں میں واجب ہوتا ہے، یعنی کبیر السن، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے۔ وتعد صغارها وكبارها

مال میں چھوٹے بڑے سب شمار کئے جائیں۔

روایت ہے کہ لوگوں نے حضرت عمرؓ سے ان کے عامل کی شکایت کی کہ وہ چھوٹا سا میمنا مال زکوٰۃ میں شمار تو کرتے ہیں — لیکن زکوٰۃ میں قبول نہیں کرتے — تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "کیا وہ تمہارے لئے پرورش کرنیوالی یعنی دودھ والی اور قریب الولادۃ حاملہ اور کھانے کے لئے موٹی کی ہوئی اور بکریوں کا سانڈ نہیں چھوڑتے؟" پھر فرمایا "میمنا کو مال زکوٰۃ میں شمار کرو، اگرچہ چرواہا اسے شام کو اپنے ہاتھ پر اٹھا کر لایا ہو، لیکن اسے زکوٰۃ میں قبول نہ کرو۔"

نیز اس لئے کہ جب وہ ملے جلے ہوں یا ان میں ایک بڑا ہو تو ان پر ابل، بقر اور غنم کا عنوان صادق آتا ہے، لہٰذا وہ عموم نصوص کے تحت داخل ہوں گے اور ان میں وہی واجب ہو گا جو بڑوں میں واجب ہوتا ہے۔

نیز جب ان میں ایک بھی کبیر السن ہو تو سب صغیر السن اس کے تابع ہوتے ہیں، لہٰذا اصل کا اعتبار کیا جائے گا نہ تابع کا۔

**مسئلہ:** اگر چھوٹوں میں صرف ایک بڑا ہو، اور سال کے بعد بڑا ہلاک ہو گیا تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہو گئی — اور ابو یوسفؒ کے نزدیک چھوٹوں میں ان کے بقدر زکوٰۃ واجب ہو گی، مثلاً اگر وہ (۳۹) حملان تھے تو اس پر ایک میمنا کے $\frac{39}{40}$ واجب ہوں گے۔ کیونکہ طرفینؒ کے نزدیک چھوٹوں میں زکوٰۃ کا وجوب بڑوں کی وجہ سے تھا، تو بڑے زکاۃ میں اصل ہوئے۔ لہٰذا ان کی ہلاکت گویا کہ سب کی ہلاکت ہے۔

اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نصاب میں چھوٹے ہی اصل ہیں، اور انہی میں سے ایک واجب ہوتا ہے،

اور بڑے کا شمار ایک میمنا کے وجوب کا فیصلہ کرنے کے لئے ہوا (یعنی گنتی پوری کرنے کے لئے) لہٰذا بڑے کی ہلاکت سے فیصلہ کن نمبر ساقط ہوا ہے، اصل واجب ساقط نہیں ہوا۔ اور اگر سب میمنے ہلاک ہو جائیں اور صرف بڑا بچ جائے، تو اس کے حصہ کی زکوٰۃ لی جائے گی۔ اور یہ اسی بڑے کا $\frac{1}{40}$ بنتی ہے۔ کیونکہ بڑا اپنی زکوٰۃ کا خود سبب تھا، اور ۳۹ کی زکاۃ اس کے علاوہ تھی

لئے کہ اصل میں زکوٰۃ میں واجب شدہ تو یہی تھا، لیکن چھوٹوں کو اس کا تابع قرار دے کر بڑے سمجھا گیا تو چھوٹے بھی گویا کہ بڑے ہو گئے (تو جیسا کہ سب بڑوں کی صورت میں ہوتا ہے) جب وہ حملان ہلاک ہوئے

تو ان کے حصہ کی زکوٰۃ بھی ساقط ہو گئی اور بڑے کے حصہ کی زکوٰۃ باقی رہی۔ جو ہم نے بیان کی ہے۔
مسئلہ: چھوٹوں کے بڑوں کے ساتھ اختلاط کی صورت میں اصل یہ ہے کہ چھوٹوں کو بڑوں کا تابع قرار دے کر ان میں زکوٰۃ تب واجب ہوتی ہے، جبکہ (بالفرض سب بڑے ہونے کی صورت میں) بڑوں میں واجب ہونے والا عدد چھوٹوں میں موجود ہو۔ یہ سب کے نزدیک متفقہ قول ہے۔
اور اگر تمام بڑے ہونے کی صورت میں واجب ہونے والا (پورا) عدد چھوٹوں میں موجود نہیں ہے تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی اصل کے مطابق بقدر موجود زکوٰۃ واجب ہوگی۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ مثلاً کسی شخص کے پاس ۲ دو بڑے اور ایک سو انیس ۱۱۹ میمنے تھے۔ تو بلا اختلاف ان میں دو بڑے واجب ہیں، کیونکہ (سب بڑوں کی صورت میں) واجب ہونے والا عدد موجود ہے ——— اور اگر اس کے پاس ایک بڑا اور ایک سو بیس ۱۲۰ میمنے تھے تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے قول میں صرف وہی بڑا لیا جائے گا، اور بس ——— اور ابو یوسفؒ کے نزدیک وہی بڑا اور ایک میمنا لیا جائے گا ——— اسی طرح اگر ساٹھ عجاجیل ہیں، جن میں ایک تبیع ہے تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک صرف وہی تبیع لیا جائے گا، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک تبیع اور ایک عجول لیا جائے گا ——— اسی طرح اگر نوے فصلان ہیں، جن میں ایک بنت لبون ہے، تو طرفینؒ کے قول میں صرف وہی بنت لبون زکوٰۃ میں لی جائے گی ——— اور ابو یوسفؒ کے قول میں وہ بنت لبون اور ایک فصیل واجب ہوگا، ——— وجہ یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک وجوب زکوٰۃ کا چھوٹوں سے بالکل تعلق نہیں ہوتا ——— اور ابو یوسفؒ کے نزدیک وجوب چھوٹوں سے بھی متعلق ہوتا ہے ——— واللہ اعلم۔

---

فصل

# سوائم میں مقدار واجب کا بیان

مقدار واجب کی تفصیل ہم اِبل، بقر، اور غنم کی مقدارِ نصاب کے بیان میں کر چکے ہیں کہ یہ ایک خاص عمر والے معروف سائمہ ہیں۔ جن کے نام یہ ہیں: بنت مَخاض، بنت لبون، حِقّة، جَذعة، تبیع، مُسنّة، شاة اب ان اسماء کے معانی جاننا ضروری ہے۔ بنتِ مَخاض: وہ اونٹنی بچہ جس کا ایک سال پورا ہو چکا ہو اور اس نے دوسرے سال میں قدم رکھا ہو ——— وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی ماں اس کے بعد دوسرے بچے کے ساتھ حاملہ ہونے کے قابل ہوتی ہے ——— ماخِض، حاملہ اونٹنی کو کہتے ہیں۔

بنتِ لبون: وہ دو سالہ اونٹنی بچہ جو تیسرے سال میں قدم رکھ چکا ہو۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اتنی مدت میں اس کی ماں اس کے بعد حاملہ ہو کر، بچہ جن کر دودھ والی ہو سکتی ہے۔ لبون کا معنی ہے دودھ والی ———

حِقّۃ: تین سالہ بچہ جو چوتھے میں داخل ہوچکا ہو ——— وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اب یہ سواری اور بار برداری کا حقدار اور قابل ہوچکا ہے اور یا یہ اب سفر میں اور جنگ میں استعمال کئے جانے کا مستحق ہے۔

جَذَعَۃ: چار سالہ بچہ جو پانچویں سال میں قدم رکھ چکا ہو۔ یہ اسم کسی سے مشتق نہیں ہے۔ مذکورہ بالا مؤنث ہیں۔ ان کے مذکر کے نام یہ ہیں: ابن مخاض، ابن لبون، حِقّ اور جذع۔ ان سے زیادہ عمر کے اونٹوں کے بھی نام ہیں: ثنی، سدیس، بازل۔ لیکن چونکہ ان کا باب زکوٰۃ میں کوئی دخل نہیں ہے، اس لئے کتب فقہ میں ان کے معانی کے ذکر کا فائدہ نہیں۔ تبیع: ایک سالہ گائے کا بچہ جو دوسرے سال میں داخل ہوچکا ہو۔ اس کی مؤنث تبیعۃ ہے۔

مُسِنّۃ: دو سالہ گائے کا بچہ جو تیسرے سال میں داخل ہوچکا ہو۔ اس کا مذکر مُسِنّ ہے۔

رہی بکری: تو ابوحنیفہؒ سے اصل میں مذکور ہے کہ بکری کی زکوٰۃ میں صرف ثنی اور اس سے اوپر جائز ہے ——— اور بکری میں ثنی وہ ہے جو دوسرے سال میں داخل ہوچکا ہو۔

حسنؒ کی ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ بھیڑ سے جذع اور بکری سے ثنی جائز ہے۔ اور یہی ابویوسفؒ محمدؒ اور شافعیؒ کا قول ہے ——— اور طحاویؒ نے جو ذکر کیا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ بھیڑ میں جذع اور بکری میں ثنی جائز ہو ——— اس لئے کہ انہوں نے کہا "زکوٰۃ میں وہی لیا جائے گا جو قربانی میں جائز ہے" اور قربانی میں بھیڑ کا جذع جائز ہے۔ طحاویؒ کا قول حسنؒ کی روایت کی تائید کرتا ہے ——— بھیڑ میں جذع وہ ہے جو چھ ماہ کا پورا ہوچکا ہو، اور بعض کا قول ہے کہ جس کا اکثر سال پورا ہوچکا ہو ——— اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ بکری میں صرف ثنی ہی جائز ہے۔

حسنؒ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا

انما حقنا فی الجذعۃ والثنیۃ۔

ہمارا حق تو جذعہ (چھ ماہ کا بَرّہ) اور ثنیہ (ایک سالہ بکری بچہ) میں ہی ہے۔

نیز اس لئے کہ جذع قربانی میں جائز ہے تو اس کا زکوٰۃ میں جائز ہونا اولیٰ ہے، کیونکہ قربانی میں زکوٰۃ کی نسبت زیادہ شروط ہیں۔ تو قربانی میں جائز ہونا بطریق اولیٰ زکوٰۃ میں جائز ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ حضرۃ علیؓ سے روایت ہے کہ آپؓ نے فرمایا:

لا یجزئ فی الزکوٰۃ الا الثنی من المعز فصاعداً۔

زکوٰۃ میں صرف بکری کا ثنی اور اس سے اوپر ہی کافی ہوسکتا ہے۔

اور حضرۃ علیؓ کے علاوہ کسی صحابیؓ سے اس کا خلاف مروی نہیں۔ لہٰذا یہ تعیین صحابہؓ کے اجماع سے ثابت ہوئی۔

علاوہ ازیں باب نصاب ایسا ہے کہ اس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں، لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ آپؓ نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہی ہے۔ واللہ اعلم۔

# فصل

## سوائم میں واجب شدہ کیسا ہونا چاہیئے؟

سوائم میں واجب شدہ میں کئی صفات کا پایا جانا ضروری ہے، تفصیل درج ذیل ہے۔
صفت نمبر ۱: انوثۃ، یعنی اونٹوں کی جنس سے اونٹوں میں واجب ہونے والے کا مؤنث ہونا یعنی زکوٰۃ ابل میں بنتِ مخاض، بنتِ لبون، حقہ اور جذعۃ ہونا ضروری ہے۔ ان کے مذکر یعنی ابن مخاض ابنِ لبون، حق اور جذع کا زکوٰۃ میں دینا جائز نہیں۔

ہاں! مگر یہ کہ ان کی قیمت دی جائے ـــــ کیونکہ مقدار واجب کا علم صرف نص سے ہوا ہے۔ اور نص میں مؤنث وارد ہیں، لہٰذا مذکر زکوٰۃ میں دنیا جائز نہ ہوگا مگر بطریق قیمت، کیونکہ باب زکوٰۃ میں قیمت دینا بھی ہمارے نزدیک جائز ہے۔

رہی گائے! تو اس میں مذکر و مؤنث دونوں جائز ہیں، کیونکہ نص میں دونوں وارد ہوئے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وفی ثلاثین من البقر تبیع او تبیعۃ"۔

اسی طرح پچیس[۲۵] سے کم اونٹوں میں مذکر یا مؤنث بکری دینا دونوں جائز ہیں۔ کیونکہ نص میں "شاۃ" کا لفظ ہے، جو مذکر و مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے۔

اسی طرح بکریوں کی زکوٰۃ میں ہمارے نزدیک مذکر یا مؤنث دونوں دینا جائز ہے ـــــ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مذکر یعنی بکرا دینا جائز نہیں، مگر یہ کہ سب بکرے ہوں تو پھر جائز ہے۔
لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرع میں "شاۃ" کا لفظ ہے، آپؐ نے فرمایا: "فی اربعین شاۃ شاۃ۔" اور شاۃ کا لفظ لغت میں مذکر و مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے۔

صفت نمبر ۲: واجب شدہ کا درمیانہ ہونا، پس ساعی کے لئے زکوٰۃ میں جید یا رَدی لینا جائز نہیں ہاں! یہ ممکن ہے کہ صاحبِ مال کی رضامندی سے قیمت لگا کر لے لے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے ساعیوں کو حکم دیا:

ایاکم وحرزات اموال الناس وخذوا من اوساطہا۔

لوگوں کے عمدہ مال زکوٰۃ میں لینے سے بچو۔ اور اموال سے درمیانہ زکوٰۃ میں لو۔

اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے ساعی سے کہا:

ایاک وکرائم اموال الناس وخذ من حواشیہا، واتق دعوۃ المظلوم فانہا لیس بینہا وبین اللہ حجاب۔

عمدہ مال زکوٰۃ میں لینے سے بچ، درمیانہ مال زکوٰۃ میں لے، اور مظلوم کی بددعا سے ڈر اس لئے کہ اس کی بددعا اور اللہ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا۔

اور ایک معروف حدیث میں ہے کہ آپؐ نے صدقہ کے اونٹوں میں ایک موٹے کوہان والی یعنی بڑھیا اونٹنی دیکھی تو آپؐ ساعی پر غضب ناک ہوئے اور فرمایا کہ "کیا میں نے تمہیں عمدہ مال لینے سے روکا نہیں!" حتی کہ ساعی نے کہا "یارسول اللہ! میں نے یہ اونٹنی دو کے بدلے میں لی ہے۔"

نیز اس لئے کہ زکوٰۃ کی بنیاد جانبین کی رعایت پر رکھی گئی ہے، اور رعایت اس میں ہے کہ درمیانہ مال زکوٰۃ میں لیا جائے۔ کیونکہ بڑھیا لینے میں ارباب اموال کیلئے ضرر ہے اور گھٹیا مال لینے میں فقراء کا نقصان ہے ——— لہٰذا جانبین کی رعایت اس میں ہے کہ درمیانہ لیا جائے ——— اور درمیانہ یہ ہے کہ بڑھیا سے نیچے ہو اور گھٹیا سے اوپر ہو ——— محمدؒ نے "منتقی" میں یہی تفسیر بیان کی ہے۔

**مسئلہ**: زکوٰۃ میں نہ رُبی (بضم الراء) لیا جائے اور نہ ماخض اور نہ اکیلۃ اور نہ ہی فحل غنم (یعنی بکریوں کا سانڈ) ——— محمدؒ نے فرمایا؛ رُبی وہ ہے جو اپنے بچے کی پرورش کر رہی ہو (یعنی دودھ والی)۔ اکیلۃ وہ ہے جو گوشت کھانے کی غرض سے فربہ کی گئی ہو ——— اور ماخض وہ ہے جس کے پیٹ میں بچہ ہو۔

بعض لوگوں نے محمدؒ کی رُبی اور اکیلۃ کی تفسیر پر طعن کیا ہے۔ ان کا گمان اور خیال یہ ہے کہ رُبی پالی ہوئی اور اکیلۃ کھائی ہوئی کو کہتے ہیں ——— لیکن ان کا طعن خود انہی پر لوٹتا ہے، اور ان پر لازم تھا کہ وہ اس سلسلہ میں محمدؒ کی پیروی کرتے، کیونکہ محمدؒ جیسے مسائل شریعت میں امام ہیں، ویسے ہی لغت میں بھی مرتبہ امامت پر فائز ہیں، جن کی لغت کے بارے میں پیروی کرنا ضروری ہے، جیسے کہ ابوعبیدؒ، اصمعیؒ، خلیلؒ، کسائیؒ، فراء وغیرہم ناقلین لغت کی پیروی کی جاتی ہے۔

دیکھئے! (امام لغت) ابوعبید قاسم بن سلام نے بایں جلالت مرتبہ لغت میں محمدؒ کی پیروی کی۔ (امام لغت) ابوالعباس ثعلب سے پوچھا گیا کہ "غزالۃ" کیا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا وہ عین سورج ہے" اور پھر کہا کہ "کیا تم دیکھتے نہیں کہ محمد بن الحسن نے ایک دن اپنے غلام سے کہا: "ھل دلکت الغزالۃ" یعنی کیا سورج ڈھل گیا ہے؟"

اور ثعلبؒ کہا کرتے تھے کہ ہمارے نزدیک محمدؒ (لغت میں) سیبویہؒ کے ہم پلہ ہیں، اور ان کا قول لغت میں حجت ہے۔" ——— لہٰذا طاعن پر لازم تھا کہ وہ اس بارے میں محمدؒ کی پیروی کرتا۔ اور ایسا کیوں نہ ہو؟ اس لئے کہ صاحب "دیوان" اور صاحب "مجمل اللغۃ" نے بھی "رُبی" کی تفسیر محمدؒ کے موافق ذکر کی ہے۔ صاحب "دیوان" نے کہا: "الربی التی وضعت حدیثاً" یعنی ربی وہ ہے جس نے قریبی زمانہ میں بچہ جنا ہو ——— اور صاحب "مجمل" نے کہا؛

"الربی الشاۃ التی تحبس فی البیت للبن" ربی وہ بکری ہے جسے دودھ کے لئے گھر میں روکا ہوا ہو" تو ظاہر ہے کہ یہ پالنے والی ہے نہ کہ پالی جاتی ہے ———

اکیلۃ کی تفسیر اگرچہ بعض کتب لغت میں طاعن کے قول کے موافق ہے لیکن محمدؒ کی تفسیر اصول سے زیادہ مناسبت اور موافقت رکھتی ہے ——— اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ وزن "فعیل"

جب بمعنی مفعول ہو تو یہ مذکر و مؤنث میں برابر استعمال ہوتا ہے، اور صیغۂ تانیث کے لئے اس میں ھا ء تانیث داخل نہیں ہوتی، چنانچہ کہا جاتا ہے: "اِمْرَأَةٌ قَتِيْلٌ وَجَرِيْحٌ" بغیر ہاء تانیث کے ـــــ تو اگر اکیلة بمعنی ماکولة ہوتا تو اصل کے مطابق اس پر ھاء داخل نہ ہوتی، اس پر ھاء کا داخل ہونا یہ بتلاتا ہے کہ یہ" ماکولة" کا نام نہیں بلکہ اس جانور کا نام ہے جو گوشت کھانے کی غرض سے تیار کیا گیا ہو، جیسے اضحیة اس جانور کا نام ہے جو تضحیة یعنی قربانی کے لئے تیار کیا گیا ہو۔
واللہ اعلم۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک ایک جنس کے نصاب میں خواہ ایک نوع کے مویشی ہوں یا دو نوع کے مثلاً نصف میں بھیڑ اور بکریاں ہیں یا گائیں اور بھینسیں ہیں یا عربی اور بختی اونٹ ملے جلے ہیں، دونوں صورتوں میں مصدق تفصیل سابق کے مطابق انہی میں سے درمیانہ درجہ کا ایک لے گا ـــــ شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ غالب نوع سے زکوٰۃ لے گا ـــــ اور ایک قول یہ ہے کہ ایک بھیڑ اور ایک بکری کی قیمت کو جمع کرے، اور دیکھے کہ اس کا نصف کتنا بنتا ہے؛ پھر اس نصف کی قیمت کے برابر ایک بھیڑ یا ایک بکری لے ـــــ

لیکن یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ ہم پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کر چکے ہیں کہ آپ نے لوگوں کا عمدہ اور بہترین مال لینے سے منع فرمایا اور درمیانہ مال لینے کا حکم دیا، اور اس میں آپ نے نصاب کے ایک نوع یا دو نوع ہونے میں فرق نہیں کیا، (لہٰذا دونوں صورتوں کے لئے یہ حکم برابر حیثیت رکھتا ہے)

اور اگر کسی کے پاس پانچ اونٹ ہیں، جو سب کے سب بنتِ مخاض ہیں، یا بنتِ لبون ہیں، یا حِقاق ہیں یا جذاع ہیں تو ان میں ایک متوسط بکری واجب ہے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "فی خمس من الابل شاة"

اگر وہ انتہائی لاغر اور دبلے ہیں، پس اگر ان میں متوسط بنتِ مخاض اور عمر کے لحاظ سے اس سے بہتر اور اعلیٰ موجود ہے تو بھی ان میں متوسط بکری واجب ہوگی۔

اسی طرح اگر اونٹ پچیس[۲۵] ہیں اور ان میں ایک متوسط بنتِ مخاض ہے تو ان میں بنتِ مخاض واجب ہوگی اور وہی لی جائے گی، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "فی خمس و عشرین من الابل بنت مخاض"۔ اور اگر وہ بنتِ مخاض عمدہ ہے تو مصدق عمدہ نہیں لے گا بلکہ ایک متوسط بنت مخاض کی قیمت لے گا، اور اگر اس نے عمدہ لے لی تو (متوسط سے) زیادہ قیمت واپس کرے گا۔

اور اگر وہ اونٹ انتہائی لاغر اور دبلے ہیں اور نہ تو ان میں کوئی بنتِ مخاض ہے اور نہ کوئی ایسا اونٹ ہے جس کی قیمت بنتِ مخاض کی قیمت مساوی ہو بلکہ اس کی قیمت متوسط بنت مخاض کی قیمت سے کم ہے تو ان میں (متوسط اور موجود کی قیمت کی نسبت کے) اندازے سے ایک بکری واجب ہوگی۔ اور اس کو معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے ایک متوسط بنتِ مخاض کو اس باب میں معیار

بنایا جائے اور اس کی قیمت کو اور نصاب میں موجود سب سے بہتر کی قیمت کو دیکھا جائے، اگر متوسط بنت مخاض کی قیمت مثلاً سو درہم ہے اور نصاب میں سب سے بہتر کی قیمت پچاس درہم ہے تو ان میں ایک ایسی بکری واجب ہے جس کی قیمت نصف بکری کی قیمت کے برابر ہو ـــــ اسی طرح اگر قیمت میں تفاوت نصف سے زیادہ یا کم ہو تو اس تفاوت کے اندازے سے واجب ہوگی ـــــ یہ "زیادات" کے مسائل سے ہے، وہاں دیکھ لیجیے۔

مسئلہ: زکوٰۃ میں متوسط لینا واجب ہے لیکن اگر کسی صورت میں متوسط، نصاب میں نہ ہو، بلکہ اس سے بہتر یا کمتر موجود ہو تو محمدؒ نے "اصل" میں فرمایا کہ مصدق کو اختیار ہے اگر چاہے واجب شدہ کی قیمت سے لے، اور چاہے تو کمتر لے اور واجب شدہ کی باقی قیمت دراہم کی صورت میں لے لے ـــــ اور ایک قول یہ ہے کہ مناسب ہے کہ اختیار صاحب سائمہ کو ہو۔ چاہے تو قیمت دے اور چاہے بہتر دے اور متوسط سے زیادہ قیمت واپس لے لے۔ اور چاہے کمتر دے اور متوسط کی باقی قیمت ساتھ دے دے۔ اس لئے کہ باب زکوٰۃ میں قیمت دینا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ اور اس میں مصدق کو نہیں بلکہ صاحب مال کو اختیار ہوتا ہے ـــــ مصدق کو صرف ایک صورت میں اختیار ہوتا ہے، وہ یہ کہ جب صاحب مال واجب شدہ کی ادائیگی میں عین کا جزو دینا چاہے تو مصدق کو وہ جزء لینے یا نہ لینے میں اختیار ہے، مثلاً بنت لبون واجب تھی تو صاحب مال نے چاہا کہ بطریق قیمت حقہ کا جزء دے، یا حقہ واجب تھا اور اس نے چاہا کہ بطریق قیمت جذعہ کا جزء دے تو مصدق کو اختیار ہے چاہے قبول کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ اس میں عین کا ٹکڑے کرنا ہے۔ اور اعیان میں ٹکڑے عیب ہیں، لہٰذا اسے اختیار ہے کہ قبول نہ کرے ـــــ باقی اس کے علاوہ صورتوں میں مصدق کو اختیار نہیں اور نہ ہی اسے قبول نہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ واللہ اعلم۔

---

## فصل

# گھوڑوں کا حکم

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ گھوڑے چند صورتوں سے خالی نہیں۔ (۱) یا تو وہ علوفہ ہوں گے (۲) یا سائمہ ـــــ پس اگر وہ علوفہ ہیں کہ انہیں خود چارہ کھلایا جاتا ہے اور وہ سواری یا باربرداری یا جہاد فی سبیل اللہ کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو ان میں زکوٰۃ نہیں ہے کیونکہ یہ حاجت اصلی پورا کرنے میں لگے ہوئے ہیں، اور مال زکوٰۃ وہ مال ہے جو نامی اور حاجت اصلی سے زائد ہو۔ اس کی وجہ گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

(ب) اور اگر انہیں چارہ تو اپنی گرہ سے کھلایا جاتا ہے لیکن وہ تجارت کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو بالاجماع ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس لئے کہ یہ مال نامی، حاجت اصلی سے زائد ہے، کیونکہ انہیں تجارت کے لئے فراہم کرنا ہی نماء اور حاجتِ اصلی سے زائد ہونے کی دلیل ہے۔

(۲) اور اگر وہ سائمہ تو ہیں لیکن سواری[۲] یا باربرداری یا جہاد وغزوہ کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو وجہ سابق کی بناپر ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ (ب) اور اگر سائمہ ہیں اور تجارت کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو بلا اختلاف ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔

(ج) اور اگر وہ سائمہ ہیں اور انہیں دودھ اور افزائش نسل کے لیے رکھا ہوا ہے، پھر اگر وہ مذکر و مؤنث ملے جلے ہیں تو ابوحنیفہ کا ایک قول یہ ہے کہ ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اور ان کے مالک کو اختیار ہے، چاہے تو ہر گھوڑے سے ایک دینار ادا کردے اور چاہے تو ان کی قیمت لگائے اور ہر دو سو درہم سے پانچ درہم ادا کرے —— اور اگر (مذکورہ تفصیل کے ساتھ) صرف مؤنث ہیں تو ابوحنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں، جو طحاوی نے ذکر کی ہیں اور اگر صرف مذکر ہیں تو اس میں بھی ابوحنیفہ سے دو روایتیں ہیں، جن کا طحاوی نے آثار میں ذکر کیا ہے۔

ابو یوسف و محمد کا قول یہ ہے کہ گھوڑے جیسے بھی ہوں، ان میں زکاۃ واجب نہیں۔ شافعی نے بھی اسے اختیار کیا ہے —— اِن کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

عفوت لکم عن صدقة الخیل والرقیق الا ان فی الرقیق صدقة الفطر۔

میں نے تمہارے لیے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ معاف کی، مگر یہ کہ غلاموں میں صدقہ فطر ہے۔

نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقة:

مسلم پر اس کے غلام اور گھوڑے میں زکوٰۃ واجب نہیں۔

یہ تمام روایات اس بات میں نص ہیں (کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں)۔

نیز سائمہ کی زکوٰۃ کے لیے اونٹ گائے اور بکری کی طرح معین نصاب ہونا ضروری ہے اور شریعت نے سائمہ گھوڑوں کے لیے کوئی نصاب معین نہیں کیا اس لیے ان میں گدھوں کی طرح سائمہ کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

ابوحنیفہؒ کی دلیل حضرۃ جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فی کل فرس سائمة دینار ولیس فی الرابطة شیٔ۔

ہر سائمہ گھوڑے میں ایک دینار ہے اور جہاد کے لیے بندھے ہوئے میں کچھ واجب نہیں۔

اور روایت ہے کہ حضرۃ عمر بن الخطاب نے ابو عبیدۃؓ بن الجراح کو گھوڑوں کی زکوٰۃ کے بارے میں لکھا: کہ گھوڑوں کے مالکوں کو اختیار دو، اگر چاہیں تو ہر گھوڑے سے ایک دینار ادا کریں، وگرنہ گھوڑوں کی قیمت لگاؤ اور ہر دو سو درہم سے پانچ درہم لے لو۔"

اور حضرۃ سائب بن یزیدؓ سے روایت ہے کہ حضرۃ عمر نے جب علاء بن الحضرمی کو بحرین عامل بنا کر بھیجا تو انہیں ہدایت کی کہ "ہر گھوڑے سے دو بکریاں یا دس دراہم لینا"

نیز (بہ تفصیل مذکور) گھوڑے مال نامی، زائد عن الحاجۃ الاصلیہ ہیں، لہٰذا ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی جیسا کہ اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

باقی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان: عفوت لکم عن صدقۃ الخیل والرقیق"۔ تو اس میں مراد وہ گھوڑے ہیں جو سواری اور جہاد کے لیے رکھے ہوئے ہوں، سائمہ گھوڑے مراد نہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے گھوڑوں اور غلاموں کے درمیان فرق کیا ہے۔ اور غلاموں سے بھی مراد خدمتگار غلام ہیں ـــــ غور کیجیے! کہ آپ نے غلاموں میں صدقہ فطر واجب کیا ہے اور صدقہ فطر خدمتگار غلاموں میں واجب ہوتا ہے۔ (تو یہ قرینہ ہے کہ گھوڑوں سے بھی مراد سائمہ نہیں بلکہ حاجت اصلی میں لگے ہوئے گھوڑے ہیں)۔

اور یا کم از کم یہ حدیث ہماری تاویل کا بھی احتمال رکھتی ہے، لہٰذا اس پر محمول ہوگی تاکہ بقدر امکان دونوں دلیلوں پر عمل ہو سکے۔ اور ان کے دوسری حدیث سے استدلال کا بھی یہی جواب ہے۔

رہی یہ صورت کہ جب سب کے سب مؤنث ہوں یا مذکر ہوں۔ تو ان میں وجوب زکوٰۃ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ان کو اونٹ، گائے اور بکری پر قیاس کیا جائے گا کہ ان میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، اگرچہ سب مؤنث ہوں یا مذکر ہوں۔ اسی طرح گھوڑوں میں بھی ہوگا۔

اور صحیح یہ ہے کہ ایسی صورت میں گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں، اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مال زکوٰۃ مال نامی ہوتا ہے۔ اور ایسے گھوڑوں میں دودھ اور نسل کی نماء نہیں ہے۔ اور نہ ہی گوشت زیادہ ہونے کی نماء ہے۔ اس لیے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک گھوڑوں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ـــــ بخلاف اونٹ، گائے اور بکری کے، کیونکہ ان کا گوشت کھایا جاتا ہے ـــــ تو ان کے موٹے ہونے کے ساتھ گوشت کا زیادہ ہونا بمنزلہ دودھ اور نسل کی زیادتی کے ہے۔ واللہ اعلم۔

باقی خچروں اور گدھوں میں کچھ واجب نہیں، اگرچہ سائمہ ہوں۔ کیونکہ عادۃً ان سے مقصود باربرداری اور سواری ہوتی ہے، دودھ اور نسل نہیں، لیکن کبھی انہیں ضرورت و حاجت سے فارغ ہونے کے وقت چرایا جاتا ہے تاکہ چارے کا خرچ بچ جائے۔ (لہٰذا ان میں سائمہ کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی)

اور اگر خچر اور گدھے تجارت کے لیے رکھے ہوئے ہیں تو پھر ان میں زکوٰۃ تجارت واجب ہے۔

# فصل
# زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ کرنیکا حق کس کو حاصل ہے؟

سوائم اور اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ کون کر سکتا ہے؟ اس سلسلہ میں گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ زکوٰۃ لینے کا اختیار کسے حاصل ہے۔؟
۲۔ لینے والے کے لیے اختیار ثابت ہونے کی کیا شرائط ہیں۔؟
۳۔ کس قدر لیا جائے گا۔؟

**مبحث اوّل :۔** مال زکاۃ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ ظاہرہ، یعنی مویشی اور وہ مال جو تاجر کے پاس ہو اور اس کا عاشر پر گذر ہو۔
۲۔ باطنہ، سونا، چاندی اور وہ اموال تجارت جو اپنے ٹھکانوں پر ہوں (یعنی سفر میں تاجر کے ساتھ نہ ہوں)۔

اموال ظاہرہ کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ ان کی زکوٰۃ لینے کا سربراہِ ریاست (امام) اور اس کے نائبین کو اختیار حاصل ہے۔ اور سربراہ کے نائبین مُصَدِّقِین ہیں یعنی سُعَاۃ اور عُشَّار

سُعَاۃ: ساعی کی جمع ہے۔ یہ وہ شخص ہے جو قبائل (گاؤں، دیہات، ڈیروں وغیرہ) میں گھومتا پھرتا ہے تاکہ مویشیوں کی زکوٰۃ ان کے ٹھکانوں سے وصول کرے۔

عُشَّار: عاشر کی جمع ہے۔ یہ وہ شخص ہے جو امام کی طرف سے راستے پر مقرر ہوتا ہے۔ تاکہ وہاں سے گذرنے والے تاجروں سے (ان کے پاس موجود مال تجارت کی) زکوٰۃ وصول کرے۔ (جب کہ شرائط وجوب پائی جائیں. — اور مُصَدِّق ان دونوں کے لیے اسم جنس ہے (کہ یہ دونوں مصدِّق کے ذیل میں داخل ہیں)۔

امام کو مویشیوں اور اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار حاصل ہونے پر دلیل کتاب، سنت، اجماع امت اور اشارۂ کتاب ہے۔

کتاب اللہ میں فرمان ہے:
خذ من اموالھم صدقۃً:

یہ آیت زکاۃ کے بارے میں نازل ہوئی؛
اکثر اہل تفسیر اسی پر متفق ہیں۔ اس میں اللہ عزوجل نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام (سربراہ ریاست) کو زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے اور لینے کا حق حاصل ہے۔

نیز فرمان ہے۔

انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها۔ الایۃ۔
صدقات (زکوٰۃ) فقراء، مساکین اور صدقات کی وصولی کا کام کرنے والوں کے لیے ہی ہیں،" الایہ۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے امام کو وصولی زکوٰۃ کا اختیار حاصل ہونے کے متعلق، تشفی بخش وضاحت فرما دی۔ کیونکہ صدقات میں عاملین کا حق مقرر فرمایا۔ اگر امام کو ارباب اموال سے مویشیوں کے ٹھکانوں میں ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا حاصل نہ ہوتا، اور ان کی زکوٰۃ کی ادائیگی ارباب اموال کے سپرد ہوتی تو ان مصارف صدقات میں عاملین کا ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔

**السنۃ:** سے اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبائل عرب، شہروں اور دور دراز علاقوں میں مویشیوں کے ٹھکانوں پہ ان کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے مصدّقین بھیجا کرتے تھے۔ اور آپ کے بعد خلفاء راشدین ابو بکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم کا یہی طریق کار رہا۔ حتیٰ کہ جب بعض قبائل عرب نے زکوٰۃ کی ادائیگی روک لی تو حضرۃ ابو بکر صدیق نے فرمایا: بخدا اگر یہ لوگ ایک رسی بھی روکیں گے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دیتے تھے، تو میں اس پر ان سے جنگ کروں گا" — اور خلفاء راشدین کے بعد سے آج تک عمال اور سربراہ اسی پر عمل کرتے چلے آئے ہیں۔

اسی طرح مال باطن کو جب تاجر اپنے ساتھ لے کر عاشر پر گذرے تو اسے اختیار رہے کہ اس کی زکوٰۃ فی الجملہ وصول کرلے۔ اس لیے کہ تاجر جب اس مال کو سفر میں اپنے ساتھ لے گیا اور آبادی سے نکال لیا تو وہ مال ظاہر بن گیا اور سوائم کے ساتھ لاحق ہو گیا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ امام کو مویشیوں کے ٹھکانوں میں زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا حق اس لیے حاصل ہے کہ وہ ان کی حفاظت وحمایت کرتا ہے، کیونکہ صحراؤں بیابانوں اور دور افتادہ علاقوں میں سلطان کی حمایت وحفاظت کے بغیر مویشی محفوظ نہیں رہ سکتے — اور یہ وجہ اس مال میں بھی موجود ہے جو تاجر اپنے ساتھ لے کر عاشر پر گذرتا ہے۔ (کیونکہ امام کی وجہ سے اس کا مال راستے میں مامون رہا)۔ لہٰذا یہ سوائم کی طرح ہے، اور اس پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ حضرۃ عمر نے عشار مقرر کیے اور انہیں حکم دیا کہ مسلم سے ۱/۴، ذمی سے ۴۰/۲ اور حربی سے ۴۰/۴ وصول کریں" اور آپؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا، اور کہیں منقول نہیں کہ کسی ایک صحابی نے اس کا انکار کیا ہو، لہٰذا یہ اجماعی مسئلہ ہوا۔

اور روایت ہے کہ عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عمال اور حکام کو یہی فرمان لکھ کر بھیجا اور فرمایا کہ "مجھے اس کی اس شخص نے خبر دی ہے، جس نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خود سُنی۔"

**اموال باطنہ کا حکم** وہ اموال باطنہ جو شہر کے اندر رہیں (یعنی انہیں لے کر عاشر پر گذر نہ ہو) تو ان کے بارے میں ہمارے اکثر مشائخ نے یہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے اپنے عہد مبارک میں ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کیا، پھر ابوبکرؓ و عمرؓ نے اپنے اپنے دور میں ان اموال کی زکوٰۃ وصول کی۔ پھر عثمانؓ نے کچھ عرصہ ان کی زکوٰۃ وصول کی، اور جب لوگوں کے اموال زیادہ ہو گئے اور آپؓ نے دیکھا کہ ان کی جستجو اور تلاش میں امت کو تنگی اور ان کی چھان بین میں ارباب اموال کو ضرر ہے تو انہوں نے ان اموال کی زکوٰۃ کی ادائیگی ارباب اموال کے سپرد کر دی۔

امام الہدی الشیخ ابو منصورؒ الماتریدی السمرقندی نے فرمایا:

ہم تک یہ بات نہیں پہنچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمین سے چاندی اور اموال تجارت کی زکاۃ کا مطالبہ کرنے کے لیے کوئی آدمی بھیجا۔ لوگوں ان اموال کی زکوٰۃ خود ادا کیا کرتے تھے، اور بعض لوگ یہ زکوٰۃ ائمہ اور حکام کے پاس لے آتے تو وہ اسے قبول کر لیے اور یہ نہیں پوچھتے تھے کہ ان کے پاس کتنا مال ہے؟ اور نہ ہی اس زکوٰۃ کا مطالبہ کرتے تھے سوائے اس کے کہ حضرۃ عمرؓ نے اطراف واکناف میں عشار بھیجے۔ اور آپ کا یہ اقدام۔ ان لوگوں کے بارے میں تھا جن کا گھر بعید تھا، اور ان کے لیے زکوٰۃ لے کر امام کے پاس آنا باعث مشقت تھا۔ واللہ اعلم۔

حضرۃ عمرؓ نے ہر طرف حربی اور ذمی تجار کے لیے عاشر مقرر فرمائے اور انہیں حکم دیا کہ مسلم تاجروں سے جو وہ (بخوشی) دیں، وصول کر لیں۔ حضرۃ عمر کا عمل مسلمین کے لیے بطور تخفیف تھا۔ نہ یہ کہ امام کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ نقود اور اموال تجارت کے ارباب سے مطالبہ کرے کہ وہ عشار کو زکوٰۃ ادا کریں، سوائے مویشیوں (کی زکوٰۃ) کے کہ ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا حق ائمہ و حکام کو حاصل ہے۔ اور اگر کوئی شخص اموال باطنہ کی زکوٰۃ امام کے پاس لے آئے تو اسے قبول کر لے اور سنت جاریہ اور عادت مستمرہ سے تجاوز نہ کرے۔

**عصر حاضر میں حکومت کی طرف سے وصولیٔ زکوٰۃ کا حکم** ہمارے زمانے کے سلاطین و سربراہان جو زکوٰۃ وصدقات عشر و خراج وصول کرتے ہیں لیکن اسے مصارف معینہ میں صرف نہیں کرتے، تو کیا ان کے وصول کرنے سے ارباب فرائض سے یہ فرائض ساقط ہو جائیں گے؟ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

فقیہ ابو جعفرؒ الہندوانی نے فرمایا کہ اس سے صاحب فرائض سے ہر قسم کے فرائض ساقط ہو جاتے ہیں، اگرچہ ارباب حکومت اسے مصارف صدقات میں صرف نہ کریں۔ اس لیے کہ انہیں لینے کا حق حاصل ہے۔ تو ان کے لینے سے ہم سے فریضہ ساقط ہو جائے گا، پھر اگر وہ اسے مصارف میں صرف نہیں کرتے تو اس کا وبال ان پر ہے۔

الشیخ ابو بکرؒ بن سعید فرماتے ہیں کہ خراج ساقط ہو جاتا ہے اور صدقات ساقط نہیں ہوتے، کیونکہ خراج کا مصرف افواج و سپاہ ہیں اور وہ اسے افواج پر صرف کرتے ہیں اور دشمن سے قتال کرتے ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر دشمن حملہ آور ہو تو وہ اس سے لڑتے ہیں اور انہیں مسلمین کی سرحدوں سے بھگاتے ہیں۔ باقی زکوٰۃ وصدقات کو ان کے مصارف میں صرف نہیں کرتے۔

ابو بکر الاسکاف فرماتے ہیں کہ کسی قسم کا فریضہ ساقط نہیں ہوتا، اور دوبارہ دینا پڑے گا، کیونکہ ارباب حکومت اسے مصارف میں صرف نہیں کرتے۔

اور اگر صاحب مال انہیں دیتے وقت یہ نیت کرے کہ میں ان کو مال کی زکوٰۃ دے رہا ہوں (یعنی ان کو مصرف سمجھتے ہوئے)، تو کہا گیا ہے کہ یہ جائز ہے اور زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اس لیے کہ یہ حکام و امراء فی الحقیقت فقراء ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر یہ لوگ اپنے ذمے واجب شدہ تاوان اور عوام کے تلف کردہ حقوق ادا کرنے لگیں تو فقراء بن جائیں۔

اسی بارے میں یہ دلچسپ اور عبرت آموز روایت ہے کہ ابو مطیع البلخی نے یہ فتویٰ دیا کہ علی بن عیسیٰ بن ہامان کے لیے صدقہ لینا جائز ہے ـــ یہ خراسان کا والی تھا، اور ابو مطیع نے وجہ سابق کی بنا پر یہ فرمایا ـــ اور یہ بھی حکایت ہے کہ "بلخ" میں ایک امیر و سربراہ نے ایک فقیہ سے سوال کیا کہ مجھ پر قسم کا کفارہ ہے کیا ادا کروں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ "روزے رکھو" اس پر امیر رو پڑا اور سمجھ گیا کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ اگر تم عوام کے تاوان اور حقوق ادا کرو تو تمہارے پاس کچھ بھی نہ بچے"، (خیال رہے کہ کفارۂ قسم میں اولاً دس مساکین کا کھانا یا لباس یا ایک غلام آزاد کرنا واجب ہے اور اگر یہ میسر نہ ہوں تو پھر تین روزے رکھنا لازم ہوتے ہیں)

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر سلطان اور صدر مملکت کسی شخص کا مال ناحق اور زبردستی لے اور صاحب مال دیتے ہوئے نیت کرے کہ یہ میرے مال کی زکوٰۃ یا میری زمین کا عشر ہے تو یہ جائز ہے، (اس کی زکوٰۃ اور عشر ادا ہو جائے گا)، واللہ اعلم۔

---

## فصل

# زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار کب حاصل ہوتا ہے؟

اس کی چند شرائط ہیں۔

شرط ۱: امام و سربراہ کی جانب سے اموال کی حفاظت و حمایت ہونا۔ چنانچہ اگر اہل عدل کے کسی شہر اور قبضہ پر باغی (امام برحق سے ناحق بغاوت کرنے والے) حملہ آور ہوئے اور تسلط حاصل کر لیا اور سوائم کی زکوٰۃ، زمینوں کے عشر و خراج وصول کر لیے پھر امام عادل و برحق ان پر غالب آیا تو وہ ان لوگوں سے دوبارہ زکوٰۃ عشر و خراج نہیں لے گا۔ اس لیے کہ امام کو زکوٰۃ و عشر لینے کا حق حفاظت و حمایت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور حفاظت نہیں پائی گئی (اس لیے اسے لینے کا حق نہیں)

ہاں! اللہ تعالیٰ کے ساتھ معاملہ صاف رکھنے کے لیے انہیں فتویٰ دیا جائے کہ زکوٰۃ اور عشر دوبارہ ادا کر دیں ـــ باقی خراج کے بارے میں محمد نے سکوت اختیار کیا، اور دوسرے مشائخ کا اس میں اختلاف ہوا، بعض نے کہا کہ زکوٰۃ و عشر کی طرح خراج بھی دوبارہ دے دیں ـــ اور بعض

نے کہا کہ اس کا اعادہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ خراج جنگ و قتال کرنے والے افراد پر صرف کیا جاتا ہے۔ اور اہل بغاوت بھی دشمنان اسلام سے قتال کرتے ہیں اور حریم اسلام کی حفاظت کرتے ہیں۔ (للہذا خراج اپنے مصرف میں صرف ہوا)۔

شرط ۲: زکوٰۃ کا واجب ہونا۔ اس لئے کہ ماخوذ زکوٰۃ ہے۔ اور زکوٰۃ عرف شرع میں مقدار واجب کا نام ہے۔ للہذا زکوٰۃ لینے سے پہلے زکوٰۃ واجب ہونا ضروری ہے۔

پس تمام شرائط وجوب کی رعایت رکھی جائے گی، جو کہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں یعنی ملک مطلق، کمال نصاب، انصاب کا نامی ہونا، سال گذرنا، کسی بندے کی طرف سے مطالبۂ دین نہ ہونا، وجوب کا اہل ہونا وغیر ذلک۔

شرط ۳: مال کا ظاہر ہونا اور مالک کا حاضر ہونا، چنانچہ اگر مالک حاضر ہے اور مال ظاہر نہیں ہے، تو اس کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جب تک مال ظاہر نہ ہو وہ سلطان کی حفاظت وحمایت کے تحت داخل نہیں ہوتا ۔۔۔ اسی طرح جب مال ظاہر ہو، لیکن مالک حاضر نہ ہو یا مالک کی طرف سے اس کا اجازت دادہ حاضر نہ ہو، جیسے مستبضع وغیرہ تو بھی اس کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جائیگا۔ (مُستَبضِع: حامل بضاعت، اور بضاعت وہ مال ہے جو مالک کسی آدمی کو دے دے تاکہ وہ اس سے کاروبار کرے اور منافع حاصل کرے اور جب مالک طلب کرے تو لوٹا دے)

مسئلہ: اس تمام کی وضاحت یہ ہے کہ ساعی مویشیوں کے باڑے میں ان کے مالک سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے آیا تو مالک نے کہا کہ یہ میرا مال نہیں ہے یا ابھی اس کا سال پورا نہیں ہوا یا ان کی قیمت سے زیادہ مجھ پر قرض ہے تو اس کی بات مانی جائے گی، اس لیے کہ وہ وجوب زکوٰۃ کا انکار کر رہا ہے۔ اور اس سے قسم لی جائے گی، کیونکہ اس کے ساتھ بندے کا حق متعلق ہو چکا ہے یعنی ساعی کا مطالبہ۔ للہذا (الیمین علی من انکر کے تحت)، قسم کے ساتھ اس کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے دوسرے مصدق کو زکوٰۃ ادا کر دی ہے تو اگر اس سال کوئی دوسرا مصدق مقرر نہیں کیا گیا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس کا جھوٹ بالکل ظاہر اور یقینی ہے اور اگر اس سال کوئی دوسرا مصدق بھی مقرر تھا تو قسم سے کہ اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ کوئی رسید دکھلائے، یا نہ دکھلائے، یہ ظاہر الروایۃ ہے ۔۔۔ اور حسنؒ کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ جب تک رسید پیش نہیں کرتا، اس کی تصدیق نہیں جائے گی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کی خبر صدق وکذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ للہذا کوئی مرجح ہونا چاہیئے، اور رسید صدق کے راجح ہونے کی علامت ہے۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ رجحان صدق تو بغیر رسید بھی ثابت ہے، کیونکہ وہ امین ہے۔ اس لیے کہ اسے حق حاصل ہے کہ وہ زکوٰۃ دوسرے مصدق کو دے دے۔ تو اس نے صرف دی ہے کہ میں زکوٰۃ ایسے شخص کو دے دی کہ جسے حکومت نے اسی کام کے لیے مقرر کیا تھا چنانچہ یہ مُوْدَع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو) کی مانند ہے، جب وہ کہے کہ میں نے ودیعت

مُوْدِع (ودیعت رکھنے والا) کو دے دی تھی (کہ اس کے قول کا اعتبار ہوگا)، باقی رسید کوئی یقینی علامت نہیں ہے، اس لیے کہ لکھائی، کے ساتھ لکھائی مشابہ ہوجایا کرتی ہے۔

اسی بنا پر اگر وہ اس مصدق کے علاوہ کسی اور کے نام پر رسید لایا تو بھی قسم کے ساتھ اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ یہ جواب ظاہر الروایۃ کے مطابق ہے کیونکہ رسید شرط نہیں ہے، تو اس کا پیش کرنا اور نہ کرنا برابر ہے —— اور حسن کی روایت کے مطابق اس کا قول قبول نہیں ہوگا کیونکہ رسید شرط ہے۔ لہٰذا رسید کے بغیر اس کا قول قبول نہیں ہوگا۔

**مسئلہ**: اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ان کی زکوٰۃ فقراء کو ادا کر دی ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس سے زکوٰۃ لی جائے گی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مصدق اپنی ذات کے لیے صدقہ نہیں لیتا، بلکہ مستحقین کو پہنچانے کے لیے لیتا ہے۔ اور مستحقین فقراء ہیں، اور مالک نے انہیں زکوٰۃ خود پہنچا دی (لہٰذا اب اس سے زکوٰۃ نہیں لی جائے گی)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ (اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ) لینے کا حق سلطان کے لیے ہے۔ تو اس نے یہ کہہ کر کہ "میں نے خود ادا کر دی ہے"، سلطان کا حق ضائع کرنا چاہا اور اسے اس کا اختیار نہیں —— اسی طرح عشر میں بھی یہی اختلاف ہے

## عاشر پر گذرنے کے احکام

ایسے ہی جو شخص عاشر پر سوائم یا دراہم یا دنانیر یا اموال تجارت لے کر گذرتا ہے۔ تو اس میں بھی گذشتہ تمام تفصیل کے مطابق جواب دیا جائیگا۔ ہاں ایک صورت اس سے مستثنیٰ ہے کہ جب وہ سوائم کے علاوہ باقی چیزوں کے بارے میں کہے کہ میں نے ان کی زکوٰۃ خود ادا کر دی ہے، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ اور دوبارہ زکوٰۃ نہیں لی جائے گی، اس لیے کہ اموال باطنہ کی جب تک شہر کے اندر اندر تجارت ہو تو ان کی زکوٰۃ کی ادائیگی کا مالک حق رکھتا ہے۔ لہٰذا اس نے ان اموال کی زکوٰۃ خود ادا کر کے کسی کا حق ضائع نہیں کیا۔

**مسئلہ**: تاجر کا عاشر پر گذر ہوا، اور اس کے پاس صرف سو درہم تھے، اس نے عاشر کو بتلایا کہ میرے پاس (گھر میں) سو درہم اور بھی ہیں۔ اور دراہم پر سال پورا ہو چکا ہے۔ تو عاشر اس کے پاس موجود سو درہم کی زکوٰۃ نہیں لے گا —— اس لیے کہ (عاشر کو) لینے کا حق حفاظت کی وجہ سے ہے۔ اور نصاب سے کم مال قلیل ہے، جو (سلطان کی) حفاظت کا محتاج نہیں —— وہ سو درہم جو گھر میں ہیں، وہ حفاظت کے تحت داخل ہی نہیں ہوئے۔ لہٰذا ان دونوں میں سے کسی کی کچھ بھی زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔

**مسئلہ**: اگر تاجر سامان لے کر عاشر پر گذرا اور اس نے عاشر سے کہا کہ یہ سامان تجارت کے لیے نہیں ہے یا کہا کہ یہ مال بضاعت ہے (بضاعت کی تفصیل شرط نمبر ۲ کے ذیل میں گذر چکی ہے) یا کہا کہ میں مال بطور اجیر لے جا رہا ہوں، تو قسم کے ساتھ اس کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اس لیے کہ وہ

امین ہے، اور کوئی ظاہری علامت کذب نہیں پائی گئی۔

مسئلہ: تفصیل مذکورہ کے مطابق جن باتوں میں مسلم کی تصدیق کی جاتی ہے، ان میں ذمی کی بھی تصدیق کی جائے گی۔ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا قبلوا عقد الذمة فاعلمهم ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين۔

جب (غیر مسلم) عقد ذمہ قبول کرلیں تو ان کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو مسلمین کو حاصل ہوتے ہیں۔ اور جو چیزیں مسلمین پر عائد ہوتی ہیں، وہ ان پر بھی عائد ہوں گی۔

نیز اس لیے کہ ذمی کا اس باب میں مقدار ماخوذ کے سوا کسی بات میں مسلم سے فرق نہیں ہے پس مسلم سے جتنا لیا جاتا ہے، ذمی سے دوگنا لیا جائے گا۔ جیسا کہ تغلبی کا حکم ہے۔ اس لیے کہ ذمی سے بسبب حفاظت اور صدقہ کے نام سے لیا جاتا ہے، اگرچہ فی الحقیقت یہ صدقہ نہیں ہے۔

مسئلہ حربی کی تفصیل مذکور میں سے کسی بات کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس سے عشر (۱/۱۰) لیا جائیگا ہاں اگر باندیوں کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ میری امہات اولاد میں یا لڑکیوں کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ میری اولاد ہیں (تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی) (دیگر بہر صورت اس سے عشر اس لیے لیا جائے گا) کہ اس کے پاس موجود مال کی حفاظت اور عصمت کے سبب لیا جاتا ہے، اور حفاظت پائی گئی لہذا کوئی چیز عشر لینے سے مانع نہیں ہے ——— باقی استیلاد (ام ولد بنانا) اور نسب (اولاد کہنا) کے بارے میں اس کا قول اس لیے قبول کیا جائے گا کہ استیلاد اور نسب جیسا کہ دار الاسلام میں ثابت ہوتے ہیں، ایسے ہی دار الحرب میں بھی ثابت ہوتے ہیں ——— (لہذا تبدیلی دار کا ان پر کوئی اثر نہ ہوگا) ——— اور محمدؒ نے اس کی علت یہ بیان کی کہ حربی دو حالتوں سے خالی نہیں، سچا ہوگا یا جھوٹا، پس اگر وہ سچا ہے (تو اس سے ام ولد اور اولاد کا عشر لینے کا حق نہیں) اور اگر وہ جھوٹا ہے تو اس کے اقرار کرنے سے اسی وقت وہ اس کی ام ولد بن گئیں، اور ام ولد میں عشر نہیں ہوتا ——— اور اگر حربی نے کہا کہ یہ میرے مدبَّرین ہیں، تو اس کی بات کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ تدبیر (مدبر بنانا) دار الحرب میں صحیح نہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص عاشر پر مال لے کر گذرا اور کہا کہ یہ میرے پاس بطور بضاعت ہے، یا کہا کہ میں اس مال میں بطور اجیر کام کر رہا ہوں، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، اور اس سے عشر نہیں لیا جائے گا ——— (حربی کے علاوہ باقی مسائل میں "عشر" سے مراد عاشر کا حق ہے) اور اگر کہا کہ یہ مال میرے پاس بطور مضاربت ہے تو بھی اس کا قول قبول کیا جائے گا ——— اور کیا اس سے عشر لیا جائے گا؟ ابو حنیفہؒ اولاً کہتے تھے کہ عشر لیا جائے گا۔ پھر انہوں نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ عشر نہیں لیا جائے گا، اور یہی ابو یوسفؒ و

محمدؒ کا قول ہے۔

اگر عبد ماذون (اجازت دادہ غلام) اپنی کمائی اور تجارت کا مال لے کر عاشر پر گذرا اور اس پر دین نہیں ہے۔ اور دوسری شرائط وجوب زکوٰۃ بھی اس میں جمع ہیں، پس اگر اس کے ساتھ اس کا مولیٰ (آقا) بھی ہے تو بالاجماع اس سے عشر لیا جائے گا اور اگر اس کے ساتھ مولیٰ (آقا) نہیں ہے تو بھی ابوحنیفہ کے قول میں اس سے عشر لیا جائے گا ـــــ اور صاحبینؒ کے قول میں عشر نہیں لیا جائے گا۔

ابو یوسف نے فرمایا کہ مجھے معلوم نہیں کہ ابوحنیفہ نے عبد ماذون کے بارے میں بھی رجوع کیا ہے یا نہیں ـــــ اور بعض کا قول ہے کہ "مضارب میں رجوع کرنے سے عبد ماذون میں خود بخود رجوع ہو جاتا ہے"۔

ابوحنیفہ کے مضارب کے بارے میں پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضارب بمنزلہ مالک ہے اس لیے کہ وہ مال میں تصرف کرنے کا مالک ہے، اسی لیے رب المال (مال کا مالک) کا اس سے بیع کرنا جائز ہے۔

ابوحنیفہ کے آخری قول، جو کہ صاحبین کا قول بھی ہے، کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کے لیے ملک شرط ہے، اور مضارب مال کا مالک نہیں، اور رب المال نے اسے زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم بھی نہیں دیا، کیونکہ عقد مضاربت سے صرف مال میں تصرف کرنے کی اجازت ملتی ہے (تو ادائیگی زکوٰۃ کے لیے الگ اجازت ہونی چاہیئے)۔

اسی سے اس استدلال کہ "یہ بمنزلہ مالک ہے" کا جواب بھی نکل آیا، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ یہ بمنزلہ مالک ہے، لیکن مال میں تصرف کے اختیار میں، نہ کہ ادائیگی زکوٰۃ میں، جیسے مستبضع ہوتا ہے۔

اور عبد ماذون اس تفصیل کے مطابق مضارب کے مفہوم میں داخل ہے۔ اور اس لیے کہ اسے بھی صرف تصرف کی اجازت ہے۔ لہٰذا صحیح یہ ہے کہ عبد ماذون کے بارے میں بھی ابوحنیفہ کا رجوع ہے۔

**مسئلہ:** مسلم سے، جب اس کا عاشر پر گذر ہو، سال میں صرف ایک مرتبہ وصولی کی جائے گی ـــــ اس لیے جو اس سے لیا جاتا ہے، وہ زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ سال میں صرف ایک مرتبہ واجب ہوتی ہے ـــــ ذمی کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ جب وہ عقد ذمہ قبول کر لیتا ہے تو اسے مسلمانوں والے تمام حقوق حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور اس پر وہ تمام چیزیں لازم ہو جاتی ہیں جو مسلمانوں پر لازم ہیں۔ نیز

اس لیے کہ عاشر اس جو لیتا ہے، صدقہ کے نام سے لیتا ہے ـــــ اگرچہ وہ حقیقۃً صدقہ نہیں ہے ـــــ جیسے تغلبی سے لیا جاتا ہے ـــــ لہٰذا اس سے بھی سال میں صرف ایک مرتبہ لیا جائے گا۔

حربی کا بھی یہی حکم ہے، ہاں! اگر اس نے عشر دیا پھر دار الحرب لوٹ گیا، اور پھر آیا تو اس سے دوبارہ عشر لیا جائے گا، اگرچہ دار الحرب سے اسی دن نکل آیا ہو ـــــ اس لیے کہ اہل حرب سے لینا ان کے پاس موجود اموال کی حفاظت کے سبب ہے، لہٰذا جب تک وہ دار الاسلام میں ہیں ـــ اور سال باقی ہے، ان کو حاصل شدہ حمایت وحفاظت متحد رہی۔ لہٰذا ان سے لینے کا حق بھی متحد رہا، (چنانچہ ایک مرتبہ ہی ان سے لیا جائے گا)۔

لیکن جب وہ دار الحرب میں داخل ہوئے اور پھر دار الاسلام لوٹے تو انہیں از سر نو حمایت حاصل ہوئی، لہٰذا از سر نو وصولی کی جائے گی۔

حربی کا عاشر پہ گذر ہوا۔ لیکن اسے معلوم نہیں ہوا، حتیٰ کہ وہ دار الحرب لوٹ گیا، پھر دوبارہ آیا، تو اس سے گذشتہ کی زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔ اس لیے کہ جو گذر گیا اس کا حق ساقط ہوگیا، کیونکہ دار الحرب میں داخل ہونے کی وجہ سے لینے کا اختیار ـــــ ـــــ منقطع ہوجاتا ہے ـــــ اور اگر ایک مسلم اور حربی کا گذر ہوا، اور عاشر کو پتہ نہیں چلا۔ پھر دوسرے سال ان کا علم ہوگیا تو ان سے (گذشتہ دفعہ کی) وصولی بھی کرے گا، اس لیے کہ وجوب ثابت ہو چکا تھا، اور اسے ساقط کرنے والی کوئی چیز نہیں پائی گئی۔

**مسئلہ:** اگر عاشر پہ سبزیاں اور پھل وغیرہ ایسی چیزیں لے کر گذرا، جو سال بھر باقی نہیں رہتیں، تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس سے عشر نہیں لیا جائے گا، اگرچہ ان کی قیمت دو سو درہم ہو۔

ابو یوسف و محمد کہتے ہیں کہ اس سے عشر لے گا۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال تجارت ہے ـــــ اور مال تجارت میں "معنی" یعنی مالیت اور قیمت کا اعتبار ہوتا ہے، عین کا نہیں ـــــ تو جب اس کی قیمت قدر نصاب کو پہنچتی ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی ـــــ اسی لیے ایسے مال کی جب شہر میں تجارت کرے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس فی الخضراوات صدقۃ:

ترکاریوں میں صدقہ نہیں:

اور صدقہ کا لفظ جب مطلقاً بولا جائے تو اس مراد زکوٰۃ ہوتی ہے۔ باقی جن ترکاریوں سے شہر کے اندر تجارت کرتا ہے، وہ اس فرمان سے دوسری دلیل کی وجہ سے مخصوص ہیں۔

اور یا اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ:

لیس فیھا صدقۃ توخذ "

یعنی ان کی زکوٰۃ لینے کا امام کو حق حاصل نہیں بلکہ ان کا مالک ان کی زکوٰۃ خود ادا کرے گا۔

نیز وجوب زکوٰۃ کے لیے سال شرط ہے۔ اور ترکاریاں سال بھر باقی نہیں رہتیں، اور عاشر ترکاریوں سے بطریق زکوۃ لیتا ہے۔ تو جب ان میں وجوب زکوٰۃ کی شرط نہ پائی گئی تو لینا صحیح نہیں، نیز وصولی کا اختیار عاشر کو حفاظت کے سبب ملا۔ اور یہ اشیاء حفاظت کی محتاج نہیں، کیونکہ کوئی بھی ان کو نہیں لوٹتا۔

نیز ترکاریاں عاشر کے پاس بیابان میں تباہ ہو جائیں گی، اس لیے ان سے لینے میں کوئی فائدہ نہیں۔

قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ترکاریوں (وغیرہ) کے مالک پر بالاجماع زکوٰۃ واجب ہے۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ آیا عاشر کو لینے کا اختیار ہے؟ اور کرخی نے ذکر کیا ہے کہ ابوحنیفہ کے قول میں ترکاریوں میں کچھ واجب نہیں —— اس نقل کا اطلاق وعموم دلالت کرتا ہے کہ (سال بھر باقی نہ رہنے والی اشیاء میں) وجوب زکوٰۃ مختلف فیہ ہے — واللہ اعلم۔

**مسئلہ:** بچے (نابالغ) اور مجنون کے مال سے عاشر کچھ نہیں لے گا، اس لیے کہ ہمارے نزدیک بچے اور مجنون میں وجوب زکوٰۃ کی اہلیت نہیں۔

**مسئلہ:** اگر بنو تغلب کے کسی بچے اور عورت کا عاشر پر گذر ہوا، تو بچے پر کچھ واجب نہیں، اور عورت پر وہی واجب ہوگا جو مرد پر واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ بنو تغلب سے جو لیا جاتا ہے، اس میں صدقات کی روش اپنائی جاتی ہے، اس میں اور صدقات میں اس کے سوا کچھ فرق نہیں کہ یہ (مسلم کی مقدار ماخوذ سے) دوگنا ہوتا ہے — اور صدقہ بچے سے نہیں لیا جاتا، اور عورت سے لیا جاتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر تاجر خوارج کے زیر تسلط علاقہ سے گذرا اور خوارج کے عاشر نے اس سے اپنا حق وصول کر لیا، پھر وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرا، تو وہ اس سے دوبارہ عشر لے گا۔

اس لیے کہ اس نے اہل عدل کے سلطان کی حمایت کے تحت داخل ہونے کے بعد خوارج کے عاشر پر گذر کر اہل عدل کے سلطان اور فقراء کا حق ضائع کر دیا۔ لہذا ضامن ہوگا۔

**مسئلہ**: کوئی ذمی عاشر پر بغرض تجارت خمر (شراب) اور خنازیر (خنزیر کی جمع) لے کر گذرا، تو ظاہر الروایۃ کے مطابق خمر کے ثمن سے عشر لے گا اور خنازیر سے عشر نہیں لے گا۔ ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ دونوں سے عشر لے گا، اور یہی زفر کا قول ہے۔ شافعی کے قول کے مطابق دونوں سے عشر نہیں لے گا۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خمر اور خنزیر بالکل مال نہیں ہیں، اور عشر صرف مال سے لیا جاتا ہے۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اہل ذمہ کے حق میں ذو قیمت مال ہیں، ان کے نزدیک خمر ایسے ہی ہے جیسے ہمارے نزدیک سرکہ، اور خنزیر کی ان کے ہاں وہ حیثیت ہے جو ہمارے یہاں بکری کی ہے۔ اسی لیے اگر کوئی مسلم کسی ذمی کی خمر اور خنزیر تلف کر دے تو اسے ضمان دینا پڑے گی۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ خمر و خنزیر میں دو وجہ سے فرق ہے۔

۱- خمر ذوات الامثال سے ہے۔ (ذوات الامثال: وہ اشیاء جن کی مثل اور نظیر موجود ہو) اور مثلی اشیاء میں قیمت اصل کے قائم مقام نہیں ہوتی۔ لہٰذا خمر کی قیمت لینا عین خمر لینے کی طرح نہیں ہے۔ اور خنزیر ذوات القیم سے ہے (ذوات القیم، وہ اشیاء جن کا مثل موجود نہ ہو، اور تلف ہونے کی صورت میں اس کی قیمت دی جائے، ذوات الامثال سے نہیں، اور غیر مثلی چیزیں قیمت اصل کے قائم مقام ہوتی ہے، لہٰذا خنزیر کی قیمت لینا ایسا ہی ہے، جیسے عین خنزیر لینا، اور یہ مسلم کے لیے جائز نہیں ہے۔

۲- وصولی عاشر کا حق بسبب حمایت ہے۔ اور مسلم کو فی الجملہ خمر کی حمایت و حفاظت کا اختیار حاصل ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب کوئی شخص خمر کا وارث ہوا، تو اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اسے غصب ہونے سے بچائے، اور اگر کوئی غصب کرے تو اس سے خصومت کرے اور سرکہ بنانے کے لیے اس سے واپس لے۔ (جب اپنی خمر کی حفاظت درست ہے، تو اسے اختیار ہے کہ ثبوتِ ولایت کا سبب یعنی سلطنت پائے جانے کے وقت وہ دوسرے کی خمر کی حمایت کرے۔

اور مسلم کو خنزیر کی حفاظت کا بالکل اختیار نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ اسلام لایا اور اس کے پاس خنزیر تھے تو اس کے لیے ان کی حفاظت کرنا بالکل جائز نہیں۔ بلکہ اس پر لازم ہے کہ انہیں چھوڑ دے۔ لہٰذا کسی دوسرے کے خنزیر کی حفاظت کا اختیار بھی حاصل نہیں ہوگا۔

---

# فصل

## عاشر گذرنے والے تاجر سے کتنا لیگا؟

تفصیل یہ ہے کہ گذرنے والے تاجر کی تین حالتیں ہیں، یا تو وہ مسلم ہوگا، یا ذمی ہوگا اور یا حربی ہوگا۔ اگر گذرنے والا تاجر مسلم ہے تو عاشر اس سے اموال تجارت میں ربع العشر ۱/۴ ۱۰ (یعنی ۱/۴۰) لے گا۔ اس لیے کہ مسلم سے جو لیا جاتا ہے وہ بطور زکوٰۃ لیا جاتا ہے لہٰذا اموال تجارت میں زکوٰۃ کی واجب شدہ مقدار کے مطابق لیا جائے گا یعنی ۱/۴۰، اور اسے مصرف زکوٰۃ میں صرف کیا جائے گا، اور اس کے مال سے اس سال کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر وہ ذمی ہے تو اس سے نصف العشر ۲/۱۰ یعنی ۱/۲۰ لیا جائے گا اور شرائط زکواۃ پر لیا جائے گا لیکن سے جزیہ اور خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا اور اس وصولی سے اس تاجر پر عائد شدہ اس سال کا جزیہ ساقط نہیں ہوگا۔ لیکن بنو تغلب کے نصاریٰ اس سے مستثنیٰ ہیں، اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے معاہدہ کیا تھا کہ ان سے جزیہ کی بجائے دوگنا صدقہ لیا جائے گا۔ لہذا جب عاشر نے ان سے یہ وصول کر لیا تو جزیہ ان سے ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر وہ حربی ہے تو اس سے اتنا لیا جائے گا جتنا وہ (اپنے ملک میں) مسلم تاجروں سے لیتے ہیں، اگر معلوم ہوا کہ وہ اپنے ملک میں ہم سے ۴/۱۰ لیتے ہیں تو ان سے بھی اتنا ہی لیا جائے گا، اور اگر وہ ۲/۱۰ لیتے ہیں تو ہم بھی ۲/۱۰ لیں گے اور اگر وہ ۱/۱۰ لیتے ہیں تو ہم بھی ۱/۱۰ لیں گے۔ اس لئے کہ اس سے ان کے قلوب میں دارالاسلام کے ساتھ مخالطت اور اور روابط کا داعیہ پیدا ہوگا۔ چنانچہ جب وہ اسلام کے محاسن دیکھیں گے۔ تو ان کے دل اسلام کی طرف مائل ہو جائیں گے۔ اور اگر یہ معلوم نہیں کہ وہ اپنے ملک میں ہم سے کتنا لیتے ہیں، تو پھر ان سے ۱/۱۰ لیا جائے گا۔ اس حکم کی اصل اور بنیاد وہ گزشتہ روایت ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے مختلف اطراف میں مقرر عشار کو یہ فرمان لکھا کہ "مسلم سے ۴/۱۰ ذمی سے ۲/۱۰ اور حربی سے ۱/۱۰ لو" اور آپ کا یہ فیصلہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں تھا، اور کسی ایک نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی لہذا صحابہ کا اس پر اجماع منعقد ہو گیا۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: (ان حربیوں) سے اتنا لو، جتنا وہ ہمارے تاجروں سے لیتے ہیں" اس پر آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ "اگر ہمیں معلوم نہ ہو کہ وہ ہمارے تجار سے کتنا لیتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: پھر ان سے ۱/۱۰ لو"۔ اہل حرب سے جو لیا جاتا ہے وہ جزیہ اور مؤنہ کے معنی میں ہے۔ لہذا اسے جزیہ کی جگہ سمجھا جائے گا، اور جزیہ کے مصارف میں صرف کیا جائے گا۔

# فصل

## رکن زکوٰۃ کا بیان

زکوٰۃ کا رکن (حقیقت ظاہری) یہ ہے: نصاب میں سے ایک (خاص) جزء اللہ تعالیٰ کے لیے نکالنا اور اسے اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دینا، بایں صورت کہ مالک اس مال سے اپنا قبضہ اور ملکیت ختم کر کے فقیر کو اس کا مالک بنا دے اور اسے فقیر کے سپرد کرے یا فقیر کے نائب یعنی مصدّق کے سپرد کر دے ـــــ اس میں فقیر کے لیے ملکیت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثابت ہوتی ہے۔ اور صاحب مال کی حیثیت فقیر کو مالک بنانے اور سپرد کرنے میں اللہ تعالیٰ کے نائب کی ہے ـــ دلیل اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

اَلَمْ يَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ وَ يَاْخُذُ الصَّدَقٰتِ۔ الآیۃ:

"کیا انہیں معلوم نہیں کہ اللہ ہی بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے اور صدقات لیتا ہے۔"

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

الصدقات تقع فی ید الرحمٰن قبل ان تقع فی کف الفقیر۔

"صدقہ فقیر کے ہاتھ میں پہنچنے سے پہلے رحمان کے ہاتھ میں پہنچ جاتا ہے۔"

پھر اللہ تعالیٰ نے مالکوں کو زکوٰۃ دینے کا حکم دیا، فرمایا: وآتوا الزکوۃ (زکوٰۃ دو) اور ایتاء (دینا) تملیک (مالک بنانا) ہی ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقات سے تعبیر فرمایا:

انما الصدقات للفقراء (صدقات (زکوٰۃ) فقراء کے لیے ہیں) کیونکہ صدقہ میں بھی تملیک ہوتی ہے۔ لہٰذا مالک کی حیثیت اپنی سابقہ ملکیت کے پیش نظر مقدار زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نکالنے والے کی ہے۔

نیز زکوٰۃ ہمارے اصل کے مطابق عبادت ہے۔ اور عبادت یہ ہے کہ عمل کلیتہً صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہو اور ہمارے قول کے مطابق جب مالک فقیر کو مقدار واجب سپرد کرتا ہے تو اس کی نسبت بالکل مالک سے منقطع ہو جاتی ہے اور نسبت خالصتہً اللہ کے لیے ہو جاتی ہے۔ اور اس عمل میں عبادت مقدار واجب سے اپنی ملکیت ختم کر کے اسے اللہ تعالیٰ کی طرف نکالنے میں ہے نہ کہ فقیر کو مالک بنانے میں، اسلئے یہ تملیک فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے اور صاحب مال اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے نائب ہوتا ہے

بانی ابوحنیفہ کے نزدیک رکن زکوٰۃ بحیثیت معنی نہ بحیثیت صورت، جزء نصاب نکالنا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک صورۃً و معنیً جزء نصاب نکالنا رکن ہے، لیکن صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے کسی دوسری چیز کو مِن حیث المعنی اس کا قائم مقام کرنا جائز ہے اور صورت

کا اعتبار کرنا ضروری نہیں ہے، جیسا کہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں اور ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق سوائم کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بھی ذکر کر چکے ہیں۔

اب حقیقت درکن زکاۃ پر متفرع ہونے والے مسائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

## مشترکہ رفاہی کاموں میں زکاۃ صرف کرنیکا حکم

**مسئلہ:** مساجد، خانقاہ، مدرسہ، پانی کا حوض، ٹینکی کی تعمیر، پلوں کی اصلاح اور مردوں کے کفن دفن میں زکوٰۃ کا صرف کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں بالکل تملیک نہیں پائی جاتی۔

**مسئلہ:** زکوٰۃ کی رقم سے طعام خریدا، اور صبح، شام فقراء کو کھلایا، لیکن عین طعام ان کے سپرد نہیں کیا، تو زکوٰۃ کی ادائیگی درست نہ ہوئی، اس لیے کہ تملیک نہ پائی گئی۔

**مسئلہ:** زکوٰۃ کی نیت سے فقیر میت کا دین ادا کیا تو زکاۃ ادا نہ ہوتی، اس لیے کہ فقیر کا قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے فقیر کو تملیک نہ پائی گئی۔

**مسئلہ:** اگر کسی زندہ فقیر و محتاج شخص کا دین بغیر اس کی اجازت کے زکوٰۃ کی نیت سے ادا کر دیا تو بھی زکوٰۃ ادا نہ ہوئی، اس لیے کہ عدم قبضہ کی وجہ سے تملیک نہ پائی گئی —— اور اگر فقیر کی اجازت سے دین ادا کیا تو زکوٰۃ ادا ہو گئی، اس لیے کہ فقیر کو تملیک پائی گئی، کیونکہ فقیر نے جب اسے اجازت دے دی تو یہ قبضہ کرنے میں فقیر کا وکیل بن گیا، تو ایسا ہے گویا فقیر نے خود قبضہ کیا اور پھر اس مال کا قرض خواہ کو مالک بنا دیا۔

**مسئلہ:** اپنا غلام زکوٰۃ کی نیت سے آزاد کر دیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی، اس لیے کہ تملیک نہ پائی گئی۔ کیونکہ آزاد کر دینا تملیک نہیں ہے بلکہ اسقاطِ ملکیت ہے۔

**مسئلہ:** مقدار زکوٰۃ سے غلام خریدا، اور اسے آزاد کر دیا تو اکثر علماء کے نزدیک زکوٰۃ ادا نہ ہوئی اور مالکؒ نے فرمایا کہ ادا ہو گئی —— انہوں نے اللہ تعالیٰ کے فرمان: وَفِی الرِّقَابِ اور گردنوں کے چھڑانے میں زکوٰۃ صرف کرو، کی یہی تفسیر بیان کی ہے کہ صاحب مال مقدار زکوٰۃ سے غلام خریدے اور اسے آزاد کر دے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ادا زکوٰۃ میں تملیک واجب ہے، اور آزاد کرنے میں ازالۂ ملکیت ہے، تملیک نہیں۔ لہٰذا واجب نہ پایا گیا تو ادائیگی صحیح نہ ہوئی —— باقی اللہ تعالیٰ کے فرمان وفی الرقاب، سے مراد مُکَاتَبِیْن کی زکوٰۃ سے مدد کرنا ہے —— اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

**مسئلہ:** اگر صاحب مال نے زکوٰۃ امام مملکت یا عامل صدقہ کو دے دی تو جائز ہے اس لیے یہ فقیر کی طرف سے قبضہ کرنے میں نائب ہیں۔ تو ان کا قبضہ کرنا فقیر کا قبضہ کرنا ہے۔

**مسئلہ:** اگر زکاۃ فقیر بچے یا فقیر مجنون کو دی، اور ان کے لیے ان کے ولی باپ، دادا، یا ان کے وصی نے قبضہ کیا تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ اس لیے کہ ولی ان کی طرف سے صدقہ پر قبضہ کرنے کا مختار ہے۔

اسی طرح اگر بچے یا مجنون کی طرف سے اس کے عزیز قریب نے قبضہ کیا، اور وہاں اس سے زیادہ قریب کوئی عزیز نہیں ہے۔ اور وہ اس کی کفالت میں ہے، تو بھی زکوٰۃ ادا ہو گئی، اس لیے کہ صدقے پر قبضہ کرنے میں وہ ولی کے معنی میں ہے، کیونکہ قبضہ کرنا تو محض نفع رسانی ہے، اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ وہ بچے اور مجنون کے لیے ہبہ پر قبضہ کرنے کا مختار ہے۔

مسئلہ: مُلْتَقِط نے لَقِیط کی طرف سے صدقہ پر قبضہ کیا تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ اس لئے کہ اسے لقیط کے لئے قبضہ کرنے کا اختیار ہے۔ لہٰذا فقیر کو صدقہ کی تملیک پائی گئی — (لقیط: راستے، کھیت وغیرہ سے اٹھایا ہوا بچہ، جہاں اسے بھوک اور افلاس کے خوف یا زنا کی تہمت سے بچنے کے لیے پھینک دیا گیا ہو — مُلْتَقِط: لقیط کو اٹھانے والا)۔

مسئلہ: "عیون" میں ابو یوسف سے مذکور ہے کہ جو شخص کسی یتیم کی کفالت کرتا ہو، اور اسے لباس خوراک فراہم کرتا ہو اور اس میں اپنے مال کی زکاۃ ادا کرنے کی نیت کرلے تو زکاۃ ادا ہو جائے گی۔ اور محمد نے فرمایا کہ لباس کے بقدر زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اور طعام کے بقدر زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ ہاں اگر طعام اس کے سپرد کر دیا تو پھر ادا ہو جائے گی — اور بعض نے کہا کہ فی الحقیقت دونوں میں کوئی اختلاف نہیں۔ اس لیے کہ ابو یوسف کی مراد یہ نہیں کہ اسے بطور اباحت کھلایا گیا ہو تو بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی بلکہ ان کی مراد بطور تملیک کھلانا ہے۔

مسئلہ: اگر یتیم خود عاقل اور سمجھدار ہے تو زکوٰۃ اسی کو دی جائے، اور اگر وہ عاقل نہیں تو ولی بطور نائب اس کی طرف سے قبضہ کرے اور پھر اس مال سے اس کی پوشاک اور خوراک کا بندوبست کرے، اس لیے کہ ولی کا قبضہ کرنا ایسا ہی ہے، جیسا کہ اگر وہ خود عاقل ہوتا اور قبضہ کرتا۔

مسئلہ: عاقل بالغ مستحق زکوٰۃ کے لیے کسی اجنبی کا قبضہ کرنا درست نہیں ہے۔ مگر یہ کہ وہ اس اجنبی کو اپنا وکیل بنائے۔ اس لیے کہ اجنبی کو اس پر کوئی ولایت و اختیار حاصل نہیں۔ لہٰذا اس کی طرف سے اجازت ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ ہبہ پر قبضہ کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

مسئلہ: اسی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اپنے غلام، مدبّر اور امّ ولد کو دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی اس لیے کہ تملیک نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ یہ لوگ کسی چیز کے مالک نہیں بنتے، لہٰذا ان کو دینا اپنے آپ کو دینا ہے۔

مسئلہ: اپنے مکاتب کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔ اس لیے جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام ہے۔ نیز اس لیے کہ اس کی کمائی میں ابھی تردد ہے کہ بالآخر اس کی ہوگی یا اس کے مولی کی ہوگی، کیونکہ ممکن ہے کہ یہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے۔

مسئلہ: اپنے والد اور اپنے سلسلہ نسب میں اوپر تک (دادا، پڑدادا، نانا پڑنانا وغیرہ)، اور اپنی اولاد اور اپنے سلسلۂ اولاد میں نیچے تک (پوتا، پڑپوتا، نواسا، پڑنواسا وغیرہ)، میں سے کسی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ان کی ملکیت سے انتفاع کر سکتا ہے۔ لہٰذا ان کو دینا ایک

گو نہ اپنے آپ کو دینا ہے۔ لہٰذا تملیکِ مطلق واقع نہ ہوگی۔ اسی لئے ایسے قرابت داروں کی ایک دوسرے کے حق میں شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

**مسئلہ:** میاں بیوی ایک دوسرے کو زکوٰۃ نہیں دے سکتے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا کہ بیوی اپنے خاوند کو زکوٰۃ دے سکتی ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی اہلیہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کیا میں اپنے میاں کو زکوٰۃ دے سکتی ہوں؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ اس میں تیرے لئے دو اجر ہیں، ایک تو صدقے کا اجر، اور دوسرا صلہ کا اجر"۔ — ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عرفاً و عادۃً میاں بیوی میں سے ہر ایک دوسرے کے مال سے ایسے انتفاع کرتا ہے، جیسے اپنے مال سے، لہٰذا مکمل طور پر معنیً تملیک نہ پایا گیا۔ اسی لئے (بالاتفاق) خاوند کے لئے اپنی بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اسی طرح بیوی کے لئے حکم ہوگا۔

**نوٹ:** مذکورہ بالا مسائل ایک اور اصل پر بھی متفرع ہوتے ہیں، جس کا ہم عنقریب ذکر کریں گے۔ واللہ اعلم۔

**فصل:**

# رکنِ زکوٰۃ کی شرائط

یہ شرائط مختلف انواع کی ہیں۔ بعض کا تعلق مُؤَدّی (زکوٰۃ ادا کرنے والا) سے ہے، بعض کا مُؤَدّیٰ (جو مال زکوٰۃ میں دیا جائے) سے اور بعض کا مُؤَدّیٰ الیہ (جس کو زکوٰۃ دی جائے) سے۔

**مُؤَدّیِ زکوٰۃ کے لئے شرط** | زکوٰۃ دینے والے کے لئے زکوٰۃ کی نیت کرنا شرط ہے — اس شرط کی تفصیل دو حصوں میں بیان ہوگی۔

۱۔ نیت ادائے زکوٰۃ کے جواز کی شرط ہے کہ اس کے بغیر زکوٰۃ کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔

اس پر دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

لا عمل لمن لا نیۃ لہ : نیت کے بغیر کوئی عمل معتبر نہیں۔

اور فرمایا: انما الأعمال بالنیات ، اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔

نیز اس لئے کہ زکوٰۃ عبادتِ مقصودہ ہے۔ لہٰذا صوم و صلوٰۃ کی طرح بغیر نیت ادا نہ ہوگی۔

**مسئلہ:** اگر اپنا تمام مال فقیر کو بطور صدقہ دے دیا اور زکوٰۃ کی نیت نہیں کی تو استحساناً یہ اس کے لئے زکوٰۃ سے کافی ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ ادائے زکوٰۃ جائز اور درست نہ ہو۔

(استحسان: ادلۂ اربعہ میں سے ایک دلیل ہے، اور قیاس کی ایک قسم ہے۔ جس میں قیاس جلی کو ترک کرکے لوگوں کے لئے زیادہ سہولت والی چیز کو اختیار کیا جاتا ہے، جبکہ وہ قیاس جلی سے زیادہ قوی ہو۔ گویا کہ یہ قیاس خفی و دقیق ہے)

قیاس کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ زکوٰۃ عبادت مقصودہ ہے، لہٰذا اس کے لئے نیت ہونا ضروری ہے — اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نیت دلالۃً پائی گئی، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ جس شخص پر زکوٰۃ

واجب ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ تمام مال صدقہ کرے اور زکوٰۃ کی نیت سے غافل رہے، لہٰذا دلالت حال یہ ہے کہ نیت پائی گئی۔

**مسئلہ:** تمام مال کسی فقیر اور مستحق زکوٰۃ کو ھبہ کر دیا، یا تطوع اور نفل کی نیت سے دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

**مسئلہ:** ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر نیت کی کہ تمام مال صدقہ کرے گا، پھر تھوڑا تھوڑا صدقہ کرتا رہا، تو وجہ سابق کی بناء پر زکوٰۃ سے کافی ہوگا — اور اگر تمام مال صدقہ کرنے کی نیت نہیں کی اور صدقہ کرتا رہا، حتیٰ کہ مال ختم ہو گیا تو زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ (ہر دفعہ) بعض مال صدقہ کرنے کے بعد زکوٰۃ اس پر واجب رہی۔ اور (آہستہ آہستہ) باقی تمام مال صدقہ ہو گیا۔ پس زکوٰۃ ساقط نہ ہوئی۔

**مسئلہ:** اگر اپنا کچھ مال بغیر نیت زکوٰۃ صدقہ کیا تو یہ تو واضح ہے کہ تمام مال کی زکوٰۃ سے کافی نہ ہوگا، لیکن، کیا جس قدر مال صدقہ کیا ہے، اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی؟

ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ادا نہ ہوگی، اور اس پر لازم ہے کہ تمام مال کی زکوٰۃ ادا کرے۔

محمدؒ فرماتے ہیں کہ بقدر صدقہ مال کی زکوٰۃ ادا ہو گئی، اب باقی کی زکوٰۃ ادا کرے۔

چنانچہ اگر اس نے دو سو۲ میں سے پانچ درہم صدقہ کیے، اور زکوٰۃ کی نیت نہیں کی یا تطوع و نفل کی نیت ہے تو ابو یوسفؒ کے قول میں اس سے پانچ کی زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، اور کل دو سو۲ کی زکوٰۃ اس پر لازم ہے — محمدؒ کے نزدیک پانچ کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، جو کہ ۱/۸ درہم بنتی ہے۔ اور باقی کی زکوٰۃ ادا کرے گا — اسی طرح اگر دو سو۲ میں سے سو صدقہ کر دیے، اور زکوٰۃ کی نیت نہیں رکھتا، یا نفل صدقہ کی نیت ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک سو کی زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، اور اس پر کل کی زکوٰۃ لازم ہے — اور محمدؒ کے نزدیک سو کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی جو کہ ۱/۲ ۲ درہم بنتی ہے، اور باقی کی زکوٰۃ ادا کرے گا — قدوریؒ نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں یہ اختلاف ذکر کیا ہے۔ اور قاضیؒ نے مختصر طحاویؒ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ صدقہ کردہ کے بقدر زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، اور انہوں نے اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ بعض مال کو کل مال پر قیاس کرتے ہیں۔ یعنی اگر وہ کل مال صدقہ کر دیتا تو کل کی زکوٰۃ ادا ہو جاتی، تو جب اس نے بعض مال صدقہ کیا تو اتنے کی زکوٰۃ ادا ہونی چاہیئے، اس لئے کہ مقدار واجب تمام نصاب میں پھیلی ہوئی ہے — ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کل مال صدقہ کرنے کی صورت میں بغیر نیت زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ واجب شدہ مال سے اس کی ملکیت بطور برّ و قربت ختم ہوئی، اور بعض مال صدقہ کرنے کی صورت میں یہ چیز نہیں پائی جاتی۔

**مسئلہ:** اگر پانچ درہم صدقہ کئے، اور پانچوں میں زکوٰۃ اور تطوع (نفلی صدقہ) کی نیت کی، تو یہ زکوٰۃ سے شمار ہوں گے۔ یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے — اور محمدؒ کا قول ہے کہ تطوع سے شمار ہوں گے۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نیتوں میں تعارض ہو گیا، جس کی وجہ سے کسی ایک کی تعیین نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا تعیین کالعدم ہو گئی، اور صدقہ میں مطلق نیت رہ گئی، تو وہ تطوع سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ یہ ادنیٰ مرتبہ

ہے، اور ادنیٰ کا وقوع یقینی ہوتا ہے۔
ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تعارضِ جہتین (فرض و نفل) کے وقت اقویٰ پر عمل کیا جاتا ہے، اور وہ فرض ہے، جیساکہ دو دلیلوں میں تعارض ہو جائے تو اقویٰ کو اختیار کیا جاتا ہے ــــ نیز اس لئے کہ تعیین کا زکواۃ میں اعتبار ہوتا ہے، تطوع میں نہیں۔ کیونکہ تطوع تعیین کا محتاج نہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مطلقاً صدقہ سے مراد تطوع ہوتا ہے۔ لہٰذا تطوع کی تعیین بے سود ہے، اور زکواۃ کی تعیین باقی رہی، لہٰذا یہ دراہم زکواۃ سے شمار ہوں گے۔

**مسئلہ:** فقیر کو زکواۃ دینے کے وقت آمر (حکم دینے والا) کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے، چنانچہ اگر پانچ درہم کسی شخص کو دیئے، اور اسے حکم دیا کہ میرے مال کو زکواۃ کے طور پر فقیر کو دے دو، پس اس نے دے دیئے لیکن دیتے کے وقت اس کے دل میں زکواۃ کی نیت حاضر نہیں تھی، تو زکواۃ ادا ہو گئی اس لئے کہ مؤتمر کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے اور مُؤدِی فی الحقیقت آمر ہے، اور مامور کی حیثیت ادائیگی میں نائب کی ہے ــــ اس لئے اگر کسی ذمی کو ادائے زکواۃ میں وکیل بنایا تو جائز ہے، اس لئے کہ فی الحقیقت مؤدی مسلمہ ہے ــــ فتاویٰ میں حسنؒ بن زیاد سے مذکور ہے کہ ایک شخص نے کسی کو چند دراہم دیئے، تاکہ بطور تطوع ان کو صدقہ کر دے، پھر آمر نے نیت کر لی کہ یہ میرے مال کی زکواۃ سے ہیں۔ پھر مامور نے صدقہ کر دیا، تو آمر کے مال کی زکواۃ سے ادا ہوں گے۔

ــــ اور اگر یہ کہا کہ یہ دراہم میری قسم کے کفارہ سے صدقہ کر دو پھر آمر نے نیت کر لی کہ یہ میرے مال کی زکواۃ سے ہیں، تو جائز ہے، اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ من حیث المعنی زکواۃ دینے والا آمر ہوتا ہے۔ اور مامور تو اس کی طرف سے نائب ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر کہا کہ "اگر میں اس گھر میں داخل ہؤا تو اللہ کے لئے مجھ پر لازم ہو گا کہ ان سَو دراہم کو صدقہ کر دوں" پھر داخل ہونے کے وقت اپنے مال کی زکواۃ کی نیت کر لی، تو یہ زکواۃ سے شمار نہیں ہوں گے، اس لئے کہ داخل ہونے کے وقت گذشتہ نذر یا گذشتہ قسم کی وجہ سے اس پر صدقہ کرنا واجب ہو گیا۔ اور اس میں رجوع کا احتمال نہیں، بہ خلاف پہلی صورت کے، (کہ نفلی صدقہ اور کفارے میں رجوع کا احتمال ہے، کہ وہ پھر بھی ہو سکتا ہے)

**مسئلہ:** اگر کسی دوسرے کی طرف سے بغیر اس کی اجازت کے صدقہ کیا، تو اگر اپنا مال، اس کی طرف سے صدقہ کیا تو وہ صدقہ خود اسی کی طرف سے جائز ہو گا اور دوسرے کی طرف سے جائز نہ ہو گا، اگرچہ وہ دوسرا اس کی اجازت دے دے اور اس پر راضی ہو جائے ــــ باقی غیر کی طرف سے صدقہ کا عدمِ جواز اس لئے ہے کہ اس کی طرف سے تملیک نہ پائی گئی، کیونکہ ادا کردہ مال میں اس کی کوئی ملکیت نہ تھی، اور اجازت دینے سے وہ ادا کردہ مال کا مالک نہیں ہو گا۔ لہٰذا یہ صدقہ اس کی جانب سے واقع نہ ہو گا بلکہ صدقہ کرنے والے کی جانب سے شمار ہو گا، کیونکہ صدقہ اسی سے وجود پذیر ہؤا ہے، لہٰذا اُسی پر نافذ ہو گا۔
اور اگر غیر کا مال بغیر اس کی اجازت کے صدقہ کیا تو یہ اس کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ پس اگر اس نے

اجازت دے دی اور مال ابھی باقی ہے تو (نیت کرنے سے) زکواۃ ادا ہو جائے گی، اور اگر مال ختم ہو چکا ہے تو (اجازت سے) وہ تطوع اور نفلی صدقہ ہوگا، زکواۃ ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ جب اس نے مالک کی اجازت اور امر کے بغیر صدقہ کیا اور مال تباہ ہو گیا تو اس مال کا بدل اس کے ذمہ دَین بن گیا۔ اب اس کی اجازت کے بعد اگر اس صدقہ کو زکواۃ سے شمار کیا جائے تو اس کی طرف سے زکواۃ دَین کی صورت میں ادا کی اور یہ جائز نہیں۔ (کہ زکواۃ میں کسی کا دَین معاف کر دیا جائے) واللہ اعلم۔

۲۔ نیت کس وقت ہونی چاہیئے؟: طحاویؒ نے ذکر کیا کہ "زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت صحیح ہوگی جب کہ زکاۃ نکالتے ہوئے نیت پائی جائے، جیساکہ انہوں نے باب الصلوٰۃ میں کہا ہے ـــ اور یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی صحیح ہونے کے لیے نیت کا ادا سے متقارن اور متصل ہونا ضروری ہے، محمدؒ بن سلمہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ "اگر صدقہ کرنے کے وقت اسے اتنا استحضار ہے کہ اگر اس سے پوچھا جائے کہ کیا صدقہ کر رہے ہو؟ تو وہ بغیر تفکر کے جواب دے سکے" تو یہی اس کی طرف سے نیت سمجھی جائے گا اور اس کے لیے کافی ہوگی۔ جیساکہ انہوں نے صلوٰۃ کی نیت میں کہا ہے۔

اور صحیح یہ ہے کہ نیت ان دونوں میں سے کسی ایک موقع میں بھی پائی جائے تو اس کا اعتبار ہوگا۔ زکوٰۃ دینے کے وقت یا زکوٰۃ کو اپنے مال سے جدا کرنے کے وقت ـــ ہشامؒ نے محمدؒ سے اسی طرح روایت کیا ہے کہ اگر ایک شخص نیت کر لیتا ہے کہ آخر سال تک وہ جو کچھ صدقہ کرے گا، وہ اس کے مال کی زکوٰۃ ہوگی، پھر وہ آخر سال تک صدقہ کرتا رہا۔ اور اس کے دل میں نیت مستحضر نہیں تھی تو محمد نے فرمایا کہ "یہ اس کے لیے کافی نہ ہوگا"۔ (یعنی اسے پھر زکوٰۃ دینا ہوگی)، ـــ اور اگر اس نے قدرِ زکوٰۃ کو اپنے مال سے جدا کیا اور اسے اپنی آستین (اور تھیلی وغیرہ) میں باندھ لیا، اور کہا کہ یہ زکوٰۃ کا مال ہے، پھر صدقہ کرتا رہا، اور نیت مستحضر نہ تھی تو محمد نے فرمایا کہ مجھے امید ہے کہ یہ اس کے لیے زکاۃ سے کافی ہو جائے گا؛ اس لیے کہ پہلی صورت میں دونوں وقت نیت نہیں پائی گئی۔ اور دوسری صورت میں ایک وقت یعنی مال زکوٰۃ کو جدا کرتے وقت نیت پائی گئی ـــ اور خاص زکوٰۃ دینے کے وقت نیت اس لیے شرط نہیں ٹھہرائی گئی کہ کبھی زکوٰۃ ایک ہی دفعہ دے دی جاتی ہے، اور کبھی متفرق طور پر ادا کی جاتی ہے ـــ اگر متفرق طور پر دینے کی صورت میں ہر دفعہ نیت شرط ٹھہرائی جائے تو اس میں تنگی ہے۔ اور شریعت نے تنگی کو ہٹایا ہے۔ واللہ اعلم۔

---

## فصل

# زکوٰۃ میں کیسا مال دیا جاسکتا ہے؟

مؤدّٰی (جو مال زکوٰۃ میں دیا جائے) کے لیے چند شرائط ہیں۔

۱۔ وہ علی الاطلاق ذو قیمت مال ہو، خواہ وہ منصوص علیہ ہو یا نہ ہو، اور خواہ وہ اس مال کی جنس سے ہو جس میں زکوٰۃ واجب ہوئی، یا غیر جنس سے ہو۔ اس میں ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ مال جس کا نفلی صدقہ کرنا جائز ہے، اسے زکوٰۃ میں دینا بھی جائز ہے، اور جس کا نفلی صدقہ جائز نہیں، اس کا زکوٰۃ میں دینا بھی جائز نہیں۔

اور شافعی کے نزدیک صرف منصوص علیہ کا ادا کرنا جائز ہے —— مسئلہ کی تفصیل گذر چکی ہے۔

**مسئلہ:** بعض اموال میں مؤدّٰی میں قدر اور صفت دونوں کا اعتبار ہوتا ہے، اور بعض اموال میں صرف قدر کا اعتبار ہوتا ہے صفت کا نہیں۔ اور بعض اموال میں صرف صفت کا اعتبار ہوتا ہے قدر کا نہیں —— پھر ان تمام صورتوں میں بعض اتفاقی ہیں اور بعض اختلافی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مال زکوٰۃ دو حالتوں سے خالی نہیں، یا تو عین ہوگا اور یا دین۔

**تقسیم اوّل** اگر وہ عین ہے تو وہ پھر دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو ان اموال سے ہوگا جن میں ربا جاری نہیں ہوتا ہے جیسے حیوان اور سامان۔ اور یا ان اموال سے ہوگا، جن میں ربا جاری ہوتا ہے، جیسے کیلی اور وزنی اشیاء۔

پس اگر عین ان اموال سے ہے جن میں ربا جاری نہیں ہوتا تو دیکھا جائے گا، اگر وہ سوائم سے ہے تو اگر اس نے سوائم میں منصوص علیہ زکوٰۃ میں ادا کیا، جیسے بکری اور بنت مخاض وغیرہ، تو اس میں واجب شدہ کی صفت کی رعایت کی جائے گی، یعنی جو مال زکوٰۃ میں دے رہا ہے وہ متوسط ہو، چنانچہ ردی دینا جائز نہیں ہے، مگر از راہ قیمت، لہٰذا اگر اس نے زکوٰۃ میں ردی مویشی دیا تو اس کی قیمت کے بقدر زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور اس پر تکمیل زکوٰۃ لازم ہے، کیونکہ اس نے واجب ادا نہیں کیا —— اور اگر اس نے جید اور بڑھیا مویشی زکوٰۃ میں دیا، تو جائز ہے —— کیونکہ اس نے واجب مع زیادت ادا کیا۔

اور اگر سوائم کی زکوٰۃ قیمت میں ادا کرنا چاہے تو متوسط جانور کی قیمت ادا کرے پس اگر اس نے ردی جانور کی قیمت زکوٰۃ میں دی تو صرف اس کی قیمت کے بقدر زکوٰۃ ادا ہوئی، اور اس پر تکمیل زکوٰۃ واجب ہے۔

اور اگر دو متوسط بکریوں کی جگہ ایک موٹی تازی بکری زکوٰۃ میں دی جس کی قیمت دو متوسط بکریوں کے برابر ہے، تو جائز ہے۔ اس لیے کہ حیوان ربوی (ربا والے) اموال سے نہیں، اور غیر ربوی اموال میں جودت (عمدگی، بڑھیاپن)، ذو قیمت ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ایک بکری کو دو بکریاں

کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔

لہٰذا موٹی تازی بکری کی ذات ایک متوسط بکری کے مقابل اور اس کی جودت کی قیمت دوسری بکری کے مقابل شمار ہوگی۔

اور اگر عین سامان تجارت سے ہے، پس اگر اس نے نصاب سے اس کا ۴۰ واں حصہ ادا کیا تو جائز ہے، خواہ وہ نصاب کیسا ہی ہو، اس لیے کہ اس نے پورے معنی میں واجب ادا کیا۔ اور اگر اس نے غیر نصاب سے زکوٰۃ ادا کی، پس اگر وہ جنس نصاب سے ہے تو اس میں واجب کی صفت یعنی جید، متوسط اور ردی کی رعایت کی جائے گی، اور اگر اس نے جیّد اور متوسط کی بجائے ردی دے دیا تو جائز نہ ہوگا، مگر از راہ قیمت، کہ اس کی قیمت کے بقدر زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اور زکوٰۃ کا پورا کرنا اس پر لازم رہے گا — اس لیے کہ سامان ربوی اموال سے نہیں۔ چنانچہ ایک کپڑے کو دو کپڑوں کے عوض بیچنا جائز ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان میں جودت اور عمدگی ذو قیمت ہوتی ہے۔ اسی لیے اگر دو ردی کپڑوں کے عوض ایک عمدہ کپڑا ادا کیا تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گا۔

اور اگر سامان کی زکوٰۃ غیر نصاب سے ادا کرتا ہے اور وہ خلاف جنس نصاب ہے، تو اس میں واجب کی قیمت کی رعایت رکھی جائے گی، چنانچہ اگر اس نے واجب سے ناقص ادا کیا تو صرف اس کی قیمت کے بقدر زکوٰۃ ادا ہوگی۔

اور اگر مال زکوٰۃ ایسا ہے کہ اس میں ربوٰ جاری ہوتا ہے یعنی کیلی و وزنی اشیا ہیں، تو اس کی بھی کئی صورتیں ہیں — اگر وہ نصاب کا ۴۰ واں حصہ ادا کرتا ہے، تو وہ کیسا ہی ہو، زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اس پر جو واجب تھا، اس نے وہ ادا کر دیا۔

اور اگر وہ غیر نصاب سے زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو غیر نصاب جنس نصاب سے ہوگا یا خلاف جنس سے — پس اگر مُؤدّٰی خلاف جنس سے ہے، مثلاً چاندی کی جگہ سونا ادا کیا یا جو کے عوض گندم ادا کی تو اس میں بالاجماع واجب کی رعایت رکھی جائے گی۔ چنانچہ اگر اس نے واجب سے کم قیمت ادا کیا تو تمام واجب ساقط نہیں ہوگا۔ بلکہ اس پر تکمیل واجب لازم ہے۔ کیونکہ ربوی اموال کا جب خلاف جنس کے ساتھ تقابل ہو تو ان میں جودت و عمدگی ذو قیمت ہوتی ہے۔

اور اگر مُؤدّٰی جنس نصاب سے ہے تو اس میں تین اقوال ہیں۔

۱۔ ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں قدر معتبر ہے، قیمت نہیں۔

۲۔ زفرؒ کا قول ہے اس میں قیمت معتبر ہے، قدر نہیں۔

۳۔ محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس میں فقراء کا زیادہ نفع ہے، اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس اگر قدر کا اعتبار کرنا زیادہ نافع ہے تو قدر معتبر ہوگی، جیسا کہ ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ نے فرمایا۔ اور اگر قیمت کا اعتبار کرنا زیادہ نافع ہے تو قیمت معتبر ہوگی، جیسا کہ زفرؒ نے فرمایا۔

**ثمرۂ اختلاف** | اس اختلاف کی وضاحت درج ذیل مسائل سے ہوتی ہے۔

۱۔ کسی شخص کے پاس تجارت کے لیے عمدہ گندم کے دو سو پیمانے ہیں، جن کی قیمت دو سو درہم ہے، ان پر سال گذر گیا تو اس نے اس گندم زکوٰۃ ادا نہیں کی اور اس کی جگہ ردی گندم کے پانچ پیمانے ادا کیے تو ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے قول کے مطابق جائز ہے اور اس سے زکوٰۃ ساقط ہو گئی کیونکہ اس میں قدر کا اعتبار ہو گا، عمدگی کی قیمت معتبر نہیں۔

اور محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک اس پر لازم ہے کہ ردی گندم زیادہ ادا کرے یہاں تک کہ مقدار واجب کی قیمت پوری ہو جائے، زفرؒ کے نزدیک فقراء کے حق میں قیمت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے اور محمدؒ کے نزدیک فقراء کے لیے انفع کا اعتبار کرنے کی وجہ سے۔

اس میں ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کا اعتبار و قیاس صحیح ہے۔ اس لیے کہ اموال ربویہ کا جب ہمجنس کے ساتھ تقابل ہو تو اس میں جودت کی قیمت نہیں لگائی جاتی، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

جیدھا ورد یئھا سواء (ربوی اموال میں) عمدہ اور ردی برابر ہیں۔

مگر محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان اموال میں فی الحقیقت جودت ذو قیمت ہوتی ہے، بس اتنا ہے کہ ربا جاری ہونے کی وجہ سے شریعت کی نظر میں جودت کی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جاتا، اور ربوٰا اس مال کا نام ہے جو لین دین میں کسی عوض سے زائد ہو، اور زکوٰۃ میں لین دین کا معاملہ ہی نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اعتبار جودت کے لیے مُسقط نص ہے اور نص مطلق ہے پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ (ربوی اموال میں) جودت کے ذو قیمت ہونے کا اعتبار مطلقاً ساقط ہو، ہاں! مگر وہ چیزیں جو کسی دلیل سے مقید ہیں (تو وہ اس سے مستثنیٰ ہوں گی)۔

۲۔ اگر کسی کے پاس ردی تجارتی گندم کا نصاب ہے جس کی قیمت دو سو درہم ہے، پس اس نے پانچ ردی پیمانوں کی جگہ چار عمدہ پیمانے گندم زکوٰۃ میں ادا کر دی تو ابوحنیفہ و ابویوسف و محمد کے نزدیک صرف چار پیمانے ہی زکوٰۃ ادا ہوئی اور اس پر لازم ہے کہ ایک اور پیمانہ زکوٰۃ میں ادا کرے شیخین کے نزدیک تو وجہ یہ ہے کہ قدر کا اعتبار ہے، قیمت کا نہیں۔ اور محمدؒ کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ فقراء کے لیے انفع کا اعتبار کیا جائے گا ___ اور زفرؒ کے نزدیک اس پر مزید کچھ دا نہیں کیونکہ ان کے نزدیک قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

۳۔ اسی بناء پر اگر کسی کے پاس دو سو عمدہ درہم ہیں، جن پر سال پورا ہو جائے پس اس نے زکوٰۃ میں پانچ ردی دراہم ادا کیے تو ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اس لیے کہ قدر پائی گئی، اور محمد کے نزدیک جائز نہیں، کیونکہ انفع نہ پایا گیا، اور زفر کے نزدیک بھی جائز نہیں کیونکہ قیمت نہ پائی گئی۔

اور اگر پانچ ردی دراہم کی جگہ چار عمدہ دراہم ادا کیے تو ابوحنیفہ و ابویوسف و محمد کے نزدیک صرف چار دراہم زکوٰۃ میں ادا ہوئے اور اس پر ایک اور درہم کی ادائیگی لازم ہے۔ ابوحنیفہ و ابویوسف

کے نزدیک وجہ قدر کا اعتبار ہے، کیونکہ قدر ناقص ہے۔ اور محمد کے نزدیک وجہ فقراء کے لیے انفع کا اعتبار ہے، کیونکہ یہاں فقراء کے لیے قدر انفع ہے۔ اور زفر کے نزدیک اس صورت میں زکوٰۃ ادا ہو گئی، کیونکہ قیمت پائی گئی۔

۴۔ اگر کسی شخص کے پاس چاندی کا کنگن ہے یا عمدہ چاندی سے بنا ہوا برتن ہے، جس کا وزن دو سو درہم کے برابر ہے، اور اس کی قیمت عمدگی اور بناوٹ کی وجہ سے تین سو درہم ہے، پس اگر وہ اسی نصاب سے زکوٰۃ ادا کرے تو اس کا ۴۰ واں حصہ ادا کرے گا، اور اگر نصاب کے علاوہ چاندی سے زکوٰۃ ادا کرنا چاہے تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک (وزن کے مطابق) دو سو درہم کی زکوٰۃ ادا کرے گا ۔۔۔ اور محمد و زفر کے نزدیک تین سو درہم کی زکوٰۃ دے گا ۔۔۔ دونوں اقوال کی وجہ وہ اصل ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر چاندی کے علاوہ کسی اور جنس سے زکوٰۃ ادا کرنا چاہے تو بالاجماع تین سو درہم کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔ جو کہ ساڑھے سات درہم بنتی ہے۔ کیونکہ جب خلاف جنس کے ساتھ تقابل ہو تو جودت (اور ساخت) کی قیمت ظاہر ہو جاتی ہے۔

اور اگر مذکورہ صورت میں اس نے پانچ ردی درہم ادا کیے، جن کی قیمت چار عمدہ دراہم بنتی ہے تو جائز ہے اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ اور محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک اس پر مزید ادا کرنا لازم ہے، یہاں تک کہ واجب کی قیمت پوری ہو جائے۔

۵۔ نذر بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے۔ کہ اگر یہ نذر مانی کہ میں عمدہ گندم کا ایک پیمانہ صدقہ کروں گا، پھر اس نے ردی گندم کا ایک پیمانہ صدقہ کر دیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق نذر پوری ہو گئی ۔۔۔ اور محمد و زفر کے نزدیک اس پر زیادہ ادا کرنا لازم ہے ۔۔۔ اور اگر یہ نذر مانی کہ میں ردی گندم کا ایک پیمانہ صدقہ کروں گا۔ پھر عمدہ گندم کا نصف پیمانہ صدقہ کیا، جس کی قیمت ردی گندم کے ایک پیمانہ کو پہنچتی ہے، تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک صرف نصف پیمانہ کی نذر پوری ہوئی اور اس پر باقی نصف کا صدقہ لازم ہے ۔۔۔ اور زفر کے قول میں اس پر اس کے سوا کچھ لازم نہیں ۔۔۔ نذر اور زکوٰۃ اس اختلاف میں برابر ہیں۔ اور اصل ہم ذکر کر چکے ہیں۔

۶۔ اگر نذر مانی کہ دو بکریوں کا صدقہ کروں گا۔ پھر ان کی جگہ ایک بکری کا صدقہ کیا، جس کی قیمت دو بکریوں کے برابر ہے تو جائز ہے، اور نذر پوری ہو گئی (یعنی زفر کے نزدیک) جیسا کہ زکوٰۃ میں یہی حکم ہے۔

بر خلاف اس کے اگر یہ نذر مانتا ہے کہ حرم میں دو بکریوں کی بدی (نیاز) بھیجوں گا۔ پھر ان کی جگہ ایک بکری کی بدی بھیجی، جس کی قیمت دو بکریوں کی قیمت کے برابر ہے تو صرف ایک ہی بدی ادا ہو گی، اور اس پر دوسری بدی بھیجنا لازم ہے۔

اس لیے کہ یہاں عبادت نفس ذبح اور خون بہانے میں ہے، تملیک میں نہیں، اور ایک جانور کا ذبح کرنا دو جانوروں کے ذبح کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

۷۔ اسی طرح اگر نذر مانی کہ دو غلاموں کو آزاد کروں گا، پھر اس سے ایک غلام آزاد کیا جس کی قیمت دو غلاموں کی قیمت کے مساوی ہے تو جائز نہیں۔ اس لیے کہ یہاں عبادت تملیک میں نہیں بلکہ غلامی کے ازالہ میں ہے، اور ایک کی غلامی کا ازالہ دو کی غلامی کے ازالے کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے ایک غلام کے آزاد کرنے سے صرف ایک کفارہ ہی ادا ہوگا اگرچہ وہ غلام موٹا تازہ ہو (یعنی ایک غلام باوجود قیمتی ہونے کے دو کفاروں سے کفایت نہیں کرے گا)، واللہ اعلم۔

**تقسیم ثانی** اور اگر مال زکاۃ دین ہے تو اس میں حاصل کلام یہ ہے (کہ نصاب اور ادا کردہ کے دین اور عین ہونے کے لحاظ سے چند صورتیں بنتی ہیں)

۱۔ نصاب عین سے عین کا ادا کرنا جائز ہے، بایں طور کہ عین کی صورت میں دو سو درہم تھے، ان پر سال پورا ہو گیا، تو انہی میں سے پانچ ادا کر دیے۔ اس لیے کہ اس نے نصاب کامل سے کامل ادائیگی کی ہے، تو جو اس پر واجب تھا، اس نے وہ ادا کر دیا، لہٰذا وہ واجب سے بری ہو گیا۔

۲۔ اسی طرح اگر نصاب دَین سے عَین ادا کرتا ہے۔ بایں طور کہ اس کے دو سو دراہم کسی پر دین تھے، ان پر سال پورا ہوا، اور ان میں زکوٰۃ واجب ہوئی، تو اس نے نصاب دین سے پانچ درہم عین کی صورت میں (یعنی نقد) ادا کر دیے، تو جائز ہے۔ اس لیے کہ اس نے نصاب ناقص (باعتبار مرتبہ) سے کامل ادائیگی کی۔ کیونکہ عین تو بذاتہ مال ہے، اور دین کی مالیت انجام میں عین بننے کے اعتبار سے ہے۔ اسی طرح عین کا سب کو مالک بنایا جا سکتا ہے، اور دین کی تملیک صرف مدیون کو ہو سکتی ہے۔

۳۔ نصاب عَین سے دَین ادا کرنا جائز نہیں ہے —— مثلاً ایک شخص کے کسی فقیر پر پانچ درہم دین ہیں، اور اس کے پاس دو سو درہم عین کی صورت میں موجود ہیں جن پر دین گذر چکا ہے، تو اس نے دو سو کی زکاۃ کی نیت سے فقیر کو پانچ درہم (جو اس پر دین تھے) صدقہ کر دیئے —— کیونکہ یہ کامل نصاب سے ناقص ادائیگی ہے، لہٰذا اپنی ذمہ داری سے بری نہیں ہوگا۔

اس کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ دو سو کی زکاۃ کی نیت سے فقیر کو نقد پانچ درہم صدقہ کرے، پھر اس سے اپنے دَین میں وصول کر لے، تو یہ اس کے لیے جائز اور حلال ہے۔

۴۔ باقی نصاب دین سے دین ادا کرنا تو اس میں دو صورتیں ہیں

۱۔ اگر نصاب دین ایسا ہے جو عین ہو جائے گا، تو دین کی صورت میں ادائیگی جائز نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص کے کسی فقیر پر پانچ درہم بطور دین تھے۔ اور ایک دوسرے آدمی پر دو سو درہم دین ہیں، ان پر سال پورا ہوا، تو مالک نے دو سو درہم (دین) کی زکوٰۃ کی نیت سے یہ

پانچ درہم فقیر مدیون کو صدقہ کر دیے ـــــ اس لیے کہ یہ دو سو درہم وصولیابی کے بعد عین بن جائیں گے ۔ تو انجام کار یہ ہوگا کہ یہ نصاب عین سے دین کی ادائیگی ہوگی، اور یہ جائز نہیں ہے، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں ۔

۲ ۔ اور اگر ایسے نصاب دین سے ادائیگی ہے جو عین نہیں بنے گا ۔ تو یہ ادائیگی بصورت دین جائز ہے ۔ مثلاً ایک شخص کے کسی فقیر پر دو سو درہم دین تھے، ان پر سال پورا ہو گیا تو اس نے زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو دو سو درہم ہبہ کر دیے ـــــ کیونکہ یہ دین عین نہیں بنے گا، پس بالآخر یہ نہیں ہوگا کہ یہ عین سے دین کی ادائیگی ہوئی، کہ نصاب کامل سے ناقص ادائیگی لازم آئے لہٰذا جائز ہے ـــــ یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ مدیون فقیر ہو اور اسے دو سو درہم ہبہ کر دے یا صدقہ کر دے ـــــ لیکن اگر مدیون غنی ہے اور اسے دائن نے دو سو درہم ہبہ کر دیے یا صدقہ کر دیے تو اس میں تو کوئی شک نہیں کہ مدیون سے دین ساقط ہو گیا، لیکن کیا اس طرح زکوٰۃ کی ادائیگی جائز ہے کہ زکوٰۃ اس سے ساقط ہو جائے، یا ناجائز ہے کہ زکوٰۃ اس پر دین ہو جائے ۔

"جامع" میں مذکور ہے کہ یہ ادائیگی ناجائز ہے، اور قدر زکوٰۃ کی ضمان اس پر لازم ہے ۔

اور "نوادر الزکوٰۃ" میں مذکور ہے کہ جائز ہے ۔

روایت "جامع" کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ اس نے غنی کے حال سے واقف ہوتے ہوئے یا (کم ازکم) بغیر تحری اور سوچ بچار کے اسے زکوٰۃ دی، اور یہ بالاجماع جائز نہیں ہے ۔ اور روایت "نوادر" کی وجہ یہ ہے کہ جواز باین معنی نہیں کہ واجب ساقط ہو گیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ ممتنع ہو گیا ۔ کیونکہ وجوب زکوٰۃ مالیت کے اعتبار سے ہوتا ہے ۔ اور دین کی مالیت اس اعتبار سے ہے کہ انجام میں عین بن جائے گا، پس جب عین بننے کی صورت ہی باقی نہ رہی تو واضح ہوا کہ یہ مال ہی نہیں تھا اور جو چیز مال نہ ہو اس میں زکوٰۃ واجب ہی نہیں ہوا کرتی ۔ واللہ اعلم ۔

---

## فصل

# مَصارفِ زکوٰۃ

مؤدّیٰ الیہ (جس کو زکوٰۃ ادا کی جائے) سے متعلقہ شرائط کی کئی انواع ہیں ۔

۱ ۔ مودیٰ الیہ کا فقیر ہونا چنانچہ غنی پر زکوٰۃ صرف کرنا جائز نہیں ہے، الّا یہ کہ غنی زکوٰۃ وصول کرنے پر عامل مقرر ہو ، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے : انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبہم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل ـــــ (فرض) صدقات تو صرف حق ہے غریبوں کا ۔

اور محتاجوں کا اور زکوٰۃ کے کام پر جانے والوں کا اور جن کی دلجوئی کرنا (منظور) ہے۔ اور غلاموں کی گردن چھڑانے میں (صرف کیا جائے) اور قرضداروں کے قرضہ (ادا کرنے) میں، اور اللہ کے رستہ میں۔ اور مسافروں (کی مدد) میں۔

اللہ تعالیٰ نے اصناف مذکورہ کے لیے صدقات ”حرف لام“ کے ساتھ مقرر فرمائے۔ اور حرف لام ”اختصاص“ (ماقبل کی مابعد کے ساتھ خصوصیت کے بیان) کے لیے ہوتا ہے — پس یہ تقاضا کرتا ہے کہ صرف یہی اصناف استحقاق زکوٰۃ رکھتی ہیں، لہٰذا اگر ان کے علاوہ کسی اور پہ زکوٰۃ صرف کرنا جائز ہو تو اختصاص باطل ہو جائے گا — اور یہ جائز نہیں ہے۔

اس آیت میں صدقات کے مواضع و مصارف اور مستحقین کا بیان ہے اور مستحقین کے اسماء اگرچہ مختلف ہیں، لیکن ان سب میں سبب استحقاق ایک ہے، اور وہ فقر و احتیاج ہے۔ سوائے عاملین صدقات کے، کہ یہ باوجود غنا اور تونگری کے اجرت کے مستحق ہیں (جو کہ زکوٰۃ سے ادا کی جائے گی) کیونکہ ان کے حق میں سبب استحقاق عمل ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

اب ان اسماء و عناوین کے معانی کا بیان اور مصارف کی وضاحت کرنا ضروری ہے۔

۱۔ فقراء

۲۔ مساکین ہیں۔ اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں کہ یہ دونوں علٰحدہ علٰحدہ جنس ہیں، یہی قول صحیح ہے اس کی دلیل آئندہ صفحات میں آرہی ہے۔ البتہ فقیر اور مسکین کے معنی میں اور اس بات میں کہ ان دونوں میں سے کون زیادہ حاجتمند اور زیادہ بدحال ہے؟ اہل تفسیر و لغت کا اختلاف ہے۔

۱۔ حسن کا قول ہے کہ ”فقیر وہ ہے جو سوال نہیں کرتا، اور مسکین وہ ہے جو سوال کرتا ہے“۔ زہری نے بھی ایسا ہی ذکر کیا، اور ابو یوسف کی ابو حنیفہ سے ایسے ہی روایت ہے اور یہی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے — اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مسکین زیادہ محتاج ہے۔

۲۔ قتادہ کا قول ہے کہ فقیر وہ ہے جو اپاہج ہو اور محتاج ہو۔ اور مسکین وہ ہے جو محتاج تو ہے لیکن اپاہج نہیں ہے — اس قول کے مطابق فقیر زیادہ محتاج ہے۔

۳۔ ایک قول یہ ہے کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس کھانے پینے کے لیے کچھ ہو، اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو — اس کو مسکین اس لیے کہا جاتا ہے کہ حاجتمندی نے اسے حرکت کرنے اور چلنے پھرنے سے بھی ساکن کر دیا، چنانچہ وہ اپنے ٹھکانے سے ہلنے جلنے کی طاقت نہیں پاتا، کیونکہ مسکین کا مادہ ”سکون“ ہے۔

یہ راجح ترین قول ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ۔

”یا کسی خاک نشین مسکین کو“

بعض نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ (وہ مسکین) جس نے ناف تک اپنا جسم مٹی اور گڑھے میں چھپا

رکھا ہو۔ (تو اس ارشاد سے معلوم ہوا کہ مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو)۔
اور ایک شاعر کا شعر ہے۔

اما الفقیر الذی کانت حلوبته
وفق العیال فلم یترک له سبد

"لیکن وہ فقیر جس کی دودھ دینے والی اونٹنی عیال کے لیے کافی تھی پس اس کے لیے کچھ بھی نہ بچا۔"

شاعر نے اس شخص کو فقیر کہا، باوجودیکہ اس کے پاس دودھ دینے والی اونٹنی ہے جو عیال کے لیے کافی ہے۔ اصل یہ ہے کہ فقیر اور مسکین میں سے ہر ایک نام میں احتیاج کا مفہوم پایا جاتا ہے، مگر یہ مسکین کی احتیاج زیادہ شدید ہوتی ہے ــــ جس نے یہ کہا کہ "فقیر وہ ہے جو مانگتا نہیں، اور مسکین وہ ہے جو مانگتا ہے" اس نے اسی حقیقت کے مطابق کہا، کیونکہ ایک مسلم فقیر کی شان یہ ہے کہ جب تک پیٹ بھرنے کے لیے، اس کے پاس کوئی سبب اور چارہ ہے، وہ برداشت کرتا رہتا ہے، اور اپنا دامن سوال کے دھبے سے پاک رکھتا ہے اور مانگنے کے لیے باہر نہیں نکلتا، تو جب کوئی شخص مانگتا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شدید تنگدستی اور بدحالی میں مبتلا ہے۔

باقی ابوہریرہ سے جو روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
لیس المسکین، ــــ الذی یطوف علی الناس، ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان. قیل. فما المسکین یارسول اللہ؟ قال الذی لا یجد مایغنیه ولا یفطن به فیتصدق علیه ولا یقوم فیسال۔

مسکین (صرف)، وہ شخص نہیں ہے جو لوگ پر گھومتا ہے اور ایک دو لقمے اور ایک دو کھجوریں لے کر لوٹ جاتا ہے۔ عرض کیا گیا، یارسول اللہ! تو پھر مسکین کون ہے؟ آپ نے فرمایا: وہ شخص جس کے پاس بقدر کفایت اسباب نہیں، اور کوئی اس کی حالت کو سمجھتا نہیں کہ اس پر صدقہ کرے، اور وہ خود مانگنے کے لیے کھڑا نہیں ہوتا۔

تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جو مانگتا ہے وہ اگرچہ تمہارے نزدیک مسکین ہے، لیکن جو مانگتا بھی نہیں اور اس کی حالت بھی مخفی ہے تو اس کی حاجت و مسکنت پہلے سے شدید ہے۔

اور حضرۃ عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:
لیس المسکین الذی لا مال له ولکن المسکین الذی لا مکسب له۔

مسکین (صرف)، وہ نہیں جس کے پاس مال نہیں لیکن مسکین وہ ہے جس کے پاس کمائی کا ذریعہ نہیں۔
تو اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ جس کے پاس مال نہیں ہے وہ اگرچہ مسکین ہے، لیکن جس شخص کے پاس مال بھی نہیں اور کمائی کا کوئی ذریعہ بھی نہیں، اس کی مسکنت و احتیاج پہلے سے شدید تر ہے ــــ گویا کہ آپ نے یہ فرمایا کہ: جس کے پاس مال نہیں اور وہ کمائی

کا کوئی ذریعہ رکھتا ہے تو وہ فقیر ہے، اور جس کے پاس نہ تو مال ہو اور نہ کوئی ذریعۂ کسب، وہ مسکین ہے۔

**تصحیح:** ہمارے بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ زکوٰۃ کے بارے میں فقراء اور مساکین ایک ہی جنس ہیں، اور اس سلسلہ میں ہمارے اصحاب میں کوئی اختلاف نہیں،

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کو ایک ہی جنس پر صرف کرنا جائز ہے، (مثلاً کسی کو زکوٰۃ کی رقم دے اور کہے کہ اسے فقراء اور مساکین پر صرف کردو، اور وہ صرف فقراء یا صرف مساکین پر صرف کرے، تو جائز ہے)۔ فقراء اور مساکین کے ایک جنس یا دو جنس ہونے کے بارے میں ہمارے اصحاب کے مابین اختلاف وصایا میں ہے۔ زکوٰۃ میں نہیں، لیکن یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ زکوٰۃ اور وصیت دونوں میں فقراء اور مساکین مختلف جنسیں ہیں۔ وجہ ہم ذکر کرچکے ہیں ــــ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (بیان مصارف میں) بعض کا بعض پر عطف کیا ہے، اور اصل یہ ہے کہ عطف (معطوف اور معطوف علیہ میں) مغایرت کی دلیل ہوتا ہے۔

باقی زکوٰۃ کا صرف ایک ہی صنف پر صرف کرنے کا جواز ایک دوسری وجہ سے ہے۔ جو وصیت میں نہیں پائی جاتی، اور وہ وجہ ہے "حاجت وضرورت کا دور کرنا" یہ وجہ (اور مطلوب) ایک ہی صنف پر زکوٰۃ صرف کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

لیکن وصیت مُوصیٰ لہ (جس کے لیے وصیت کی جائے) کی (صرف) حاجت وضرورت پورا کرنے کے لیے مشروع نہیں ہوئی، کیونکہ وصیت فقیر اور غنی دونوں کے لیے کی جاسکتی ہے۔ بلکہ کبھی وصیت میں مُوصِیْ (وصیت کرنے والا) کی بہت سی اغراض ہوتی ہیں، جن سے واقفیت نہیں ہوتی، للہٰذا مُوصِیْ کے نص کلام کی علت نکالنا ممکن نہیں، لہٰذا وصیت علت ومعنی کا اعتبار کیے بغیر ظاہر الفاظ کے مطابق جاری ہوگی (مثلاً وصیت کرتا ہے کہ اتنا مال فقراء اور مساکین کو دیا جائے تو دونوں کو دینا ضروری ہے، کسی ایک پر اکتفاء کرنا جائز نہیں) بخلاف زکوٰۃ کہ اس میں علت ومعنی معقول ہے، یعنی حاجت وضرورت کا پورا کرنا اور فقر ومسکنت کا دور کرنا، اور اس معنی میں تمام اصناف ایک ہی جنس ہیں، (للہٰذا کسی ایک صنف کو دے دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی) تو وصیت اور زکوٰۃ میں اس وجہ سے فرق ہے، نہ اس وجہ سے جو مشائخ نے بیان کی ــــ واللہ اعلم۔

**مصرف ۳ عاملین زکوٰۃ** | یہ وہ لوگ ہیں جنہیں، امام نے صدقات جمع کرنے کے لیے مقرر کیا ہو۔

باقی عاملین کو کیا اور کتنا دیا جائے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ امام انہیں مال زکوٰۃ سے بقدر کفایت دے گا۔

شافعی کا قول ہے کہ (جو وہ جمع کرکے لائیں گے) انہیں اس کا آٹھواں حصہ دیا جائے گا۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کو آٹھ اصناف پر تقسیم کیا ہے، جن میں سے ایک صنف عاملین ہے، لہٰذا انہیں زکوٰۃ سے آٹھواں حصہ ملے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عامل اپنے حق کا بطریق گذارہ الاؤنس مستحق ہوتا ہے نہ بطریق زکوٰۃ۔
دلیل اس پر یہ ہے کہ بالاجماع عامل کو دیا جاتا ہے، اگرچہ وہ غنی ہو، اور اگر یہ صدقہ (زکوٰۃ) ہوتا تو غنی کے لیے حلال نہ ہوتا۔ نیز یہ دلیل ہے کہ اگر صاحب زکوٰۃ اپنی زکوٰۃ خود امام کے پاس لے آئے تو عامل کا اس میں کچھ بھی حق نہیں۔

اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عامل کا حق ان صدقات میں ہے، جو اس کے قبضہ میں ہیں حتیٰ کہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے، اگر وہ تباہ ہو جائے تو اس کا حق بھی ساقط ہو جائے گا، جیسے مضارب کا نفقہ مال مضاربت سے ہوتا ہے، چنانچہ اگر مال مضاربت تباہ ہو جائے تو اس کا حق نفقہ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح حق عامل کا حکم ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عامل اپنے حق کا مستحق تو عمل کی وجہ سے ہوتا ہے لیکن اسے اور اس کے معاونین کو جو کچھ ملتا ہے وہ بطور کفایت (گذارہ نفقہ) ملتا ہے، نہ بطور اجرت، اس لیے کہ (اگر اسے اجرت مانا جائے تو ـــــ) اجرت مجہول ہوگی اجرت کا مجہول ہونا ہمارے نزدیک تو واضح ہے اس لیے کہ عامل اور اس کے معاونین کے لیے مقدار کفایت معلوم نہیں ہے ـــــ اور شافعی کے نزدیک بھی اجرت مجہول ہوگی۔ اس لیے کہ عامل کے جمع کرنے سے جمع ہونے والے صدقات کی مقدار مجہول ہے، تو لامحالہ ان کا آٹھواں حصہ بھی مجہول ہوگا۔ (تو شافعیؒ کے قول کے مطابق اجرت اور عمل دونوں مجہول ہوئے)، اور بدلین اجارہ میں سے کسی ایک کی جہالت وعدم علم جواز اجارہ کے لیے مانع ہے، تو بدلین کی جہالت سے بدرجہ اولیٰ اجارہ ناجائز ہوگا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ عامل کا استحقاق بطور اجرت نہیں بلکہ عامل و معاونین کے لیے بطور کفایت ہے۔ اس لیے کہ یہ مالکان مویشی کے کام میں مشغول ہیں، لہٰذا ان کی کفایت (گذارہ و نفقہ) انہی کے مال سے ہوگی۔

رہا شافعی کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں صدقات کو اصناف مذکورہ پر تقسیم کر دیا ہے تو اسے تقسیم کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کے مواقع اور مصارف بیان فرمائے ہیں اس کی وجہ آئندہ صفحات میں آ رہی ہے۔

**مسئلہ**: اگر عامل ہاشمی ہو تو ہمارے نزدیک اس کے لیے مال زکوٰۃ سے (قدر کفایت) لینا حلال نہیں۔ اور شافعی کے نزدیک حلال ہے۔

شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو یمن بطور مصدق بھیجا، اور ان کے لیے (کچھ تنخواہ) مقرر فرمائی۔ اگر شافعی کے لیے لینا حلال نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم علیؓ کے لیے مقرر نہ فرماتے ـــــ نیز اس لیے کہ عامل کو جو دیا جاتا ہے، وہ عمل کی اجرت ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ یہ غنی کے لیے بھی حلال ہے، لہٰذا اس میں عامل ہاشمی وغیر ہاشمی برابر ہیں۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نوفل بن حارث (ہاشمی) نے اپنے دو بیٹے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کی خدمت میں بھیجے تاکہ آپ انہیں صدقات پر عامل بنائیں. تو آپؐ نے فرمایا: تمہارے لیے صدقہ اور لوگوں کا دھوون حلال نہیں ہے" ــــ نیز اس لیے کہ جمع کردہ مال صدقہ ہے، اور امام و سربراہ کے قبضہ میں ادا شدہ صدقہ کی حیثیت سے پہنچتا ہے. چنانچہ اگر اس کا قبضہ میں یہ مال ہلاک ہوجائے تو صاحب زکوٰۃ سے زکوٰۃ ساقط ہوجاتی ہے. تو جب یہ مال بحیثیت صدقہ حاصل ہوا، اور صدقہ صاحب صدقہ کو پاک کرتا ہے، لہٰذا اس مال میں خباثت و ناپاکی سرایت کر چکی ہے۔ لہٰذا خاندان نبوت کی شرافت کے پیش نظر ان کے لیے یہ ناپاک مال اور دھوون لینا مباح نہیں ہے، کہ اس میں درحقیقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم ہے ــــ یا ہم کہتے ہیں کہ عامل کو دیئے جانے والے مال میں صدقہ کا کچھ شبہ ہے، اور صدقہ لوگوں کا میل کچیل ہے، لہٰذا خاندان نبوت کا اکرام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کرتے ہوئے ہاشمی کو اس سے بچانا ضروری ہے. اور غنی میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، اور پھر وہ اپنے کو اس عمل کے لیے فارغ کرچکا ہے، لہٰذا وہ کفایت اور گذارے کا محتاج ہے. اور بوقت حاجت غنی کے لیے صدقہ لینا ممنوع نہیں ہے۔ جیسے مسافر کے لیے (بوقت ضرورت) صدقہ مباح ہے اگرچہ وہ غنی بلکہ بادشاہ ہو، تو اسی طرح غنی عامل کا حکم ہے۔

اور شافعی کا یہ کہنا کہ "عامل کو جو دیا جاتا ہے، وہ اس کے عمل کی اجرت ہے" یہ صحیح نہیں، اور اس کی عدم صحت ہم بیان کرچکے ہیں۔

رہی حضرۃ علی کے بارے میں پیش کردہ حدیث! تو اس میں شافعی کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ اس حدیث میں صرف اتنا ہے کہ آپ نے ان کے لیے کچھ مقرر فرمایا. باقی کیا مقرر فرمایا. صدقات سے یا غیر صدقات سے؟ اس میں اس چیز کا کوئی بیان نہیں، لہٰذا احتمال ہے کہ آپ نے ان کے لیے بیت المال سے کچھ تنخواہ مقرر فرمائی ہو، کیونکہ آپؓ قاضی بھی تھے. واللہ اعلم۔

**مصرف ۴ مُؤَلَّفَةُ الْقُلُوْب:** وہ لوگ جن کی دلجوئی مقصود ہو ــ انکے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ قریش کے رؤساء اور عرب کے بہادر سردار تھے جیسے ابوسفیانؓ بن حرب صفوان بن امیہ، اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن الفزاری، عباس بن مرداس السلمی مالک بن عوف اور حکیم بن حزام وغیرہم - ان لوگوں کے پاس قوت وشوکت اور جمعیت تھی، ان میں سے بعض فی الحقیقت اسلام لے آئے بعض نے صرف ظاہری طور پہ اسلام قبول کیا، اور درحقیقت وہ منافقین تھے، اور بعض نے مصالحت کرلی. تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سے مسلمین کے دلوں کو خوش کرنے اور انہیں اسلام پر ثابت قدم رکھنے اور آپؐ کے پیروکاروں کو ان کی پیروی پر ابھارنے کے لیے اور جو اچھے طور پر مسلم نہیں بنے تھے ان کی دلجوئی کرنے اور انہیں بہتر مسلم بنانے کے لیے صدقات میں سے کچھ عطا فرمایا کرتے تھے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن معاملہ اور خوبصورت رویہ کی وجہ سے ان میں سے اکثر بہترین مسلمان بن گئے سوائے ان بدبختوں کے جن کی ہدایت اللہ تعالیٰ کو منظور نہ تھی ــــ حتیٰ کہ صفوان بن امیہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے اس وقت بھی عطا کرتے تھے، جب کہ میں تمام انسانوں سے بڑھ

کہ آپؐ بغض اور کینہ رکھتا تھا، پھر آپ مجھے مسلسل عطا فرماتے رہے حتیٰ کہ آپؐ کے اس حسن معاملہ اور اعلیٰ کردار نے مجھے اپنا گرویدہ کر لیا، میں تمام انسانوں سے بڑھ کر آپؐ سے محبت کرنے لگا (یہی کمال ایمان ہے)۔

**مسئلہ**: اس میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کیا زکوٰۃ میں ان کا حصہ باقی ہے؟

اکثر علماء کا قول ہے کہ ان کا حصہ منسوخ ہو چکا ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایک عرصہ گذر گیا اور انہیں کچھ نہ دیا گیا۔ اور آج بھی انہیں کچھ نہیں دیا جائے گا، اس لیے کہ موجودہ کفار کی حالت بھی سابقہ کفار کی طرح ہے۔ اور یہ شافعی کا بھی ایک قول ہے اور بعض نے کہا ہے ــــ اور یہ شافعی کا دوسرا قول ہے ــــ کہ ان لوگوں کا حق باقی ہے۔ اور جو لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں لیا کرتے تھے، ان میں سے باقی ماندہ کو بعد میں بھی دیا گیا، اور اب بھی نومسلموں کے دل خوش کرنے اور انہیں اسلام پر ثابت قدم رکھنے کے لیے دیا جائے گا، اسی طرح اہل حرب کے رؤسا کو بھی دیا جائے گا، جب کہ ان کا غلبہ ہو اور مسلمین کو ان کی شر انگیزی کا خطرہ ہو ــــ اس لیے کہ جس وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں دیا کرتے تھے وہ عصر حاضر کے لوگوں میں بھی موجود ہے۔

صحیح اکثر علماء کا قول ہے، اس لیے کہ صحابہؓ کرام کا اس پر اجماع ہو چکا ہے حضرۃ ابو بکرؓ اور حضرۃ عمرؓ نے مؤلفۃ قلوب کو صدقات میں سے کچھ نہیں دیا، اور کسی صحابی نے ان حضرات کے طرز عمل پر انکار نہیں کیا۔

روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا تو مؤلفۃ قلوب حضرۃ ابو بکرؓ کے پاس آئے۔ اور اپنے حصہ کے لیے نیا فرمان لکھ دینے کی درخواست کی۔ تو انہوں نے نیا فرمان لکھ دیا پھر یہ لوگ حضرۃ عمر کے پاس آئے اور انہیں یہ خبر دی۔ تو حضرۃ عمر نے ان کی ہاتھ سے وہ فرمان پکڑا اور اسے پھاڑ ڈالا، اور فرمایا: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں اس لیے دیتے تھے تاکہ تم اسلام سے مانوس ہو جاؤ، لیکن آج! اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کو عزت بخشی ہے، اور اسے غالب کر دیا ہے پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہے تو ٹھیک، ورنہ ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ کرے گی"ــــ پھر یہ لوگ حضرت ابو بکر کے پاس گئے اور انہیں عمر کی اس کاروائی کی خبر دی اور کہا کہ کیا آپؐ خلیفہ ہیں یا وہ؟ ابو بکرؓ نے جواب دیا کہ "انشاء اللہ وہی ہوں گے۔"

تو ابو بکر نے عمر کے قول و فعل کی مخالفت نہیں کی، اور یہ بات صحابہ کو پہنچی تو ان میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا، لہٰذا تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہو گیا۔ نیز یہ بات باتفاق امت ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں اسلام سے مانوس کرنے کے لیے عطا فرمایا کرتے تھے، اور اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان کا عنوان مُؤَلَّفَةُ الْقُلُوْب رکھا، اس وقت اسلام کمزور تھا، اہل اسلام قلیل تھے۔ اور یہ لوگ کثرت میں تھے اور قوت و شوکت کے مالک تھے ــــ لیکن آج بحمد اللہ اسلام غالب ہے، اہل اسلام کثرت میں ہیں، عمارت اسلام کے ستون مضبوط ہو چکے ہیں اور بنیادیں راسخ ہو چکی ہیں۔ اور اہل شرک کمزور اور پست ہو گئے ہیں۔

اور جب کوئی حکم کسی خاص عقلی وجہ سے ثابت ہوا ہو تو اس وجہ اور علت کے جانے رہنے سے اس حکم کی مدت پوری ہو جاتی ہے۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے مشرکین سے معاہدے کیے، اس لیے کہ (اس وقت) ان کے ساتھ معاہدہ اور مدارات کی حاجت تھی، کیونکہ اہل اسلام قلیل اور کمزور تھے، پھر جب اللہ تعالیٰ نے اہل اسلام کو عزت و مرتبہ سے نوازا اور مسلمین کی تعداد کثیر ہوگی تو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ اہل عہود کو ان کے عہد و پیمان واپس کر دیے جائیں اور تمام مشرکین سے جہاد کیا جائے۔ اس بارے میں سورۃ توبہ کی ابتدائی پانچ آیات نازل ہوئیں جن کا ترجمہ درج ذیل ہے:

"اللہ اور اس کے رسول کی طرف ان مشرکین (کے عہد) سے دست برداری ہے جن سے تم نے (بلا تعیین مدت) عہد کر رکھا تھا، سو (انہیں اطلاع کر دو کہ) تم اس سرزمین میں چار مہینے چل پھر لو (تاکہ اپنے ٹھکانے کا بندوبست کر سکو) اور جان لو کہ تم خدا تعالیٰ کو عاجز نہیں کر سکتے۔ اور بیشک اللہ تعالیٰ کافروں کو رسوا کریں گے، اور اللہ و رسول کی طرف بڑے حج کی تاریخوں میں عام لوگوں کے سامنے اعلان کیا جاتا ہے کہ اللہ اور اس کا رسول (کوئی میعاد مقرر کیے بغیر ابھی) اُن مشرکین (کو امن دینے) سے دست بردار ہوتے ہیں (جنہوں نے خود نقض عہد کیا) پھر (بھی) اگر تم توبہ کر لو تو تمہارے لیے بہتر ہے۔ اور اگر تم نے (اسلام سے) اعراض کیا تو یہ سمجھ رکھو کہ تم اللہ کو عاجز نہیں کر سکو گے، اور ان کافروں کو ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجیے، ہاں! مگر وہ مشرکین (اس رفع امان و دست برداری سے) مستثنیٰ ہیں جن سے تم نے عہد کیا پھر انہوں نے (عہد پورا کرنے میں) تمہارے ساتھ ذرا کمی نہیں کی اور نہ تمہارے مقابلے میں کسی کی مدد کی۔ سو ان کے معاہدہ کو ان کی مدت (مقررہ) تک پورا کرو۔ اور بدعہدی نہ کرو) واقعی اللہ تعالیٰ (بدعہدی سے) احتیاط رکھنے والوں کو پسند کرتے ہیں۔ سو جب اشہر حرم (حرمت والے مہینے) گذر جائیں تو ان مشرکین کو (جنھوں نے نقض عہد کیا) جہاں پاؤ مارو پکڑو، باندھو، اور ان کی گھات میں بیٹھو۔ پھر اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز پڑھنے لگیں، اور زکوٰۃ دینے لگیں تو ان کا رستہ چھوڑ دو، واقعی اللہ تعالیٰ بڑی مغفرت کرنے والے بڑی رحمت کرنے والے ہیں۔"

**مصرف ۵۔ غلاموں کی گلو خلاصی:** اس بارے میں حق تعالیٰ کے ارشاد: "وفی الرقاب"، کی تفسیر میں دو قول ہیں۔

۱- اس کا معنی ہے "وفی عتق الرقاب"، یعنی گردنوں کی آزادی میں مال زکوٰۃ صرف کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اس قول کے مطابق زکوٰۃ کی نیت سے غلام خرید کر آزاد کرنا جائز ہے، اور اس سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔ یہ مالک کا قول ہے۔

۲- اکثر اہل تفسیر کا قول ہے کہ "الرقاب" سے مراد "مکاتبین" ہیں (مکاتب: وہ غلام جسے مالک نے کہا ہو کہ اگر تم اتنا مال کما کر ہمیں دو تو تم آزاد ہو) تو "فی الرقاب" کا مطلب ہے: "وفی فک الرقاب" یعنی گردنوں کے چھڑانے میں مال زکوٰۃ صرف کیا جا سکتا ہے۔ بایں طور

کہ مکاتب کی بدل کتابت کی ادائیگی میں زکوٰۃ سے اعانت کی جائے۔ اس کا قرینہ یہ روایت ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کی کہ "مجھے کوئی ایسا عمل بتلائیے جو مجھے جنت میں داخل کر دے" تو آپ نے فرمایا:

اعتق النسمة وفك الرقبة:

جان آزاد کرا اور گردن چھڑا۔

پس اس نے کہا کہ کیا یہ دونوں برابر نہیں ہیں؟ تو آپؐ نے فرمایا: نہیں! جان کا آزاد کرنا یہ ہے کہ تو انفرادی طور پر اسے آزاد کرے، اور گردن چھڑانا یہ ہے کہ تو اس کی آزادی میں اعانت کرے گا۔"

باقی مکاتب کو زکوٰۃ دینے کا جواز تاکہ وہ بدل کتابت ادا کرکے آزاد ہو سکے، اور ابتداءً زکوٰۃ کی نیت سے غلام آزاد کرنے کا عدم جواز دو وجہوں سے ہے۔

پہلی وجہ تو ہم گذشتہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں کہ ایتاءِ زکوٰۃ واجب ہے، اور ایتاء کا مطلب ہے "تملیک" مکاتب کو زکوٰۃ دینے میں تملیک پائی جاتی ہے، لیکن ابتداءً آزاد کرنے میں تملیک نہیں ہے۔

دوسری وجہ وہ ہے جس کی طرف سعیدؒ بن جبیر نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

لا یعتق من الزکاۃ مخافۃ جرّ الولاء

ولاء حاصل کرنے کے اندیشہ کی بناء پر غلام مال زکوٰۃ سے آزاد نہ کیا جائے۔

(ولاء: آزاد کردہ غلام کی میراث جس کا مالک مستحق ہوتا ہے)

مطلب اس کا یہ ہے کہ آزاد کرنے کی وجہ سے غلام کی ولاء (میراث) آزاد کرنے والے کو ملتی ہے۔ لہٰذا آزاد کنندہ کا حق غلام میں باقی رہا اور من کلّ الوجود منقطع نہ ہوا، تو اس میں اخلاص کامل نہ پایا گیا۔ لہٰذا یہ عمل عبادت نہ ہوگا، حالانکہ زکوٰۃ عبادت ہے، لہٰذا زکوٰۃ ایسے عمل کے ساتھ ادا نہ ہوگی، جو عبادت نہیں ہے۔

لیکن جو مکاتب کو دیا جاتا ہے اس سے دینے والے کا حق ہر وجہ سے منقطع ہو جاتا ہے، اور اس کا کوئی (دینوی) نفع دینے والے کی طرف نہیں لوٹتا۔ لہٰذا اخلاص کامل پایا گیا (بنا بریں زکوٰۃ ادا ہو جائے گی)۔

**مصرف ۶۔ الغارمین: قرضدار** کہا گیا ہے کہ غارم وہ شخص ہے جس کا دین اس کے پاس موجود مال سے زیادہ ہو یا اس کے برابر ہو یا اس سے کم ہو لیکن دین ادا کرنے کے بعد باقی مال بقدر نصاب نہ ہو۔

**مصرف ۷۔ فی سبیل اللہ** اس میں وہ تمام اعمال داخل ہیں، جن سے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہو۔ پس ہر وہ شخص جو اللہ تعالیٰ کی طاعت اور نیکیوں کے راستے میں سعی کر رہا ہے ـــــ اگر وہ محتاج ہے تو اس مد سے زکوٰۃ لے سکتا ہے۔

ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس سے مراد فقراء غازیان اسلام اور مجاہدین ہیں، اس لیے کہ عرف شرع میں جب مطلقاً فی سبیل اللہ کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے۔
محمدؒ نے فرمایا کہ اس سے مراد وہ حجاج ہیں جو (سامان سفر ختم ہو جانے کے باعث قافلہ سے) کٹ گئے ہوں ـــ اس کا قرینہ یہ روایت ہے کہ "ایک شخص نے اپنا اونٹ فی سبیل اللہ وقف کیا تو اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اسے حاجی کی سواری میں استعمال کرو۔"
شافعیؒ نے فرمایا کہ زکاۃ غازی کو دینا جائز ہے اگرچہ وہ غنی ہو ـــ لیکن ہمارے نزدیک غنی غازی کو زکاۃ دینا جائز نہیں، ہاں مگر یہ کہ وہ محتاج ہو جائے اور اسے سامان جہاد کی ضرورت پیش آئے تو اس کا اعتبار ہوگا اور اس وقت زکوٰۃ دینا جائز ہوگا۔
شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ ابو سعید خدری نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لا تحل الصدقة لغني الا في سبيل الله او ابن السبيل او رجل له جار مسكين تصدق عليه فاعطاه له:

"کسی غنی کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں سوائے غازی یا مسافر کے یا اس غنی شخص کے جس کا پڑوسی مسکین تھا، اس کے پاس صدقہ آیا تو اس نے (اپنی طرف سے) صدقہ اسے (بطور ہدیہ) دے دیا۔"

اور عطاء بن یسار نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:
(کسی غنی کے لیے) صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ (قسم کے اغنیاء) کے۔

۱۔ عامل صدقہ۔
۲۔ وہ غنی جس نے مالِ صدقہ خرید لیا ہو۔
۳۔ قرضدار۔
۴۔ غازی فی سبیل اللہ۔
۵۔ کسی فقیر کو صدقہ دیا گیا، پھر اس نے وہ صدقہ کسی غنی کو بطور ہدیہ دے دیا۔"

تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اغنیاء کے لیے حلتِ صدقہ کی نفی فرمائی، لیکن غازی کو اس سے مستثنیٰ فرمایا۔ اور (اصول یہ ہے کہ) نفی سے استثناء اثبات ہوتا ہے پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ (تمام اغنیاء کے لیے صدقہ حرام اور) غازی غنی کے لیے حلال ہے۔
ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ:

امرت أن آخذ الصدقة من اغنيائكم واردها في فقرائكم۔

"مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں تمہارے اغنیاء سے صدقہ لوں اور تمہارے فقراء کو لوٹاؤں۔"

تو آپ نے لوگوں کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا، ایک قسم وہ ہے جن سے صدقہ لیا جاتا ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جن پر صدقہ صرف کیا جاتا ہے۔ پس اگر غنی پر بھی صدقہ صرف کرنا جائز ہو تو یہ تقسیم باطل ہو جائے گی، اور یہ درست نہیں ہے۔

باقی غازی کا اس سے استثناء اس حالت پر محمول ہے جبکہ اسے حاجت و ضرورت پیش آئے اور اس حالت میں اسے غنی کہنا قبل از احتیاج کے اعتبار سے ہے۔ یعنی کہ وہ غنی تھا پھر وہ (سامان جہاد کے سلسلہ میں) محتاج ہو گیا (تو اس کے لیے زکاۃ حلال ہے) مثلاً اس کے پاس رہائش کے لیے مکان، استعمال کے لیے سامان اور پہننے کے لیے لباس ہے، اور اس کے ساتھ اس کے پاس ضرورت سے زائد، دوسو درہم ہیں، چنانچہ (وہ غنی ہے) اور اس کے لیے صدقہ لینا حلال نہیں پھر وہ سفر جہاد میں نکلنے کا عزم کر لیتا ہے تو اب وہ زاد سفر، اسلحہ، سواری اور خدمت گار (اردلی) کا محتاج ہو گیا، جن چیزوں کا وہ حالت اقامت میں محتاج نہیں تھا۔ لہٰذا جائز ہے کہ صدقات سے اس کی اعانت کی جائے۔ جس سے وہ سفر جہاد میں پیش آنے والی حاجات کو پورا کر سکے۔ تو دیکھیے! یہ شخص اپنی جائے اقامت میں اپنے مملوکہ سامان و نقد کے سبب غنی ہے۔ کیونکہ مذکورہ اشیاء میں سے کسی کا محتاج نہیں، پھر حالتِ سفر میں ان کا محتاج ہو جاتا ہے۔

پس آپؐ کا فرمان:

"لا تحل الصدقة لغنی الا لغازٍ فی سبیل اللہ"

اس غازی پر محمول ہے جو حالت اقامت میں غنی تھا پھر سفر جہاد کے عزم نے اسے حاجتمند بنا دیا، تو اس وجہ سے سفر جہاد کی ضروری چیزیں اسے زکوٰۃ سے دی جا سکتی ہیں، نہ یہ کہ غنی ہونے کی حالت میں اسے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔

اسی طرح حدیث میں غارم کو جو غنی کہا گیا تو وہ حلولِ دین سے پہلے کی حالت کے اعتبار سے کہا گیا ہے، جو دَین کے سبب اب حاجتمند ہو گیا — اس کی وجہ یہ ہے کہ غنی اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے مال اسباب کی وجہ سے (دوسروں کی مدد سے) مستغنی ہو، اور کوئی شک نہیں کہ (غازی اور غارم) حاجت پیش آنے سے پہلے ایسے ہی تھے، لیکن بعد ازاں تو وہ ایسے نہیں (لہٰذا انہیں نوید حاجت کی وجہ سے زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ احناف کے نزدیک غازی کو اس وقت زکوٰۃ دی جا سکتی ہے جب کہ وہ خود سامان جہاد فراہم نہ کر سکتا ہو، بصورت دیگر اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں)۔

**مصرف ۸: ابن السبیل** اس سے مراد وہ مسافر ہے، جس سے پاس زاد سفر ختم ہو گیا اور مال حاصل کرنے کی کوئی صورت نہیں (مثلاً بینک، پوسٹ آفس وغیرہ سے بھی نہیں نکلوا سکتا)، تو اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے، اگرچہ وہ اپنے وطن میں غنی ہو، کیونکہ وہ فی الحال حاجتمند ہے۔ اور اس بارے میں ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بیان کر چکے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لاتحل الصدقة لغنی الا فی سبیل اللہ او ابن السبیل، الحدیث۔

یعنی کسی غنی کے لیے صدقہ حلال نہیں۔ مگر غازی یا مسافر کے لیے۔ الحدیث۔

## کیا زکوٰۃ تمام مصارف میں صرف کرنا ضروری ہے یا کسی ایک مصرف میں صرف کر دینا جائز ہے؟

اگر صاحب زکوٰۃ مذکورہ مصارف میں سے کسی ایک مصرف میں زکوٰۃ صرف کر دے تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے ___ شافعیؒ کے نزدیک ہر مصرف کے (کم از کم) تین افراد پر زکوٰۃ صرف کرنا ضروری ہے۔

شافعیؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

انما الصدقات للفقراء والمساکین۔ الآیہ

اللہ تعالیٰ نے خبر دی کہ صدقات آیت میں مذکورہ اصناف کے لیے بطور شرکت ہیں، لہٰذا ہر صنف کو پورا صدقہ پہنچانا ضروری ہے، مگر چونکہ استیعاب ممکن نہیں ہے، اس لیے ہر صنف کے (کم از کم) تین افراد پر صدقہ صرف کرنا ضروری ہے، کیونکہ جمع صحیح کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے۔

ہماری دلیل سنت مشہورہ، اجماع صحابہ، ائمہؒ و رؤسائے مملکت کا آج تک کا عمل اور عقلی استدلال ہے۔

**السنة:** نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے، جو کہ آپ نے حضرت معاذ رضؓ کو یمن بھیجتے ہوئے ارشاد فرمایا:

فان اجابوك لذلك فاعلمهم ان الله تعالیٰ فرض علیهم صدقة توخذ من اغنیائهم وترد فی فقرائهم۔

پس اگر وہ تمہاری یہ بات مان لیں تو انہیں بتلاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر صدقہ فرض کیا ہے، جو ان کے اغنیاء سے لیا جائے گا اور ان کے فقراء کو لوٹایا جائے گا۔

اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک صنف فقراء کا ذکر فرمایا اور دوسری اصناف کا ذکر نہیں فرمایا (معلوم ہوا کہ صرف ایک صنف کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔)

ابو سعید خدری سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ "علیؓ نے یمن سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں صدقے کا کچھ سونا بھیجا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اقرع بن حابس، زید الخیل، عیینہ بن حصن، علقمہ بن علاثہ کے درمیان تقسیم کر دیا، اس پر قریش اور انصار کچھ رنجیدہ ہوئے، اور عرض کیا کہ "آپ اہل نجد کے سرداروں کو عطا کرتے ہیں،" تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إنما أتألفهم۔

میں تو انہیں مانوس کر رہا ہوں۔

اگر ہر صدقہ از راہ استحقاق آٹھ اصناف پر تقسیم کرنا ضروری ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ سونا تمام لوگوں کو چھوڑ کر صرف مؤلفۃ القلوب میں تقسیم نہ کرتے۔

**اجماع صحابہ** روایت ہے کہ عمرؓ جب صدقات کے مویشی گائے بکری وغیرہ جمع کرتے تو ان میں دیکھتے کہ دودھ دینے والا جانور کونسا ہے بس اسے کسی ایک گھر والوں کو دے دیتے اس انداز سے کہ ان کے لیے کافی ہو جائے ۔ اور کبھی ایک گھرانہ کو دس دودھ والی اونٹنیاں عطا کر دیتے۔ پھر فرماتے : کافی ہونے والا عطیہ ناکافی عطیہ سے بہتر ہے، یا اسطرح کی کوئی بات فرماتے۔

حضرۃ علیؓ سے روایت ہے کہ ان کے پاس صدقہ لایا گیا تو انہوں نے وہ سب ایک گھر والوں کے پاس بھیج دیا۔

حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: یہ لوگ (یعنی آیت میں بیان شدہ اصناف) زکوٰۃ کے اہل ہیں، بس جس صنف کو تم زکوٰۃ دے دوگے، تمہارے لیے کافی ہوگا۔

**سربراہوں کا عمل اور تعامل اُمت** کسی امام و سربراہ کے بارے میں یہ مذکور نہیں ہے کہ اس نے ان اصناف کو تلاش کرنے کا تکلف کیا ہو اور پھر ان میں تقسیم کیا ہو، علاوہ ازیں اگر کوئی سربراہ ان آٹھ اصناف کو تلاش کرنے کی کلفت برداشت بھی کرتا تو بھی اس میں کامیاب نہ ہوتا۔ اسی طرح کسی ایک صاحب مال کے بارے میں یہ مذکور نہیں کہ اس نے ان تمام اصناف پر ایک صدقہ تقسیم کیا ہو، اور اگر ان سب اصناف میں برابر طور پر صدقہ تقسیم کرنا واجب ہوتا تو اس بات کا احتمال نہیں کہ وہ صدقات اس طرح تقسیم کرتے (کہ صرف ایک ہی صنف کو دے دیتے) اور دوسروں کا حق ضائع کر دیتے۔

**عقلی استدلال** یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اصناف پر زکوٰۃ صرف کرنے کا حکم ایسے اسماء اور عناوین کے ساتھ دیا، جن سے حاجتمندی کا مفہوم واضح ہوتا ہے بس اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ صرف کرنے کا حکم اس لیے دیا تاکہ ان کی حاجت و ضرورت پوری ہو۔ اور حاجت کا مفہوم تمام اصناف میں ایک ہی ہے اگرچہ اسماء مختلف ہیں (گویا کہ یہ سب ایک ہی ہیں یعنی حاجت مند لہٰذا کسی ایک کو زکوٰۃ دے دینا کافی ہے)

رہا شافعیؒ کا آیت سے استدلال، تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں صدقات کے مواضع و مصارف اور مستحقین کا بیان ہے، اس لیے کہ لغت میں "لام" تسویہ (برابر کرنا) کے بیان کے لیے نہیں اختصاص کے بیان کے لیے آتا ہے مطلب یہ ہے کہ حق صدقات کے ساتھ صرف یہی لوگ مختص ہیں، ان کے علاوہ کوئی اس حق کا مستحق نہیں، شرکت اور تسویہ کے لیے لغت میں صیغہ "بین" کا حرف ہے۔

دیکھیئے اب یہ کہا جائے کہ:

الخلافة لبنی العباس والسدانة لبنی عبد الدار والسقاية لبنی هاشم .

خلافت بنی عباس کے لیے ہے، کعبہ معظمہ کی خدمت بنی عبدالدار کے لیے ہے اور حجاج کو پانی پلانے کی ذمہ داری بنو ہاشم کی ہے۔

تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان خدمات کے ساتھ یہی لوگ مختص ہیں، اور ان میں غیر کا کوئی حق نہیں۔ نہ یہ کہ یہ خدمات ان لوگوں میں برابر حصوں میں تقسیم ہیں ـــ اور اگر یوں کہا جائے کہ:
الخلافة بين بني العباس والسدانة بين بني عبد الدار والسقاية بين بني هاشم. تو یہ خطا ہوگی۔ (کیونکہ اس کا مطلب ہوگا کہ ان خدمات میں یہ لوگ برابر کے شریک ہیں)۔
اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ "مالی لفلان وللموتی" میرا مال فلاں زندہ شخص اور مردوں کے لیے ہے" تو تمام مال اس زندہ شخص کے لیے ہوگا، اور اگر کہا "مالی بین فلان وبین موتی"، تو اس زندہ شخص کے لیے نصف مال ہوگا۔ اور اگر بات ویسے ہوتی، جیسے شافعیؒ نے فرمائی کہ صدقہ آٹھ اصناف میں برابر طور پر تقسیم کیا جائے تو آیت کے الفاظ یوں ہوتے: انما الصدقات بين الفقراء " الاية - اگر یہ کہا جائے کہ کیا ایسا نہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا "ثلث مالی لفلان وفلان" (میرا تہائی مال فلان اور فلان کے لیے ہے) تو وہ مال ان دونوں کے درمیان برابر تقسیم کیا جائے گا، جیسا کہ جب وہ کہتا: ثلث مالی بین فلان وفلان"، (کہ اس صورت میں مال برابر طور پر تقسیم ہوگا، تو اس سے معلوم ہوا کہ "لام" اور "بین" دونوں میں شرکت اور تسویہ کا مفہوم پایا جاتا ہے)۔
اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اشتراک بتقاضائے صیغہ نہیں، کیونکہ صیغہ "لام" شرکت وتسویہ کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ اس کا تقاضا وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ہاں! اگر یہ کہ باب وصیت میں جب موصی نے تہائی مال صرف ان دونوں کا حق بنایا، اور تہائی مال ایک مقرر چیز ہے، جو موت کے بعد زیادہ نہیں ہوگی، اور نہ ہی اس میں اضافہ کا امکان ہے۔ اور جن کے لیے وصیت کی گئی ہے، ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے زیادہ مستحق نہیں ہے۔ لہٰذا ان دونوں کی رعایت کرتے ہوئے، ان کے درمیان مال برابر طور پر تقسیم کیا جائیگا رہے صدقات! تو یہ کوئی متعین اموال نہیں کہ جن میں زیادت اور اضافہ کا احتمال نہ ہو۔ کہ بعض مستحقین پر صرف کرنے سے دوسرے بعض محروم ہو جائیں گے۔
بلکہ صدقات تو پے درپے آتے ہیں جب ایک مال ختم ہوتا ہے تو دوسرا آ جاتا ہے۔ ایک سال گذر جاتا ہے تو دوسرا سال نیا مال لے کر آتا ہے۔ اسی طرح قیامت تک صدقات منقطع نہیں ہوں گے۔ پس جب سربراہ ایک قوم سے حاصل کردہ صدقہ انہی میں سے صرف ایک صنف پر صرف کر دیتا ہے تو اس سے دوسری اصناف محروم نہیں ہوگئیں، بلکہ سربراہ کے پاس اور صدقہ آئے گا تو وہ دوسرے فریق پر صرف کر دے گا۔ لہٰذا سربراہ کے پاس آنے والے صدقات میں سے ہر صدقہ میں شرکت وتسویہ کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم۔

## غنی کو کیا دینا جائز ہے اور کیا نا جائز؟

غنی کو جیسا کہ زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح دوسرے تمام صدقات مفروضہ اور واجبہ دینا بھی جائز نہیں ہے، جیسے عشور، کفارات، نذور اور صدقہ فطر۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "انما الصدقات للفقراء" میں صدقات عام ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لا تحل الصدقة لغنی" میں بھی عموم ہے۔

نیز اس لیے کہ صدقہ ایسا مال ہے جس میں میل کچیل سرایت کر گئی ہے، اس لیے کہ یہ لوگوں کا دھوؤن ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ انہیں گناہوں سے طہارت حاصل ہوئی ہے اور میل کچیل سے بغیر حاجت وضرورت کے انتفاع جائز نہیں ہے۔ اور حاجت فقیر کو پیش آتی ہے، غنی کو نہیں۔

رہا نفلی صدقہ، تو یہ غنی کو دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ نفل صدقہ ہبہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

**مسئلہ**: غنی کے غلام، مدبر، ام ولد کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ انہیں جو چیز دی جائے گی وہ ان کے آقا کی ملکیت میں واقع ہو گی، اور آقا غنی ہے۔ لہٰذا ان کو دینا غنی کو دینا ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے، جب کہ غلام محجور ہو (یعنی اس پر تجارت وغیرہ تصرفات کی پابندی ہو) یا ماذون ہو (یعنی اسے تصرفات کی اجازت ہو) لیکن اس پر اتنا دین نہ ہو جو اس کی ذات کی قیمت کے برابر ہے ——— کیونکہ اس غلام کی کمائی آقا کی ملکیت ہے، لہٰذا اسے دینا آقا کو دینا ہے، اور وہ غنی ہے، لہٰذا جائز نہیں۔ اور اگر غلام ماذون پر اس کی ذات کی قیمت کے برابر دین تو ہے، لیکن وہ آقا کے حق میں ظاہر ہونے والا نہیں (یعنی آقا سے اس کی وصولی کی نوبت نہیں آسکے گی) بایں طور کہ اس کی ادائیگی آزادی کے بعد تک موخر ہے، تو ایسے غلام کی کمائی بھی آقا کی ملکیت ہے، اور آقا غنی ہے۔ (لہٰذا اسے بھی دینا جائز نہیں۔)

اور اگر دین مذکور کی ادائیگی آقا سے متعلق ہے، مثلاً کسی چیز کو ہلاک کرنے سے غلام پر طاری ہونے والا دین اور تجارت کے سلسلہ میں طاری شدہ دین، تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کے لیے زکوٰۃ جائز ہونی چاہیے، اس لیے کہ ان کے نزدیک آقا اپنے ایسے غلام ماذون کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا، جس پر اس کی ذات کے برابر دین چڑھ گیا ہو، اور ادائیگی آقا سے متعلق ہو ——— اور صاحبین کے نزدیک ایسے غلام کے لیے زکوٰۃ جائز نہیں ہونی چاہیے، کیونکہ ان کے نزدیک آقا ایسے غلام کی کمائی کا مالک ہوتا ہے۔

**مسئلہ**: غنی کے مکاتب کو زکوٰۃ دینا جائز ہے، اس لیے کہ ظاہری طور پر مکاتب کی کمائی اُسی کی ملکیت ہے، اور آقا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی صورت میں اس کا مالک ہو گا، اور یہ صورت ابھی نہیں پائی گئی۔

**مسئلہ**: رہا غنی کا ولد! پس اگر وہ صغیر ہے تو اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اگرچہ وہ فقیر ہو اور اس کی ملکیت میں کچھ مال نہ ہو۔ اس لیے کہ چھوٹے بچے کو اس کے باپ کے غنا کے تحت غنی شمار کیا جاتا ہے۔ اور اگر غنی کا ولد کبیر اور فقیر ہے تو اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے، اس لیے کہ یہ باپ کے غنا کی وجہ سے غنی شمار نہیں ہوتا، لہٰذا یہ (اس بارے میں) اجنبی کی مانند ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی ایسی محتاج عورت کو زکوٰۃ دی جس کا خاوند غنی ہے تو ابوحنیفہ و محمد کے قول میں یہ جائز ہے، اور ابویوسف سے بھی یہ ایک روایت ہے۔ دوسری روایت ابویوسف سے یہ ہے کہ اگر قاضی نے اس کے لیے نفقہ کا فیصلہ کیا ہے کہ تو اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں ـــ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ عورت کا نفقہ اس کے خاوند پہ واجب ہے لہٰذا وہ ولد صغیر کی طرح خاوند کے غنا کی وجہ سے غنی سمجھی جائے گی۔ باقی نفقۂ زوجہ کے لیے قاضی کے فیصلے کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے بغیر نفقہ دین نہیں بنتا۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ محتاج عورت اپنے خاوند کے غنا کے سبب غنی نہیں سمجھی جائے گی۔ اس لیے کہ وہ خاوند پر صرف مقدار نفقہ کا استحقاق رکھتی ہے، لہٰذا اتنی مقدار سے وہ غنی نہیں سمجھی جائے گی۔

**مسئلہ:** جس محتاج وضرورت مند شخص کا بیٹا غنی ہو، اسے بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے، اگرچہ بیٹے پر اس کا نفقہ واجب ہے۔ وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مقدارِ نفقہ سے وہ غنی نہیں بنے گا۔ لہٰذا اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

**مسئلہ:** وقف (جائیداد، مال) کا صدقہ اغنیاء پر صرف کرنا جائز ہے، بشرطیکہ واقف (وقف کرنے والا) نے وقف میں اس کی تصریح کی ہو، "مختصر" کرخی میں یونہی مذکور ہے۔ اور اگر واقف نے اس کی تصریح نہیں کی، تو جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ صدقہ واجبہ ہے۔

## غنا کی حد کیا ہے؟

اس کی تفصیل یہ ہے کہ غنا کی تین قسمیں ہیں۔ (یعنی نصاب غنا تین ہیں)،

۱۔ وہ غنا جس کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

۲۔ وہ غنا جس کی وجہ سے صدقہ لینا اور قبول کرنا حرام ہو جاتا ہے لیکن زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی

۳۔ وہ غنا جس کی وجہ سے مانگنا حرام ہو جاتا ہے، لیکن صدقہ وزکوٰۃ لینا حرام نہیں ہوتا ـــ اب ہر ایک کی تفصیل کی جاتی ہے۔

۱۔ وہ (نصاب) غنا جس کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، یہ ہے کہ کوئی شخص مال نامی، زائد عن الحاجۃ الاصلیہ کا بقدر نصاب معروف مالک ہو۔

۲۔ وہ نصاب غنا جس کی وجہ سے صدقہ لینا حرام ہو جاتا ہے، وہی ہے جس سے صدقۂ فطر اور قربانی واجب ہو جاتی ہے۔ وہ یہ کہ کوئی شخص تجارتی سامان واموال کی اتنی مقدار کا مالک ہو، جو حاجت اصلی سے زائد ہے اور اس کی قیمت دو سو درہم کو پہنچ جاتی ہے۔ مثلاً اس کے پاس کپڑے، بچھونے، مکان، دکانیں، سواریاں خدمتگار وغیرہ اس کی حاجت اصلی سے زیادہ ہیں، اور یہ سب کام کاج اور روزمرہ استعمال کی نیت سے رکھے ہوئے ہیں، تجارت اور اسامت کی نیت سے نہیں۔ پس جب اس زائد سامان کی قیمت دو سو درہم کو پہنچ جائے تو اس پر صدقہ فطر اور قربانی واجب ہو جاتی ہے اور صدقہ لینا حرام ہو جاتا ہے۔

**حاجت اصلی کی حد کیا ہے؟** حاجت اصلی کی مقدار وہ ہے جو کرخی نے "مختصر" میں ذکر فرمائی ہے۔

۱۔ انہوں نے کہا: جس شخص کے پاس رہائشی مکان، گھریلو ساز و سامان، خدمتگار، گھوڑا (موٹر سائیکل، سکوٹر، کار)، اسلحہ، پہننے کے کپڑے، عالم ہونے کی صورت میں کتب علم ہوں۔ تو اسے زکاۃ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے پس اگر یہ چیزیں اس کی ضرورت سے اتنی زائد ہوں، جن کی قیمت دو سو درہم کو پہنچتی ہے، تو اس پر صدقہ لینا حرام ہے ــــ اس لیے کہ حسن بصری سے روایت ہے کہ "وہ یعنی صحابہ کرام اس شخص کو بھی زکوٰۃ دے دیتے تھے، جس کے پاس دس ہزار درہم کا سامان گھوڑا، اسلحہ، خدمتگار اور گھر وغیرہ ہوتا ــــ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اشیاء انسان کی ان بنیادی ضرورتوں اور لازمی حاجتوں سے ہیں، جن کے بغیر گذارا نہیں۔ لہٰذا ان اشیاء کا وجود و عدم برابر ہے۔ "فتاویٰ" میں مذکور ہے کہ جس شخص کے پاس دو کانیں اور آمدنی والے مکانات ہوں، لیکن ان کی آمدن اس کی اور اس کے اہل وعیال کی کفایت نہیں کرتی تو وہ فقیر و محتاج ہے اور اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے۔ یہ محمد و زفر کے نزدیک ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اس کے لیے صدقہ لینا حلال نہیں ہے۔ اسی طرح جب کسی شخص کے پاس زمین اور باغ ہے، لیکن اس کی آمدن اسے اور اس کے اہل وعیال کے لیے کافی نہیں، تو اس میں بھی تفصیل مذکور ہے۔

اگر کسی شخص کے پاس خوراک کے لیے گندم ہے، جس کی قیمت دو سو درہم ہے، پس اگر یہ اسے ایک مہینہ کے لیے کافی ہے تو اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے۔ اور اگر ایک سال کے لیے کافی ہے تو بعض نے کہا کہ حلال نہیں ہے، اور بعض نے کہا کہ حلال ہے، اس لیے کہ اس گندم کا کفایت میں صرف ہونا ضروری ہو چکا ہے، اور جو چیز ضرورت بن جائے وہ عدم کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات کے لیے ایک سال کی خوراک کا ذخیرہ فرماتے تھے۔

اور اگر کسی شخص کے پاس سردیوں کے کپڑے ہیں اور وہ گرمیوں میں ان کا محتاج نہیں، تو اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے ــــ یہ تمام تفصیل "فتاویٰ" میں مذکور ہے۔ اور یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔

[illegible] کا قول یہ ہے کہ جو شخص پچاس درہم کا مالک ہو، اس کے لیے صدقہ لینا حلال نہیں، اور نہ اسے دینا مباح ہے، ان کی حجت یہ روایت ہے کہ علی، عبداللہ بن مسعود اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم نے فرمایا:

[illegible] الصدقة لمن له خمسون درهما او عوضها من الذهب۔

اس شخص کے لیے صدقہ حلال نہیں، جس کے پاس پچاس درہم ہوں، یا اتنی قیمت کا سونا ہو۔ یہ روایت اس سلسلہ میں نص ہے۔

ہماری دلیل حدیث معاذ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا:
خذ من اغنیائھم وردّھا فی فقرائھم۔
ان کے اغنیاء سے لو اور ان کے فقراء کو لوٹا دو۔
تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دو حصوں میں بانٹ دیا، اغنیاء اور فقراء، اغنیاء سے صدقہ لینا مقرر فرمایا اور فقراء کو لوٹانا مقرر فرمایا، پس ہر وہ شخص جو اس طبقہ سے نہیں ہے، جن سے صدقہ لیا جاتا ہے، لازمی طور پر دوسرے طبقہ سے ہوگا، جن کو صدقہ لوٹا دیا جاتا ہے۔
باقی مالکؒ نے جو روایت ذکر کی ہے، یہ حرمت سوال پر محمول ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم یا اتنی قیمت کا سونا ہیں، اسے صدقہ مانگنا حلال نہیں۔
یا یہ روایت کراہت اخذ پر محمول ہے یعنی ایسے شخص کے لیے صدقہ لینا مکروہ ہے، کیونکہ جس شخص کے پاس گذر اوقات کا سبب موجود ہیں، تو اس کے لیے صدقہ سے اپنا دامن پاک رکھنا ہی اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص استغنا اختیار کرتا ہے تو اللہ اسے واقعی غنی بنا دیتا ہے۔ اور جو شخص عفت کے اسباب اختیار کرتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اسے صاحب عفت بنا دیتا ہے۔"
شافعیؒ کا قول ہے کہ جس شخص کے پاس کثیر مال ہو اور کمائی کا کوئی ذریعہ نہ ہو اور اسے محتاج ہونے کا خوف ہے تو اسے زکوٰۃ دینا اور اس کے لیے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔
یہ کہنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ غنی کو زکوٰۃ دینا ہے، اور غنی کے لیے جواز زکوٰۃ کی کوئی سبیل نہیں، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ــــ اور مستقبل میں محتاج ہو جانے کے خطرے سے وہ فی الحال فقیر و محتاج نہیں بنے گا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وجوب زکوٰۃ کے سقوط میں اس خطرے کا اعتبار نہیں، چنانچہ (موجودہ حالت کے لحاظ سے) اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ پس اسی طرح زکوٰۃ لینے کے جواز میں بھی اس اندیشے کا اعتبار نہ ہوگا۔ (یعنی محض اندیشے کی وجہ سے اس کے لیے زکوٰۃ لینا جائز نہ ہوگا۔)
**مسئلہ:** اگر فقیر قوی ہے اور کما سکتا ہے، تو بھی ہمارے نزدیک اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے ــــ اور شافعیؒ کے نزدیک حلال نہیں۔
شافعیؒ کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔
لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی۔
صدقہ حلال نہیں ہے کسی غنی کے لیے۔ اور نہ کسی توانا و تندرست کے لیے۔
(اور بعض روایات میں یوں ہے: "ولا لقوی مکتسب" (اور نہ کسی طاقتور روزی کمانے کے قابل کے لیے)
ہماری دلیل سلمان الفارسی کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں صدقہ لایا گیا تو آپ نے اپنے اصحاب سے فرمایا: کھاؤ، اور خود نہ کھایا۔ ناممکن ہے کہ وہاں بیٹھنے

والے، تمام صحابہ کرام مفلوج اور اپاہج تھے بلکہ ان میں سے بعض قوی اور کمانے کے قابل تھے (تو ایسے حضرات کو . . دینے معلوم ہوا کہ توانا محتاج کو دیا جا سکتا ہے، شافعی نے جو روایت ذکر کی ہے وہ طلب کرنے اور مانگنے کی حرمت پر محمول ہے کہ اس میں سوال کرنے سے روکا گیا ہے اور کمائی پر ابھارا گیا ہے۔ اس کا قرینہ یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دو آدمیوں نے سوال کیا تو آپ نے ان سے فرمایا:

ان شئتما اعطیتکما منه، ولاحق فیها لغنی ولا لقوی مکتسب۔

اگر تم چاہو تو میں تمہیں اس مال سے کچھ دے دوں، لیکن اس میں کسی غنی اور کسی توانا اور کمانے کے قابل شخص کا کوئی حق نہیں۔

دیکھیے! اگر یہ صدقہ ان آدمیوں کے لیے حرام ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز انہیں حرام لینے کی پیشکش نہ فرماتے، لیکن آپ نے انہیں یہ بات مانگنے سے روکنے اور کمائی پر ابھارنے کے لیے ارشاد فرمائی، اسی طرح مذکورہ حدیث کا مفہوم ہوگا۔

## ایک فقیر کو یکمشت کتنی زکوٰۃ دینی چاہیے؟

صاحب زکوٰۃ کے لیے یہ مکروہ ہے کہ وہ ایک فقیر کو (یکمشت) دو سو درہم یا اس سے زیادہ دے۔ لیکن اگر اس نے دے دی تو جائز ہے، اور ہمارے اصحاب ثلاثہ کے قول کے مطابق زکوٰۃ اس سے ساقط ہو گئی ــــ زفر کے نزدیک ناجائز ہے، اور زکوٰۃ ساقط نہیں ہو گی۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اتنی مقدار نصاب کامل ہے، تو اتنا مال ملنے سے وہ فقیر غنی بن جائے گا، اور غنی کو زکاۃ دینا جائز نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ فقیر ثبوت ملکیت کے بعد غنی بنے گا، اور ثبوت ملکیت سے پہلے وہ فقیر ہی ہے، لہٰذا زکوٰۃ جب اس کے ہاتھ میں پہنچی (جبکہ وہ فقیر ہے) تو ادائیگی صحیح ہو گئی، کیونکہ غنا ملکیت سے ثابت ہوتا ہے، اور ثبوت ملکیت کے لیے قبضہ شرط ہے، چنانچہ پہلے وہ اس مال پر قبضہ کرے گا۔ (حالت فقر میں) پھر مقبوضہ کا مالک ہو گا۔ اور پھر غنی بنے گا ــــ دیکھیے! ــــ فقیر کو یکمشت اتنا مال دینا اسی لئے مکروہ ہے کہ اس سے جب وہ فائدہ اٹھائے گا تو غنی بن چکا ہو گا۔

"جامع صغیر" میں محمد کو رہے کہ محمدؒ نے فرمایا!

وان یغنی به انسانا احب الیّ

زکوٰۃ دیکر کسی انسان کو مستغنی اور بے فکر کر دینا مجھے زیادہ پسند ہے۔

اس قول میں مطلقاً غنی کر دینا مراد نہیں، اس لیے کہ یہ مکروہ ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، بلکہ اس میں غنائے مقید مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ فقیر کو اتنا مال زکوٰۃ دیا جائے کہ جس سے وہ ایک یا چند دنوں کے لیے سوال کرنے سے غنی اور بے فکر ہو جائے۔ اس لیے کہ صدقہ اسی طرح کے غنا کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۂ فطر کے بارے میں فرمایا:

اغنوهم عن المسئلة فی مثل هذا الیوم :
فقراء کو اس جیسے دن میں مانگنے سے بے پروا کر دو۔

مذکورہ بالا حکم اس وقت ہے۔ جب کہ فقیر پر نہ تو دین ہو اور نہ ہی اس کے بال بچے ہوں۔ اور اگر اس فقیر پر دین ہے تو پھر اس میں کوئی حرج نہیں کہ اسے بقدر دین زکوٰۃ دے، بلکہ دین کی مقدار سے زیادہ بھی دے سکتا ہے جو کہ دو سو درہم سے کم ہو۔ اسی طرح اگر اس کے بال بچے ہیں، جن کی خوراک، پوشاک کی احتیاج ہے تو بھی اسے دو سو درہم بلکہ زیادہ بھی دیے جا سکتے ہیں۔

۳۔ وہ نصاب غنا جس کی وجہ سے سوال کرنا حرام ہو جاتا ہے، یہ ہے کہ اس کے پاس گذر اوقات کا کوئی سامان ہو، مثلاً اس کے پاس کے ایک دن کی خوراک موجود رہے۔ تو اس کے لیے مانگنا حرام ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

جس شخص نے پس از غنا مانگا تو وہ (اپنے لیے) جہنم کے انگاروں میں اضافہ کر رہا ہے"۔
عرض کیا گیا! یا رسول اللہ! غنا کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا:
أن یعلم ان عندہٗ ما یغدیہم أو یعشیہم
یہ کہ اس کے پاس صبح و شام کی خوراک موجود ہو۔

اور اگر کسی کے پاس ایک دن کی بھی خوراک نہیں، اور نہ اتنا کپڑا ہے، جس سے وہ اپنا ستر چھپا سکے، تو اس کے لیے مانگنا حلال ہے۔ اس لیے کہ اس وقت وہ محتاج اور ضرورت مند ہے، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ۔
"تم اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالو"

اور اس حالت میں نہ مانگنا، اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، اور یہ حرام ہے، پس اس کے لیے مناسب اور جائز بلکہ اس پر واجب ہے کہ اب وہ سوال کرے۔

## کافر کو زکوٰۃ، صدقہ فطر وغیرہ دینے کا حکم

شرط ۲۔ جسے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ وہ مسلم ہو، پس کافر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں، اس کی دلیل حدیث معاذؓ ہے کہ:

خذھا من اغنیائھم
ان کے اغنیا سے لو۔
وردّھا فی فقرائھم۔
اور انہی کے فقراء کو لوٹا دو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہی کے فقراء کو زکوٰۃ دینے کا حکم دیا، جن کے اغنیا سے لی جائے اور وہ لوگ مسلمان ہیں۔ لہٰذا غیر مسلم کو زکوٰۃ دینا جائز نہ ہوگا۔

رہے زکوٰۃ کے علاوہ صدقہ فطر، کفارات اور نذور! تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کا مسلم فقراء پر صرف کرنا افضل ہے، تاکہ اس ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور فرمانبرداری پر اُن کی اعانت ہو۔

لیکن کیا ان کا اہل ذمہ پر صرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے کہ "جائز ہے"، اور ابو یوسف کا قول ہے کہ "جائز نہیں"۔ یہی زفر اور شافعی کا قول ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات صدقہ فطر اور کفارات وغیرہ کو زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہیں، نیز اہل ذمہ پر صرف کرنے کو اہل حرب پر صرف کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔

ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا فرمان ہے۔

ان تبدوا الصدقات فنعما ھی وان تخفوھا وتوتوھا الفقراء فھو خیر لکم ویکفر عنکم من سیاتکم۔

"اگر ظاہر کرکے صدقات دو تو کیا اچھی بات ہے۔ اور اگر اس کو چھپاؤ اور فقیروں کو پہنچاؤ تو وہ بہتر ہے تمہارے حق میں اور دور کرے گا کچھ گناہ تمہارے۔"

کہ اس میں فقراء کے درمیان مسلم اور غیر مسلم کا فرق نہیں کیا گیا۔ اس نص کا عموم تو تقاضا کرتا ہے کہ زکوٰۃ بھی اہل ذمہ پر صرف کرنا جائز ہو، مگر حدیث معاذ کی وجہ سے زکاۃ اس عموم سے مخصوص ہے ۔۔۔ اور کفارات کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم۔

"سو اس (قسم) کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا دینا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیتے ہو۔"

کہ اس میں مساکین کے درمیان مسلم اور غیر مسلم کا کوئی فرق نہیں کیا گیا مگر یہ کہ حربی ایک الگ دلیل کی وجہ سے ان نصوص سے مخصوص ہے۔ (لہٰذا حربی پر زکوٰۃ اور کفارہ صرف کرنا جائز نہیں) نیز اہل ذمہ پر صدقہ صرف کرنا، ان کے ساتھ نیکی اور بھلائی کرنے کے باب سے ہے۔ اور ہمیں اس سے منع نہیں کیا گیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لا ینھاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروھم وتقسطوا الیھم ان اللہ یحب المقسطین۔

اللہ نہیں روکتا تمہیں ان لوگوں کے بارے میں جنہوں نے تم سے دین کے معاملہ میں قتال نہیں کیا اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا، کہ تم ان سے بر و احسان کا معاملہ کرو اور

اوران کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرو، یقیناً اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں سے محبت فرماتا ہے۔

اس نص کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ اہل ذمہ کو زکوٰۃ صرف کرنا بھی جائز ہو۔ اس لیے کہ زکوٰۃ دینا بھی ان کے ساتھ برّ و احسان کرنا ہے، مگر یہ کہ از راہ زکوٰۃ ان کے ساتھ معاملۂ برّ کرنا مراد نہیں ہے، اس کا ہمیں حدیث معاذؓ سے علم ہوا۔

باقی حربی پر صدقات و کفارات صرف کرنا اس لیے جائز نہیں کہ اس میں خود اپنے خلاف قتال پر ان کی اعانت ہے، اور یہ جائز نہیں۔ اور یہ علت و معنی ذمی میں نہیں پایا جاتا (لہٰذا اس پر صدقات و کفارات صرف کرنا جائز ہے)۔

## زکوٰۃ کے بارے میں بنو ہاشم کا حکم

جسے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ وہ بنی ہاشم سے نہ ہو، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

یا معشر بنی ھاشم ان اللہ کرہ لکم غسالۃ الناس وعوضکم منھا بخمس الخمس من الغنیمۃ۔

"اے گروہ بنی ہاشم! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے لوگوں کے دھوؤن کو ناپسند کیا اور اس کے عوض تمہیں مال غنیمت کے خمس سے خمس عطا فرمایا۔"

نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان الصدقۃ محرمۃ علی بنی ھاشم۔

زکوٰۃ بنی ہاشم پر حرام ہے۔

نیز روایت ہے کہ ایک مرتبہ آپؐ نے راستے میں کوئی کھجور دیکھی تو آپ نے فرمایا کہ: اگر یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ یہ زکوٰۃ کی کھجور ہوگی تو میں اسے کھا لیتا (مقصود یہ تعلیم دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معمولی سی معمولی نعمت کی ناقدری اور ضیاع درست نہیں ہے)، پھر فرمایا: اے بنو ہاشم! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے لوگوں کے ہاتھوں کا دھوون حرام قرار دیا ہے۔"

اس حکم کی علت کی طرف آپؐ نے خود اشارہ فرما دیا کہ زکوٰۃ لوگوں کی دھوون ہے، لہٰذا اس میں ناپاکی سرایت کر چکی ہے بس اللہ تعالیٰ نے بنی ہاشم کو ان کی شرافت و بزرگی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اکرام و تعظیم کے پیش نظر زکوٰۃ سے محفوظ و مصئون رکھا۔

**شرط ۱۲** جسے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ وہ بنو ہاشم کے موالی سے بھی نہ ہو۔ (موالی، مولیٰ کی جمع ہے، یہ کثیر المعنی لفظ ہے۔ یہاں پر غلام، آزاد کردہ غلام مراد ہے)

اس لیے کہ ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارقمؓ بن ابی ارقم الزہری کو عامل صدقات بنایا، تو وہ ابو رافع (جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مولیٰ تھے) کو اپنے ساتھ لے کر آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ابو رافع نے آپ سے زکوٰۃ مانگی تو آپ نے فرمایا:

یا ابا رافع ان الصدقة حرام علی محمد وآل محمد وان موالی القوم من انفسھم۔

"ابو رافع! زکوٰۃ محمد اور آل محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) پر حرام ہے، اور قوم کے موالی انہی میں شمار ہوتے ہیں۔"

یعنی صرف حرمت صدقہ میں، اس لیے کہ ہمارا اجماع ہے کہ کسی قوم کا مولی تمام احکام کے بارے میں ان میں شمار نہیں کیا جاتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولی (نکاح کے معاملہ میں) قوم کا کفو اور ہم پلہ شمار نہیں ہوتا، اسی طرح کسی مسلم کا آزاد کردہ غلام اگر کافر ہو تو اس سے جزیہ لیا جاتا ہے (حالانکہ مسلم سے جزیہ نہیں لیا جاتا) اسی طرح تغلبی کے مولی سے جزیہ لیا جاتا جائے گا، اور دوگنا صدقہ نہیں لیا جائے گا (جیسا کہ تغلبی سے لیا جاتا ہے) تو اس سے معلوم ہوا کہ حدیث میں مراد یہ ہے کہ صرف حرمت صدقہ میں موالی بنو ہاشم انہی سے شمار ہوں گے۔

## ہاشم کی اولاد میں سے کن پر زکوٰۃ حرام ہے

بنو ہاشم میں سے جن پر زکوٰۃ حرام ہے، وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ آل عباسؓ ۲۔ آل علیؓ ۳۔ آل جعفرؓ ۴۔ آل عقیلؓ ۵۔ اولاد حارث بن عبدالمطلب۔ کرخیؒ نے یونہی ذکر فرمایا ہے۔

**شرط ۵:** جسے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ اس کی اور زکوٰۃ دینے والے کی املاک کے منافع ملے جلے نہ ہوں (بایں طور کہ ہر ایک دوسرے کی مملوکہ اشیاء سے بلا کھٹکے فائدہ اٹھاتا ہو) اس لیے کہ اس صورت میں بہمہ وجوہ، ادائیگی میں فقیر کو تملیک نہیں پائی جاتی، بلکہ اس میں ایک گونہ اپنے اوپر زکوٰۃ صرف کرنا ہے ــــ اسی سے والدین اور دونوں کے ذریعے اوپر تک سلسلۂ نسب اور اولاد اور سلسلہ اولاد میں نیچے تک کسی کو زکوٰۃ دینے کا حکم نکل آتا ہے (کرنا جائز ہے) کیونکہ اس تعلق قرابت میں زکوٰۃ دینے والا لینے والے کے مال سے استفادہ کر سکتا ہے۔

**مسئلہ:** بالاجماع خاوند کا اپنی بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ اور کیا بیوی اپنے خاوند کو زکاۃ دے سکتی ہے یا نہیں؟ اس میں ابو حنیفہ اور ان کے صاحبینؒ کا اختلاف ہے، جو ہم گذشتہ اوراق میں ذکر چکے ہیں۔

رہا نفلی صدقہ! تو وہ ان حضرات کو دینا جائز ہے۔ بلکہ ان کو دینا اولیٰ ہے۔ کیونکہ اس میں دو اجر ہیں، صدقے کا اجر اور صلہ رحمی کا اجر۔

باقی اس کا ایک گونہ خود اپنے اوپر صرف ہونا نفلی صدقہ دینے سے مانع نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! "آدمی کا خود اپنے اوپر خرچ کرنا صدقہ ہے، اور اپنے بال بچوں پر خرچ کرنا صدقہ ہے۔ اور ہر اچھا کام صدقہ ہے۔"

باقی والدین اور اولاد کے علاوہ رشتہ داروں، اور بھائیوں، بہنوں وغیرہ کو زکوٰۃ دینا جائز ہے اس لیے کہ ان کی املاک کے منافع (شرعاً عادۃً وعرفاً) جدا جدا ہوتے ہیں۔ اسی لیے ان میں سے ایک کی دوسرے کے خلاف شہادت قبول کی جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

**لاعلمی میں کسی کو زکوٰۃ دینے کا حکم** گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی کہ کسی انسان کو زکوٰۃ دیتا ہے اور اس کی حالت کے بارے میں جانتا ہے کہ یہ محل صدقہ ہے لیکن جب کسی کی حالت معلوم نہ ہو اور اسے زکوٰۃ دے دے تو اس میں تین صورتیں ہیں، ایک صورت میں زکوٰۃ جائز ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ اس کی خطا ظاہر ہو جائے، دوسری صورت میں اداءِ زکوٰۃ فاسد ہے یہاں تک کہ اس کا صواب ہونا ظاہر ہو جائے۔ تیسری صورت میں کچھ تفصیل ہے اس میں اتفاق بھی ہے اور اختلاف بھی۔

۱۔ اپنے مال کی زکوٰۃ کسی شخص کو دیتا ہے اور دینے کے وقت اس کے دل میں کوئی کھٹکا اور اس کے معاملہ میں کوئی شک نہیں، پس اسے زکوٰۃ دے دی، تو یہ ادائیگی جائز ہوگئی، الا یہ کہ دینے کے بعد ظاہر ہوا کہ یہ تو محل صدقہ نہیں تھا، تو اب ادائیگی جائز نہیں رہے گی۔ اس لیے کہ جس وقت اس نے دیتے ہوئے زکوٰۃ کی نیت کی تو ظاہر یہ ہے کہ اس نے صدقہ، محل صدقہ میں صرف کیا۔ اور اصول یہ ہے کہ ظاہر یقین سے باطل ہوتا ہے۔ پس جب یقینی طور پر یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ محلِ صدقہ نہیں تھا۔ تو ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہ ہوئی، اور اس پر اعادہ واجب ہے، اور اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ جو دیا ہے، وہ واپس لے، اور یہ اس کی طرف سے نفلی صدقہ بن جائے گا — چنانچہ اگر دینے کے بعد اس کے دل میں کھٹکا اور شک پیدا ہوا، لیکن یقینی طور پر کوئی چیز ظاہر نہیں ہوئی، تو اس پر اعادہ لازم نہیں، کیونکہ (ظاہر یہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی صحیح ہوگئی) اور ظاہر شک سے باطل نہیں ہوتا۔

۲۔ زکوٰۃ دیتے ہوئے اس کے دل میں کھٹکا اور اس شخص کی حالت کے بارے میں شک تھا لیکن اس نے تحری اور سوچ بچار نہیں کی اور نہ ہی کوئی خارجی دلیل تلاش کی یا اپنے دل میں تو سوچ بچار کی لیکن کوئی خارجی دلیل طلب نہیں کی۔ تو یہ ادائیگی فاسد ہے، مگر جبکہ یقینی طور پر یا غالب رائے سے یہ ظاہر ہو جائے کہ یہ محل صدقہ تھا، تو اب زکوٰۃ کی ادائیگی جائز ہوگئی۔ اس لیے کہ اسے جب شک ہوا تھا تو اس کے لیے تحری کرنا اور تحری کے مطابق صرف کرنا لازم تھا، پس جب اس نے ایسا نہ کیا، تو صدقہ اپنے مصرف میں صرف نہ ہوا، لہٰذا ادائیگی فاسد ہوتی، مگر یہ کہ جب ظاہر ہو گیا کہ وہ محل ہے، تو اب ادائیگی جائز ہوگی۔

۳۔ زکوٰۃ دیتے ہوئے اس شخص کے بارے میں دل میں کچھ کھٹکا اور شک پیدا ہوا، اس نے تحری کی اور اس کی تحری یہ ہوئی کہ یہ شخص محل صدقہ ہے، پس اسے زکوٰۃ دے دی تو یہ بالاجماع جائز ہے۔

اسی طرح اگر اس نے تحری تو نہ کی لیکن خود اس سے اس کی حالت کے بارے میں دریافت کیا اور زکوٰۃ دے دی، یا اسے فقراء کی صف میں دیکھا یا فقراء کے حلیے میں دیکھا اور زکوٰۃ دے دی، پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ واقعی محل صدقہ ہے تو بالاجماع زکوٰۃ جائز ہوگئی۔ اسی طرح اگر اس کی حالت ظاہر نہ ہوتی تو بھی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔

لیکن اگر بعد میں یہ ظاہر ہوا کہ وہ محل صدقہ نہیں تھا، مثلاً پتہ چلا کہ وہ تو غنی ہے، یا ہاشمی ہے یا ہاشمی کا مولیٰ ہے یا کافر ہے، یا وہ والد تھا، یا بیٹا، بیٹی تھی یا بیوی تھی، تو ابوحنیفہ و محمد کے قول میں ادائیگی جائز ہو گئی اور زکوٰۃ اس سے ساقط ہو گئی اور اس پر دوبارہ زکوٰۃ دینا لازم نہیں ہے۔ ابویوسف کے نزدیک ادائیگی جائز نہیں اور اس پر اعادہ لازم ہے — شافعی کا بھی یہی قول ہے۔

محمد بن شجاع کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ والد، ولد اور زوجہ کی صورت میں ادائیگی جائز نہ ہو گی، جیسا کہ ابویوسف کا قول ہے۔

اور اگر ظاہر ہوا کہ جسے زکوٰۃ دی تھی وہ دینے والے کا غلام، یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب تھا تو بالاتفاق ادائیگی درست اور جائز نہ ہوئی، اور اس پر اعادہ لازم ہے۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ اپنا ہی مُستَسعیٰ تھا (یعنی ایسا غلام تھا جس کا بعض آزاد ہو چکا تھا، اور باقی کی آزادی کے لیے اس سے کمائی اور محنت کروائی جا رہی تھی)، تو ابوحنیفہ کے نزدیک ادائیگی جائز نہ ہوئی، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ بمنزلہ مکاتب ہے۔ صاحبین کے نزدیک ادائیگی جائز ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ بمنزلہ حر مدیون ہے ابویوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ دینے والا ایسا مجتہد ہے جس کی خطاء یقینی طور پر ظاہر ہو گئی ہے۔ پس اس کا اجتہاد باطل ہو گیا — اور جیسا کہ وہ کپڑوں اور برتنوں کے بارے میں تحری کرے (اور اس کی تحری یہ ہو کہ یہ پاک ہیں، پھر اس بارے میں اس کی خطا ظاہر ہو — اور جیسا کہ وہ زکوٰۃ صرف کرے، پھر ظاہر ہو کہ وہ اپنا غلام یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب تھا — (تو جیسے ان صورتوں میں خطا سے صرفِ نظر نہیں ہوتا اسی طرح مذکورہ بالا صورت میں ہو گا۔)

ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صدقہ ایسے مصرف میں صرف کیا، جس میں صرف کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ لہٰذا وہ اپنی ذمہ داری سے بری ہو گیا، جیسا کہ جب اس نے کسی کو حاجتمند سمجھتے ہوئے زکوٰۃ دی، اور اس کے خلاف اس کی حالت ظاہر نہ ہوئی، (تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے، اسی طرح مذکورہ صورت میں ہو گا۔)

اس کی دلیل یہ ہے کہ اسے ایسے شخص پر زکوٰۃ صرف کرنے کا حکم ہے جو اس کے نزدیک اور اس کے ظن و اجتہاد کے مطابق محل صدقہ ہو، نہ یہ کہ وہ فی الحقیقت محل صدقہ ہو، اس لیے کہ اسے غنا اور فقر کے حقیقی محل کا علم نہیں، کیونکہ حقیقی غنی اور فقیر پر مطلع ہونا ممکن نہیں۔

اور اس نے اپنے اجتہاد کے مطابق محل صدقہ میں زکوٰۃ صرف کی، پس وہ مامور بہ کو بجا لایا لہٰذا وہ اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

بخلاف کپڑوں اور برتنوں کی صورت کے، اس لیے کہ پاک کپڑے اور پاک پانی کا علم حاصل ہونا ممکن ہے۔ پس اس صورت میں مامور بہ ادا نہیں ہوا، لہٰذا جائز نہیں، اور بہ خلاف اپنا غلام ظاہر ہونے کی صورت کے، کیونکہ یہاں غلام کی علامات سے غلام کو پہچاننا ممکن تھا، علاوہ ازیں اس صورت میں صدقہ صرف کرنے کی حقیقت یعنی تملیک متصور نہیں، کیونکہ کسی شی کا خود اپنے آپ کو مالک بنانا محال ہے۔

اور ابو یوسف کا یہ کہنا کہ "یقینی طور پر اس کی خطا ظاہر ہوگئی" درست نہیں ہے۔ یہ کہنا تب درست ہوتا اگر ہم یہ کہتے کہ "وہ شخص اس کے اجتہاد کی وجہ سے محلِ صدقہ بن گیا" لیکن ہم یہ نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ جس محل میں شرعاً صدقہ صرف کرنے کا حکم ہے، وہ حالت اشتباہ میں ہے، اور شرعاً وہ شخص صدقہ کا محل ہے، جو اس کی تحری اور سوچ بچار کے مطابق صدقہ لینے کا اہل ہو" (چنانچہ جب اس نے اپنی تحری کے مطابق دے دیا تو شرعاً اس کا یہ اقدام درست ہوا لہٰذا) اس تفصیل کے مطابق اس کی خطا ظاہر نہ ہوئی۔ لاعلمی میں بیٹے پر زکوٰۃ صرف کرنے کے جواز کے بارے میں ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ مشہور حدیث ہے کہ ابو یزید معن بن یزید بن اخنس سے روایت ہے کہ میرے باپ یزید نے صدقہ کی نیت سے چند دراہم نکالے، اور انہیں ایک آدمی کے پاس مسجد میں رکھ دیا۔ پس میں آیا اور میں نے وہ دراہم لے لیے اور گھر لے آیا۔ باپ کو پتہ چلا تو انہوں نے کہا کہ "خدا کی قسم میرا تمہیں دینے کا ارادہ نہیں تھا" چنانچہ ہم اپنا جھگڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آئے، تو آپ نے فرمایا:

لك ما نويت يا يزيد ولك ما اخذت يا معن

"یزید! تم نے جو نیت کی، تمہیں اس کا ثواب مل گیا اور معن! تم نے جو لیا، وہ تمہارا ہو گیا" واللہ اعلم۔

---

## فصل

# سال گذرنے کی شرط کی حیثیت

اکثر علماء کے نزدیک مال زکوٰۃ پر سال پورا ہونا ادا زکوٰۃ کے جواز کی شرط نہیں ہے۔ اور مالک کے نزدیک یہ شرط جواز ہے۔ چنانچہ اکثر علماء کے نزدیک سال پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ دینا جائز ہے اور مالک کے نزدیک جائز نہیں۔

تعجیل زکوٰۃ کی بحث کے چند پہلو ہیں۔ ایک تو یہ کہ جوازِ تعجیل کے دلائل کیا ہیں؟ دوسرے یہ کہ شرائطِ جواز کیا ہیں؟ تیسرے یہ کہ قبل از وقت ادا کردہ اگر کسی وجہ سے زکوٰۃ نہ بن سکے تو پھر اس کا کیا حکم ہوگا؟

### اصل جواز تعجیل کا بیان

تعجیل زکوٰۃ کے جواز میں اختلاف ہے، جیسا کہ ابھی ہم نے ذکر کیا۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کا ادا کرنا ایک واجب کا ادا کرنا ہے، اور بغیر وجوب کے واجب کی ادائیگی ثابت نہیں ہوتی، اور سال سے پہلے وجوب نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول

مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، حتی کہ اس پر سال گذر جائے۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس سے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی لی" اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا کم از کم درجہ جواز کا ہے۔ (تو معلوم ہوا کہ قبل از وقت زکوٰۃ لینا جائز ہے۔)

باقی مالک کا یہ کہنا کہ "زکوٰۃ کی ادائیگی واجب کی ادائیگی ہے اور سال پورا ہونے سے پہلے وجوب ہی نہیں ہوتا" اس کا جواب دو وجہوں سے ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ سال پورا ہونے سے وجوب نہیں ہوتا، بلکہ نفس وجوب تو سال پورا ہوتے سے پہلے بھی پایا جاتا ہے کیونکہ سبب وجوب موجود ہوتا ہے۔ یعنی کہ وہ مال نامی، زائد عن الحاجۃ الاصلیہ کے نصاب کامل کا مالک ہے، اور اتنے مال سے غنا حاصل ہو جاتا ہے اور نعمت مال کا شکر واجب ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں۔

پھر سال سے پہلے وجوب کی نوعیت کیا ہے؟ اس میں مختلف اقوال ہیں۔

بعض مشائخ کا قول ہے کہ یہ وجوب بطور توسع ہے اور ادائیگی ایک سال کی مدت تک مؤخر ہے۔ اس سے مقصود اربابِ اموال کو آسانی اور آسودگی فراہم کرنا ہے۔ جیسے دین مؤجل ہے۔ پس جب زکوٰۃ جلد ادا کر دی تو اس نے یہ آسانی حاصل نہ کی، لہٰذا واجب ساقط ہو جائے گا۔ جیسے دینِ مؤجل کو اگر کوئی شخص قبل از مدت واپس کر دے تو درست ہے۔

بعض مشائخ کا قول ہے کہ سال سے پہلے زکوٰۃ کا وجوب تو ہو جاتا ہے لیکن از راہ تاکید نہیں، وجوب کی تاکید سال کے آخر میں ہوتی ہے۔

اور بعض کا قول ہے کہ اول سال میں وجوب ہوتا ہے لیکن بطریق استناد، یعنی پہلے تو آخر سال میں واجب ہوتی ہے، پھر سبب کی طرف نسبت ہونے کی وجہ سے وجوب کی نسبت اول سال کی طرف ہو جاتی ہے۔ اور سبب ہے "نصاب کا پورے سال کا ہونا" لہٰذا تعجیل کی صورت میں بھی ادائیگی بعد از وجوب ہی ہے، لیکن اس طریق سے جو ہم نے ابھی بیان کیا، پس یہ زکوٰۃ ہی واقع ہوگی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ سال سے پہلے وجوب نہیں ہوتا، لیکن یہ تو ماننا پڑے گا کہ سبب وجوب یعنی ملکیت نصاب موجود ہے، اور عبادت کا وجوب سے قبل سبب وجوب کے وجود کے بعد ادا کرنا جائز ہے، جیسے زخمی کرنے کے بعد موت سے پہلے کفارہ ادا کرنا جائز ہے۔

**مسئلہ**: ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک برابر ہے کہ ایک نصاب کی زکوٰۃ معجلاً دے یا دو کی یا اس سے بھی اکثر نصابوں کی جو اسے سال کے دوران میں حاصل ہوں گے۔

زفرؒ کے نزدیک صرف نصابِ موجود کی زکوٰۃ معجلاً دینا جائز ہے۔

چنانچہ اگر کسی شخص کے پاس فی الوقت دو سو درہم ہیں، تو اس نے سال پورا ہونے سے پہلے ایک ہزار درہم کی زکوٰۃ یعنی پچیس درہم ادا کر دیے، پھر اسے کچھ اور مال حاصل ہوا، یا اسی مال میں نفع ہوا۔ حتیٰ کہ وہ ایک ہزار درہم ہو گئے، پس جب سال پورا ہوا تو اس کے پاس ایک ہزار درہم تھے تو ہمارے نزدیک کل مال کی زکوٰۃ ادا ہو چکی ہے، اور زفر کے نزدیک صرف دو سو درہم کی زکوٰۃ ادا ہوئی۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو سو درہم کے علاوہ دراہم کی زکوٰۃ میں تعجیل، وجود سبب سے بھی پہلے زکوٰۃ ادا کرنا ہے، لہٰذا جائز نہیں ہے جیسا کہ اگر دو سو درہم کی ملکیت سے پہلے ان کی زکوٰۃ ادا کر دے (تو جائز نہیں ہے)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ملکیت نصاب اوّل سال میں موجود تھی، اور نصاب کی ملکیت کے بعد سال کے اندر اندر جو مال مستفاد ہوتا ہے، وہ سال کی ابتداء میں موجود مال کی طرح ہوتا ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ سال پورا ہونے پر اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے پس اگر یہ اول سال میں موجود مال کی طرح نہ ہوتا تو اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوتی، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، حتی کہ اس پر سال گذر جائے۔ تو جب معاملہ یوں ہے تو وہ ایک ہزار درہم یوں سمجھے جائیں گے گویا کہ سال کی ابتداء میں موجود تھے، تاکہ وہ ایک ہزار درہم کے حکماً وجود کے بعد زکوٰۃ ادا کرنے والا بن جائے۔ لہٰذا یہ ادائیگی جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

# شرائط جواز کا بیان

جواز تعجیل کی شرائط تین ہیں۔

۱۔ اول سال میں نصاب کامل ہونا۔

۲۔ آخر سال میں نصاب کامل ہونا۔

۳۔ دوران سال میں نصاب کا منقطع نہ ہونا۔

چنانچہ

۱۔ اگر اس نے زکوٰۃ جلد ادا کی، جبکہ اس کے پاس سال کے شروع میں نصاب سے کم مال تھا پھر سال کے آخر میں نصاب کامل ہوگیا، تو جب سال تمام ہوا، تب نصاب کامل تھا، تو وہ معجل زکوٰۃ نہیں ہوگی بلکہ نفلی صدقہ ہوگا۔

۲۔ اسی طرح اگر اس نے زکوٰۃ میں تعجیل کی اور اس وقت نصاب کامل تھا، پھر مثلاً نصف نصاب تباہ ہوگیا۔ تو جب سال تمام ہوا، تب نصاب ناقص تھا، تو یہ تعجیل زکوٰۃ جائز نہ ہوئی۔ وجہ یہ ہے کہ سال کی ابتداء و انتہا میں کمال نصاب ضروری ہے۔ نیز سببِ وجوبِ زکوٰۃ نصاب ہے پس سال کی ابتداء انعقادِ سبب کا وقت تھا، اور انتہاء وجوب کا وقت ہے، یا سبب کی وجہ سے وجوب کی پختگی کا وقت ہے (اقوال کی تفصیل ابھی گذری) اور سال کا درمیان نہ تو وقتِ انعقاد ہے اور نہ ہی وقت وجوب اور نہ ہی سبب کی وجہ سے وجوب کے پختہ اور مضبوط ہونے کا وقت لہٰذا درمیان سال کمالِ نصاب کی شرط لگانے کا کوئی فائدہ نہیں۔

نیز درمیان سال کمالِ نصاب کا اعتبار کرنے میں حرج اور تنگی ہے، اس لیے کہ اس صورت میں تجار ہر دن بلکہ ہر وقت اس کا حساب رکھنے کے محتاج ہوں گے، اور اس میں جو تنگی ہے وہ مخفی نہیں۔

اور سال کی ابتداء و انتہا میں کمالِ نصاب کا خیال رکھنے میں کوئی تنگی نہیں۔ اور تجار کی عادت بھی

یہی ہے کہ وہ اصل سرمایہ کا سال کے اول و آخر میں حساب کرتے ہیں۔ اور درمیان سال اس کی طرف توجہ نہیں کرتے۔

الا یہ کہ درمیان سال کچھ نہ کچھ نصاب کا باقی رہنا ضروری ہے، اگرچہ وہ قلیل ہو، تاکہ مال مستفاد اس کے ساتھ ملایا جاسکے۔

نیز اس لیے کہ جب نصاب اول پورے کا پورا ختم ہوگیا تو سال کا حکم بھی منقطع ہوگیا لہٰذا معجل کو بطور زکوٰۃ باقی رکھنا ممکن نہیں بس وہ نفلی صدقہ ہوگا۔

**مسئلہ:** اور اگر کسی شخص کے پاس اول سال میں نصاب کامل تھا، اس نے اس مال کی زکوٰۃ معجلاً ادا کر دی، پھر نصاب ناقص ہوگیا، اور مزید کچھ مال بھی حاصل نہ ہوا، حتیٰ کہ سال پورا ہوگیا اور نصاب ناقص رہا تو وہ تعجیل جائز نہ ہوئی، اور ادا کردہ نفل صدقہ ہو جائے گا۔ اور اس معجل کو نصاب پورا کرنے میں شمار نہیں کیا جائے گا، یہ ہمارے نزدیک ہے اور شافعیؒ کے نزدیک مُعجّل کو ملا کر نصاب پورا کیا جائے گا اور وہ معجل بطور زکوٰۃ شمار ہوگا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے دو سو درہم کی زکوٰۃ پانچ درہم معجلاً ادا کر دی، پھر اسے کچھ مال حاصل نہ ہوا۔ حتیٰ کہ سال تمام ہوا تو اس کے پاس ۱۹۵ درہم تھے، یا اس نے چالیس بکریوں میں سے ایک بکری زکوٰۃ میں تعجیلاً دے دی، پس سال پورا ہوا تو اس کے پاس صرف ۳۹ بکریاں تھیں۔ تو ہمارے نزدیک وہ تعجیل زکوٰۃ صحیح نہ ہوئی، اور شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ جائز اور ادا ہوگئی۔

شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معجّل پورے نصاب سے بطور زکوٰۃ تھا، لہٰذا اتمام نصاب میں معتبر ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ادا کردہ مال ایسا ہے، جس سے اس نے اپنی ملکیت، زکوٰۃ کی نیت سے ختم کی، لہٰذا اب اس کے ساتھ نصاب پورا نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ اگر وہ امام کے قبضہ میں تباہ اور ضائع ہو جاتا (تو اسے ملا کر نصاب پورا نہیں کیا جاتا) اور اگر سال کے آخر میں اسے پانچ درہم مل گئے تو اب تعجیل زکوٰۃ جائز ہوگئی، کیونکہ سال کے اول و آخر میں نصاب کامل پایا گیا۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص کے پاس دو سو درہم تھے، اس نے ان دراہم کی زکوٰۃ پانچ درہم معجلاً ادا کر دی، پھر نصاب ناقص ہوگیا، پھر اسے یہ سال ختم ہونے کے بعد دوسرے سال کے شروع میں اتنا مال مل گیا، جس سے نصاب کامل ہو جاتا ہے، پھر دوسرا سال پورا ہوا تو نصاب کامل تھا، تو اس پر دوسرے سال کی زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے۔ اور جو اس نے معجلاً ادا کی تھی وہ نفل صدقہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے پہلے سال کے لیے تعجیل کی تھی، اور اس سال کی زکوٰۃ آخر میں نقصانِ نصاب کی وجہ سے اس پر واجب ہی نہیں ہوئی۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص کے پاس دو سو درہم تھے، اس نے ان میں سے پانچ تعجیلاً ادا کر دیئے، پھر سال تمام ہوا تو نصاب ناقص تھا، اور دوسرا سال داخل ہوا، تب بھی نصاب ناقص تھا، پھر جب دوسرا سال تمام ہوا تو اس وقت نصاب کامل تھا، تو وہ پانچ درہم نہ پہلے سال کی زکوٰۃ سے کافی ہوں گے اور

نہ دوسرے سال کی زکوٰۃ سے - کیونکہ پہلے سال نصاب آخر سال میں ناقص تھا، اور دوسرے سال، اول سال میں نصاب ناقص تھا، لہٰذا دونوں سالوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوئی، پس وہ معجلاً ادا کردہ دونوں سالوں کی زکوٰۃ سے واقع نہ ہوگا -

**مسئلہ:** اگر کسی کے پاس دو سو درہم تھے، پس سال پورا ہوا تو اس نے اس میں سے پانچ درہم بطور زکوٰۃ ادا کر دیے، حتیٰ کہ کل مال سے پانچ درہم کم ہو گئے، پھر اس نے دوسرے سال کی زکوٰۃ پانچ درہم معجلاً ادا کر دی، حتیٰ کہ پانچ درہم اور کم ہو گئے، اور کل مال ۱۹۰ رہ گیا، پھر بعد میں اسے دس درہم حاصل ہوئے، تو جب دوسرا سال تمام ہوا، اس وقت اس کے پاس دو سو درہم تھے۔

اس صورت کے بارے میں "جامع" میں مذکور ہے کہ دوسرے سال کے لیے جو اس نے پانچ درہم معجلاً ادا کیے تھے، وہ جائز ہیں (اور دوسرے سال کی زکوٰۃ ادا ہو چکی) -

عیسیٰ بن ایان نے اس پر طعن کیا اور کہا کہ مناسب ہے کہ یہ پانچ درہم دوسرے سال کی زکوٰۃ سے کافی نہ ہوں، کیونکہ جب پہلا سال تمام ہوا، تو زکوٰۃ واجب ہو گئی - اور دو سو میں سے پانچ زکوٰۃ میں واجب ہو گئے - اور قاعدہ یہ ہے کہ مال میں زکوٰۃ کا وجوب (مزید) وجوب زکوٰۃ سے مانع ہوتا ہے (کیونکہ نصاب ناقص ہو چکا ہوتا ہے)، تو دوسرا سال جب منعقد ہوا تو نصاب ناقص تھا پس دوسرے سال سے پانچ درہم کی تعجیل نقصان نصاب کی حالت میں ہوئی، لہٰذا جائز نہ ہوئی -

اس کا جواب یہ ہے کہ زکوٰۃ پہلا سال پورا ہونے کے بعد واجب ہوتی ہے - اور پہلا سال پورا ہونے کے معاً بعد دوسرے سال کا جزء اول آ جاتا ہے - (تو دوسرے سال کی زکوٰۃ کا) وجوب اس جزء کے متصل ثابت ہوا، اور اس وقت نصاب کامل تھا، پھر اس کے بعد دوسرے سال کے دوسرے جزء میں نصاب ناقص ہوا، لہٰذا یہ اثناء سال میں نقصانِ نصاب ہے - اور اول و آخر سال میں کمال نصاب ہوتے ہوئے درمیان سال نقصان کا کوئی اعتبار نہیں، اور یہاں اول و آخر میں کمالِ نصاب پایا گیا، لہٰذا کمال نصاب ہوتے ہوئے تعجیل جائز ہے، (پس زکوٰۃ ادا ہو گئی) واللہ اعلم -

## فصل

# معجّل اگر زکوٰۃ نہ بن سکے تو اسکا کیا حکم ہے؟

زکوٰۃ نہ بن سکنے کی صورت میں اگر معجل فقیر کے قبضہ میں پہنچ گیا تو وہ نفلی صدقہ بن جائے گا، خواہ فقیر کو وہ مال مالکِ مال کے ہاتھ سے ملا ہو یا امام یا اس کے نائب یعنی ساعی کے ہاتھ سے، کیونکہ اصل قربت و عبادت تو پائی گئی، توقف صرف صفتِ فرضیت میں تھا (جب فرضیت نہ پائی گئی تو تطوع پہلے سے موجود ہے) اور صدقہ تطوع جب فقیر کے ہاتھ میں پہنچ جائے تو پھر اس میں رجوع کا احتمال نہیں ہوتا ــــ اور اگر معجل ابھی تک امام کے قبضہ میں باقی ہے تو مالک کو واپس لینے کا حق ہے،

کیونکہ جب تک مال فقیر کے ہاتھ میں نہیں پہنچ جاتا، صرف تمام نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ زکوٰۃ معجل میں مصدق کا قبضہ من وجہ مالک کا قبضہ ہے، کیونکہ مصدق کو زکوٰۃ معجل فقیر کو دینے کا اختیار حاصل ہے۔ (اور اختیار مالک کی طرف سے ہوتا ہے) اگرچہ مصدق کا قبضہ من وجہ فقیر کا قبضہ بھی ہے، کیونکہ مصدق فقیر کے لیے قبضہ کرتا ہے، (بہرکیف جب تک صدقہ مصدق کے قبضہ میں ہے، صدقہ کا صرف تمام نہیں ہوا، لہٰذا یہ بالکلیہ صدقہ نہیں بنے گا۔

اگر صدقہ امام کے قبضہ میں ضائع اور تباہ ہو جائے تو ہمارے نزدیک امام اس کا ضامن نہیں ہوگا — شافعی فرماتے ہیں کہ اگر امام نے صاحب مال اور حصہ داروں سے پوچھے بغیر پیشگی زکوٰۃ لے لی (اور پھر وہ ضائع ہو گئی)، تو وہ ضامن ہوگا۔

لیکن یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے، اس لیے کہ انسان پر ضمان اس کے فعل (مثلاً غصب وغیرہ) کے سبب واجب ہوتی ہے۔ اور یہاں امام کا فعل صرف لینا ہے، اور امام کو (شرعی طور پر) زکوٰۃ لینے کی اجازت ہے، لہٰذا یہ فعل وجوب ضمان کا سبب بننے کے لائق نہیں، اور مال کا تباہ ہونا اس کے عمل کی وجہ سے نہیں، بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کے حکم کی وجہ سے ہے۔

**مسئلہ:** اگر امام نے زکوٰۃ معجل کسی فقیر کو دے دی۔ پھر وہ فقیر سال پورا ہونے سے پہلے غنی ہو گیا، یا مر گیا یا مرتد ہو گیا تو ہمارے نزدیک زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ —

شافعیؒ کا قول ہے کہ امام اس سے زکوٰۃ واپس لے گا۔ ہاں! مگر یہ کہ اسے غنا اور خوشحالی اسی مال زکوٰۃ سے حاصل ہوئی ہو۔

شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معجل کا زکوٰۃ ہونا سال پورا ہونے کے وقت ثابت ہوتا ہے۔ اور اس وقت وہ فقیر محل صدقہ نہیں رہا، لہٰذا وہ مال زکوٰۃ نہیں بن سکے گا۔ ہاں! اگر غنا اسی مال سے حاصل ہوا ہے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اس لیے کہ سال پورا ہونے پر تمام مال اصل ہو جاتا ہے، لہٰذا تابع کو اصل سے قطع نہیں کیا جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ صدقہ جب دیا گیا تو فقیر کے ہاتھ میں دیا گیا، لہٰذا وہ اپنے مصرف میں صرف ہوا، لہٰذا بعد میں پیدا ہونے والے غنا سے اس میں تغیر نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر سال گذرنے کے بعد کسی فقیر کو زکوٰۃ دیتا ہے پھر وہ فقیر غنی ہو جاتا ہے (تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے، اسی طرح مذکورہ صورت میں ہوگا)

**مسئلہ:** اگر اپنے مال کی زکوٰۃ میں تعجیل کی، پھر مال تباہ ہو گیا، تو ہمارے نزدیک وہ فقیر سے کچھ واپس نہیں لے گا — شافعیؒ کے نزدیک اگر اس نے فقیر کو بتلا دیا ہے کہ یہ زکوٰۃ معجل ہے تو پھر واپس لے سکتا ہے۔

لیکن یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ صدقہ محل صدقہ یعنی فقیر میں زکوٰۃ کی نیت سے صرف ہو چکا، پس اب رجوع کا احتمال نہیں، جیسا کہ اگر اسے نہ بتلاتا کہ یہ زکوٰۃ معجل ہے (تو رجوع کا احتمال نہ ہوتا)

مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس دراہم، دنانیر اور سامان تجارت ہے، اس نے ان میں سے کسی ایک جنس کی زکوٰۃ میں تعجیل کی، پھر کچھ مال تباہ ہوگیا، تو وہ معجل باقی جنسوں سے ادا ہوجائے گی، اس لیے کہ مالیت کے حکم میں تمام اموال ایک ہیں، اس پر دلیل یہ ہے کہ تکمیل نصاب میں اموال کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جاتا ہے، لہٰذا تعجیل میں تعیین جنس کی نیت بے سود ہوگئی، جیساکہ اگر کسی کے پاس ہزار دراہم ہوتے پس وہ دو سو درہم کی زکوٰۃ میں تعجیل کرے، پھر کچھ مال تباہ ہوجائے (تو وہ معجل باقی مال کی زکوٰۃ سے شمار ہوگی) لیکن سوائم مختلفہ کا حکم اس حکم مذکور کے خلاف ہے۔ مثلاً کسی کے پاس پانچ اونٹ، چالیس بکریاں ہیں، وہ پانچ اونٹوں کی زکوٰۃ ایک بکری معجلاً ادا کر دیتا ہے، پھر اونٹ ہلاک ہوجاتے ہیں، تو وہ زکوٰۃ معجل بکریوں کی زکوٰۃ میں شمار نہیں کی جائے گی، اس لیے کہ دونوں صورۃً و معنیً مختلف مال ہیں۔

لہٰذا ان میں تعیین کی نیت صحیح ہے پس ایک جنس کی زکوٰۃ معجل دوسری جنس کی طرف سے واقع نہیں ہوسکتی۔ واللہ اعلم۔

---

فصل

## زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد کن چیزوں سے ساقط ہوجاتی ہے؟

وجوب زکوٰۃ کے بعد تین چیزوں میں سے کوئی ایک پائی جائے تو زکوٰۃ ساقط ہوجاتی ہے۔

۱- سال گذرنے کے بعد نصاب کا تباہ ہوجانا، خواہ ادائیگی پر قادر ہونے سے پہلے تباہ ہو یا بعد میں۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک ادائیگی پر قادر ہونے کے بعد نصاب تباہ ہونے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔ یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔

۲- (سال پورا ہونے کے بعد) صاحب مال کا مرتد ہوجانا۔ یہ بھی ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ کے نزدیک ارتداد سے زکوٰۃ واجبہ ساقط نہیں ہوتی۔ چنانچہ مرتد اگر اسلام لے آئے تو ہمارے نزدیک اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں۔ اور شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرتد واجب کو ادا کرنے پر قادر تھا، لیکن شرطِ اسلام بجالانے کی وساطت سے، پس جب وہ مسلم ہوگیا تو اس پر ادائیگی واجب ہوگئی (گویا کہ یہ ادائیگی اس سے فوت ہوگئی تھی) جیساکہ محدث (بے وضو شخص) اور جنبی شخص، کہ یہ دونوں نماز ادا کرنے پر قادر ہیں، لیکن طہارت کی وساطت سے، پس جب طہارت حاصل ہوگئی تو ان پر (حالت حدث وجنابت میں فوت شدہ نماز کی) ادائیگی واجب ہے۔ اسی طرح مذکورہ مسئلہ ہے۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

الاسلام یجبُّ ما قبلہ؛

اسلام سابقہ گناہوں کو کاٹ دیتا ہے۔

نیز مرتد اداءِ عبادت کا اہل نہیں، لہٰذا وہ وجوب عبادت کا بھی اہل نہ ہوگا پس ارتداد کی وجہ سے زکوٰۃ اس سے ساقط ہو جائے گی۔

اور جو شافعی نے ذکر کیا کہ "وہ شرط اسلام پوری کر کے ادائیگی پر قادر تھا" یہ ٹھیک نہیں ہے، اس لئے اس میں اصل (اسلام) کو اپنے تابع زکوٰۃ، کا تابع بنانا ہے اور تابع کو اپنے متبوع کے لیے اصل بنانا ہے تفصیل گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

۳- ہمارے نزدیک وجوب زکوٰۃ کے بعد صاحب زکوٰۃ کا بغیر وصیت اداء مر جانا، زکوٰۃ کو ساقط کر دیتا ہے ــــ اور شافعی کے نزدیک صاحب زکوٰۃ کی موت سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ صاحب زکوٰۃ جب اداء زکوٰۃ سے پہلے مر گیا، تو دو صورتوں سے خالی نہیں، یا تو ادائیگی کی وصیت کی ہوگی، اور یا نہیں۔

پس اگر اس نے ادائیگی کی وصیت نہیں کی تو دنیوی احکام میں اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، چنانچہ اس کے ترکہ سے وصول نہیں کی جائے گی، اور نہ ہی وصی یا وارث کو متوفی کے ترکہ سے ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا، یہ ہمارے نزدیک ہے۔

اور یہی اختلاف ہے اس صورت میں کہ جب کوئی شخص مر جائے اور اس پر صدقۂ فطر یا نذر یا کفارات یا صوم یا صلوٰۃ یا نفقات یا خراج یا جزیہ واجب تھا، کہ ہمارے نزدیک یہ ترکہ سے نہیں لیا جائے گا، اور شافعی کے نزدیک متوفی کے ترکہ سے وصول کیا جائے گا۔

اور اگر جس شخص پر عشر واجب ہو چکا تھا، وہ مر گیا، پس اگر پیداوار باقی ہے، تو ظاہر الروایۃ کے مطابق موت سے عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اور عبداللہ بن مبارک کی ابوحنیفہ سے روایت یہ ہے کہ ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر صاحب عشر نے پیداوار کو خود تباہ کر ڈالا، حتیٰ کہ وہ اس کے ذمہ دین بن گیا، اور پھر وہ مر گیا، تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔

اور اگر متوفی نے ادائیگی کی وصیت کی ہے کہ تو پھر زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، اور ہمارے نزدیک تہائی مال سے ادا کی جائے گی ــــ اور شافعی کے نزدیک تمام مال سے وصیت پوری کی جائے گی۔ اس بارے میں تمام بحث دو اصول پر مبنی ہے۔

ایک اصل تو ہم گذشتہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں کہ زکوٰۃ ہمارے نزدیک عبادت ہے۔ اور عبادت جس پر واجب ہو، صرف اس کے اختیار سے ادا ہوتی ہے، خواہ وہ بذات خود ادا کرے، یا ادا کرنے کا امر کرے، یا کسی دوسرے کو نائب بنائے، پس نائب اس کا قائم مقام ہوگا۔ اور یہ نائب کے ذریعے ادا کرنے والا ہو جائے گا۔

تو جب متوفی نے ادائیگی کی وصیت کی تو اس نے اپنا نائب بنایا (اور نائب کا ادا کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ موصی کا ادا کرنا، لہٰذا زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی) ــــ اور جب وصیت نہ کی ہو تو اس نے اپنا نائب نہیں بنایا، پس اگر وارث کو متوفی کے نائب بنانے کے بغیر شرعاً نائب بنا دیا جائے تو یہ جبری نیابت ہوگی

اور جبر عبادت کے منافی ہے، کیونکہ عبادت ایک فعل ہے جو بندہ اپنے اختیار سے بجالاتا ہے۔
اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ امام کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ صاحب مال کی زکوٰۃ اس کی اجازت کے بغیر جبراً لے، اور اگر اس نے جبراً زکوٰۃ لے لی تو زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔
دوسری اصل یہ ہے کہ زکوٰۃ بطور صلہ واحسان کے واجب ہوئی ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ زکوٰۃ کے مقابل کوئی مال عوض نہیں ہوتا ہے، اور صلات، ادا کرنے سے پہلے موت آجانے سے ساقط ہوجاتے ہیں۔
اور عشر زمین کی مؤنت کے طور پر واجب ہوا ہے۔ کیونکہ پیداوار اُگتے ہی اغنیاءُ فقراء کے درمیان مشترک ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔
یاایھاالذین آمنوا أنفقوا من طیبات ما کسبتم و مما اخرجنا لکم من الارض۔
"اے ایمان والو! خرچ کرو اپنی کمائی کی ستھری چیزوں سے اور اس سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کیا" اس میں اللہ تعالیٰ نے (حکم فرما کر) پیداوار کی نسبت اغنیاء و فقراء سب کی طرف فرما دی، لہٰذا جب پیداوار میں اشتراک ہے (اور عشر کا تعلق شخص سے نہیں ہوتا بلکہ پیداوار سے ہوتا ہے لہٰذا جب تک پیداوار باقی ہے) صاحب عشر کی موت سے عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ حق العبد یعنی فقیر کا حق ہے۔ لہٰذا یہ باقی دیون کے مشابہ ہے۔ اور دوسرے دیون مدیون کی موت سے ساقط نہیں ہوتے، اسی طرح یہ بھی ساقط نہیں ہوگی۔
**مسئلہ:** اگر صاحب زکوٰۃ سال کے درمیان مرگیا تو ہمارے نزدیک سال کا حکم منقطع ہوجائے گا — اور شافعی کے نزدیک منقطع نہیں ہوگا، بلکہ وارث اسی سال پر بنا کرے گا، تو جب (مورث کے اعتبار سے) سال پورا ہوجائے گا تو وہ زکوٰۃ ادا کرے گا۔ یہ بحث بھی گذشتہ اصل پر مبنی ہے یعنی ہمارے نزدیک زکوٰۃ عبادت ہے، لہٰذا اس میں مؤدی یعنی مالک کی جانب کا اعتبار ہوگا۔ اور موت سے مالک کی ملکیت ختم ہوگئی، لہٰذا اس کا سال بھی منقطع ہوگیا — اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ عبادت نہیں ہے بلکہ ملکیت کی مؤنت (بار خرچہ) ہے، لہٰذا اس میں نفس ملکیت کے قائم ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اور ملکیت قائم ہے۔ اس لیے کہ وارث عین ان چیزوں میں جو مورث کی تھیں، مورث کا جانشین خلیفہ ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

فصل

# کھیتوں اور پھلوں کی زکوٰۃ یعنی عشر کا بیان

(یہ زکوٰۃ کی نوع ثانی ہے، اس نوع کے بارے میں بحث چند موضوعات پر مشتمل ہے۔

۱- فرضیت کا بیان۔
۲- کیفیت فرضیت کا بیان۔
۳- سبب فرضیت کا بیان۔
۴- شرائط فرضیت کا بیان۔
۵- مقدار مفروض کا بیان۔
۶- صفت مقدار کا بیان۔
۷- عشر لینے کا اختیار کسے حاصل ہے؟
۸- وقت فرض کا بیان۔
۹- رکن کا بیان۔
۱۰- شرائط رکن کا بیان۔
۱۱- کن چیزوں سے عشر ساقط ہو جاتا ہے؟
۱۲- بیت المال میں کون سے اموال رکھے جاتے ہیں؟
۱۳- ان کے مصارف کا بیان۔

**فرضیت عشر کا بیان** عشر کی فرضیت کتاب اللہ، سنت، اجماع اور عقل سے ثابت ہے۔

۱- کتاب اللہ میں فرمان ہے۔

وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ۔

اور ادا کرو ان کا حق، جس دن ان کو کاٹو۔"

اکثر اہل تفسیر کا قول یہ ہے کہ حق مذکور سے مراد عشر یا نصف عشر ہے۔

اگر اس میں یہ الجھن پیدا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے کاٹنے کے دن حق ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور یہ واضح ہے کہ کاٹنے کے دن دانوں اور غلے کی زکوٰۃ نہیں نکالی جاتی بلکہ صاف کرنے اور ماپنے کے بعد نکالی جاتی ہے، تاکہ کل مقدار معلوم ہو جائے اور پھر اس کا عشر نکالا جاسکے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ آیت میں غیر عشر مراد ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں مراد —— واللہ اعلم —— یہ ہے کہ:

وآتوا حقه الذی وجب فيه يوم حصاده بعد التنقية۔"

(یعنی ان کا وہ حق جو کاٹنے کے دن واجب ہوا، صاف کرنے کے بعد ادا کرو۔)

لہٰذا "یوم" "حق" کا ظرف ہے، ایتاء کا نہیں۔

علاوہ ازیں ابو حنیفہ کے نزدیک ترکاریوں میں بھی عشر واجب ہے، اور ان کا حق کاٹنے کے دن ہی نکالا جاتا ہے اور کسی دوسری چیز (مثلاً صاف کرنا، ماپنا) کا انتظار نہیں کیا جاتا۔ پس ثابت ہوا کہ یہ آیت عشر کے بارے میں ہے۔ مگر یہ کہ آیت میں اس حق کی مقدار کا بیان نہیں ہے، پس یہ آیت مقدارِ حق کے بارے میں "مجمل" تھی، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے "مُفَسَّر" ہو گئی، آپ نے فرمایا:

ماسقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية ففيه نصف العشر

بارانی زمین کی پیداوار میں دسواں حصہ ہے۔ اور جس زمین کو بڑے ڈول یا رہٹ سے سینچا گیا ہو تو اس میں بیسواں حصہ ہے۔

جیسے حق تعالیٰ کا فرمان "واتوا الزکاۃ" مقدارِ حق کے بیان میں مجمل ہے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدار اس ارشاد میں بیان فرما دی کہ: "فی مائتی درهم خمسة دراهم" تو یہ آیت مفسر بن گئی۔ اسی طرح آیت عشر ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض۔

اے ایمان والو! خرچ کرو اپنی کمائی کی ستھری چیزوں سے اور اس سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کیا۔

اس آیت میں اس بات پر دلالت ہے کہ زمین کی پیداوار میں فقراء کا حق ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے (لکم میں) پیداوار کی نسبت سب کی طرف فرمائی، پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ پیداوار میں جیسا کہ اغنیاء کا حق ہے، ویسا ہی فقراء کا بھی حق ہے (اور فقراء کا حق عشر ہی ہو سکتا ہے) چنانچہ عشر کا حق ہونا، اس آیت سے معلوم ہو گیا، پھر حق کی مقدار سنت سے معلوم ہوئی۔

۲۔ السنة: سنت سے عشر کی دلیل ہم روایت کر چکے ہیں، کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ماسقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب او داليه ففيه نصف العشر۔

۳۔ الاجماع: پوری امت کا عشر کی فرضیت پر اجماع ہے۔

۴۔ العقل: عشر کی فرضیت پر عقلی دلیل بالکل ویسی ہے جو ہم نوع اول میں بیان کر آئے ہیں۔ کیونکہ فقیر کو عشر دینے میں نعمت مال کا شکر ہے۔ اور ایک عاجز و درماندہ کو فرائض کی ادائیگی پر قدرت و قوت بخشنا ہے۔ نیز اس سے انسان گناہوں سے پاک صاف ہو جاتا ہے اور یہ تمام چیزیں عقلاً و شرعاً لازم ہیں، واللہ اعلم۔

---

## فصل

# کیفیتِ فرضیت

(یعنی عشر کی ادائیگی کیا علی الفور واجب ہے یا علی التراخی؟) اس سلسلے میں تمام بحث بالکل وہی ہے، جو زکوٰۃ کی نوع اول کی کیفیت فرضیت کے ذیل میں بیان ہوئی ہے، اس لیے یہاں اعادہ کی ضرورت نہیں، وہاں دیکھ لیجیے۔

---

## فصل

# سببِ فرضیت

عشر کی فرضیت کا سبب "پیداواری زمین مع حقیقی پیداوار" ہے اور خراج کے وجوب کا سبب "پیداواری زمین مع حقیقی یا حکمی پیداوار" ہے۔ (حکمی یا تقدیری پیداوار کا مطلب ہے کہ پیداوار حاصل کر سکتا تھا، لیکن اپنے اختیار سے کاشت نہ کی، تو اس کے لیے وہی حکم ہوگا، جو حقیقی پیداوار کا ہے) —— چنانچہ اگر پیداوار پر کوئی آفت آپڑی اور وہ تباہ ہوگئی، تو عشری زمین میں عشر واجب نہیں ہوگا، اور خراجی زمین میں خراج واجب نہیں ہوگا، اس لیے کہ نماو اور پیداوار حقیقۃً اور حکماً فوت ہوگئی —— اور اگر عشری زمین تھی، اور زمیندار کاشت کر سکتا تھا، لیکن کاشت نہیں کی، تو اس میں عشر واجب نہیں، کیونکہ حقیقی پیداوار نہیں پائی گئی —— اور اگر خراجی زمین تھی تو اس صورت میں خراج واجب ہوگا، کیونکہ حکمی پیداوار پائی گئی۔

اگر خراجی زمین سیم زدہ ہو، یا اس میں اتنا پانی آگیا ہو کہ اس میں کاشت نہیں ہو سکتی۔ یا وہ دلدلی ہو، یا اس زمین کو پانی نہ پہنچتا ہو، تو اس میں خراج واجب نہیں۔ اس لیے کہ حقیقۃً و حکماً پیداوار نہ پائی گئی۔

**تعجیل عشر کا حکم** | تعجیل عشر کا مسئلہ بھی اسی پر متفرع ہے۔ تعجیل عشر کی تین وجہیں ہیں۔

ایک وجہ میں تعجیل بلا اختلاف جائز ہے۔

دوسری وجہ میں بلا اختلاف ناجائز ہے۔

اور تیسری وجہ میں جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے۔

پہلی صورت جس میں تعجیل بلا اختلاف جائز ہے، یہ ہے کہ کاشت اور فصل اگنے کے بعد عشر معجلاً ادا کرے، اس لیے کہ یہ سبب وجوب یعنی پیداواری زمین مع حقیقی پیداوار کے پائے جانے کے

بعد تعجیل ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس حالت میں فصل کاٹ لیتا تو عشر واجب ہوتا۔
دوسری صورت جس میں بلا اختلاف تعجیل ناجائز ہے، یہ ہے کہ کاشت سے پہلے ہی عشر معجلاً ادا کر دے، کیونکہ یہ تعجیل وجوب عشر سے پہلے ہے، اور سبب وجوب یعنی پیداواری زمین مع حقیقی پیداوار کے پائے جانے سے بھی پہلے ہے، کیونکہ حقیقۃً پیداوار نہیں پائی گئی۔
تیسری صورت جس میں اختلاف ہے، یہ ہے کہ کاشت کے بعد، اگنے سے پہلے عشر ادا کرے، تو اس صورت ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ عشر کی ادائیگی جائز ہے۔ اور محمد کا قول ہے کہ ناجائز ہے ــــ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب وجوب یعنی "پیداواری زمین مع پیداوار" نہیں پایا گیا، تو یہ وجود سبب سے بھی پہلے تعجیل ہے، لہٰذا جائز نہ ہوگی جیسا کہ اگر کاشت سے پہلے تعجیل کرتا تو جائز نہ ہوتی۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فصل کے اُگنے اور نکلنے کا سبب یعنی کاشت پایا گیا، تو (ایک طرح سے) یہ وجودِ سبب کے بعد تعجیل ہے۔ (گویا پیداوار پائی گئی) لہٰذا تعجیل جائز ہوگی

رہی پھلوں کے عشر کی تعجیل۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر پھلوں کے پھوٹنے کے بعد تعجیل کی تو بالاجماع جائز ہے ــــ اور اگر پھوٹنے سے پہلے تعجیل کی، تو کرخی کے بیان کے مطابق اس میں بھی وہی اختلاف ہے جو فصل اور کھیتی کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں ــــ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں کہا ہے، کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق جائز نہیں ہے ــــ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ جائز ہے ــــ ابو یوسفؒ پھلوں کے لیے درختوں کو بمنزلہ کھیتی اور دانوں کی نال اور تنے کے قرار دیتے ہیں۔ اور کھیتی جب اپنی نال اور تنے پر کھڑی ہو جائے تو عشر کی تعجیل (دانہ پیدا ہونے سے پہلے) جائز ہے۔ اسی طرح درخت موجود ہونے کی صورت میں پھل پھوٹنے سے پہلے تعجیل عشر جائز ہے۔
اور ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک درخت اور کھیتی کی نال میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ درخت وجوب عشر کا محل ہی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو لکڑی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اسے کاٹ دیا جائے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوتا۔ لیکن کھیتی کے نال وجوب عشر کا محل ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر دانہ پیدا ہونے سے پہلے کھیتی کی نالوں اور تنوں کو کاٹ دیا جائے، تو ان میں عشر واجب ہوتا ہے۔
**مسئلہ**: خراج اور جزیہ کی تعجیل جائز ہے۔ اس لیے کہ خراج کا وجوب تو "پیداواری زمین مع حکمی پیداوار" کے پائے جانے سے بھی ہو جاتا ہے، یعنی بایں صورت کہ صاحب خراج کاشت کی قدرت رکھتا ہو۔ تو بھی خراج واجب ہو جاتا ہے، اور کاشت کی قدرت موجود ہے (لہٰذا سبب وجوب موجود ہونے کی وجہ سے تعجیل جائز ہے)
اور جزیہ کے وجوب کا سبب ذمی ہونا ہے، اور یہ سبب بھی موجود ہے (لہٰذا تعجیل جائز ہے)
واللہ اعلم۔

## فصل

# شرائط فرضیت عشر

فرضیت عشر کی شرائط میں سے بعض کا تعلق اہلیت سے ہے اور بعض کا محلیت سے ۔۔۔۔
اہلیت عشر کی دو شرطیں ہیں ۔

**اہلیت عشر کی شرط ۱** اسلام ہے۔ اور اسلام حق عشر کی ابتداء کے لیے شرط ہے ۔ (یعنی نئے سرے سے عشر عائد کرنے کے لیے اسلام شرط ہے) چنانچہ بلا اختلاف ابتداءً یہ حق صرف مسلم پر عائد ہو سکتا ہے ۔ کیونکہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے ۔ اور کافر ابتداءً وجوب عبادت کا اہل نہیں ہے ۔ لہٰذا ابتداءً عشر کافر پر عائد نہیں ہوگا ۔

اور ابو حنیفہ کے قول کے مطابق تو (کسی مسلم سے) کافر کی طرف عشر منتقل بھی نہیں ہو سکتا ۔۔۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک کافر کی طرف عشر کا انتقال جائز ہے ۔

چنانچہ اگر ذمی نے کسی مسلم سے عشری زمین خریدی تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر خراج لازم ہوگا ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اس پر دو عشر لازم ہوں گے ، اور محمد کے نزدیک صرف ایک عشر لازم ہوگا ۔۔۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ "اصل یہ ہے کہ ہر وہ زمین جس پر ابتداً حق عشر مقرر کیا گیا ہو ، وہ حق مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا ، جیسے خراج نہیں بدلتا ، اور عشر و خراج کے درمیان علت جامعہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک زمین کی مؤنت (خرچہ) ہے اور اس کا مالک سے کوئی تعلق نہیں ، حتیٰ کہ غیر مملوکہ زمین میں بھی عشر واجب ہوتا ہے ، لہٰذا مالک کے اختلاف سے یہ حق مختلف نہیں ہوگا ۔

اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جب کافر پر عشر واجب ہوا ۔۔۔ جیسا کہ محمد نے فرمایا ۔۔۔ تو اس پر عشر کے عام سے دوگنا واجب ہوگا ۔ جیسے تغلبی پر واجب ہوتا ہے ، اور اسے خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا ۔

ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے ۔ اور کافر وجوب عبادت کا اہل نہیں ہے ۔ لہٰذا اس پر عشر واجب نہیں ہوگا ، جیسا کہ اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے اور اس وجہ کی بناء پر (جب بلا اختلاف) کافر پر ابتداً عبادت عشر واجب نہیں ہوتی ہے تو اسی طرح (انتقال زمین کی صورت میں ، اس پر عشر باقی نہیں رہے گا ۔

تو جب ذمی پر عشر واجب کرنا متعذر ہو گیا تو اب ذمی کے لیے زمین پر کوئی حق مقرر کیے بغیر دارالاسلام میں اپنی زمین سے نفع اٹھانے کی کوئی راہ نہیں بچی ، لہٰذا ہم نے اس زمین پر خراج مقرر کیا جس میں ذلت اور زیر دستی کا معنی پایا جاتا ہے ۔ جیسا کہ اگر ذمی اپنے دار کو باغ بنالے ، (تو وہ خراجی بن جاتا ہے) ۔

**مسئلہ** : ذمی کی زمین خراجی کب بنے گی ؟ اس بارے میں ابو حنیفہ سے روایت مختلف ہے "سیر کبیر" میں مذکور ہے کہ ذمی کے خریدنے کے ساتھ ہی زمین خراجی بن جائے گی ۔

اور ایک دوسری روایت یہ ہے کہ جب تک اس زمین پر خراج مقرر نہیں کیا جاتا، وہ خراجی نہیں بنے گی۔ اور خراج اس وقت لیا جائے گا، جب خریدنے کے وقت سے لے کر اتنی مدت گذر جائے، جس میں اس کے لیے کاشت کرنا ممکن ہو، خواہ بالفعل وہ کاشت کرے یا نہ کرے۔

"عیون" میں بھی اسی طرح کا مسئلہ مذکور ہے، کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی کو خراجی زمین فروخت کی، اور ابھی اتنا سال باقی ہے جس میں مشتری اسے کاشت کر سکتا ہے، تو اس زمین کا خراج مشتری پر لازم ہے، اور اگر اتنی مدت باقی نہیں رہی تو پھر اس کا خراج بائع پر لازم ہوگا۔

**مسئلہ:** (ابھی مذکور ہوا کہ اگر عشری زمین ذمی کی ملکیت ہے تو محمد کے نزدیک اس سے عشر ہی لیا جائے گا، لیکن اس عشر کا مصرف کیا ہوگا؟ اس بارے میں محمد سے روایت مختلف ہے۔

"سیر کبیر" میں مذکور ہے کہ اسے صدقہ کی جگہ صرف کیا جائے گا، کیونکہ محمد کے نزدیک جب مقدار واجب میں تغیر نہیں ہوا تو اس کی صفت میں بھی تغیر نہیں ہوگا، اور انہی سے ایک روایت یہ ہے کہ اسے خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس پر مال صدقہ کا اطلاق تو ہو نہیں سکتا۔

کیونکہ یہ کافر سے لیا ہوا مال ہے، لہٰذا اسے خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا۔

**مسئلہ:** اگر کسی مسلم نے کسی ذمی سے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج لازم ہے، اور وہ زمین عشری نہیں بنے گی، اس لیے کہ اصل یہ ہے کہ زمین کی مؤنت (خرچہ) مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتی ہاں! مگر جب کہ کوئی ضرورت اور داعیہ ہو، چنانچہ جب ذمی کسی مسلم سے عشری زمین خریدتا ہے تو وہاں تبدیلی کی ضرورت ہے، کیونکہ کافر وجوب عشر کا اہل نہیں ہے — لیکن مسلم! یہ فی الجملہ وجوب خراج کا اہل ہے، لہٰذا یہاں مالک کے بدلنے سے مؤنت کے بدلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

**مسئلہ:** اگر کسی مسلم نے کسی ذمی کو عشری زمین فروخت کی، پھر کسی دوسرے مسلم نے شفعہ میں وہ زمین لے لی تو اس میں عشر ہی واجب ہوگا، اس لیے کہ معاملہ بیع شفیع (شفعہ کرنے والا) کی طرف منتقل ہو گیا، گویا کہ اس نے یہ زمین شفیع کو ہی فروخت کی ہے، لہٰذا مسلم سے مسلم کی طرف انتقال زمین ہوا، (لہٰذا عشر واجب ہوگا)۔

**مسئلہ:** اسی طرح اگر (ذمی کو زمین فروخت کی، لیکن) بیع فاسد تھی، پھر فساد بیع کی وجہ سے بائع نے اس سے زمین واپس لے لی، تو وہ پھر عشری بن جائے گی، اس لیے کہ بیع فاسد جب فسخ ہوتی ہے تو وہ اصل اور بنیاد سے ہی رفع ہوتی ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے کہ گویا بیع ہوئی ہی نہ تھی تو وہ بیع اپنے (اوپر مرتب ہونے والے) تمام احکام کے ساتھ رفع ہوگی۔

**مسئلہ:** اگر (ذمی) مشتری نے زمین میں کوئی عیب پایا تو "سیر کبیر" کی روایت کے مطابق اسے عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اس لیے محض اس کے خریدنے سے وہ زمین خراجی ہو گئی، پس اس کے قبضہ کی حالت میں زمین میں ایک زائد عیب پیدا ہو گیا، یعنی اس زمین پر خراج کا لاگو ہونا، لہٰذا عیب کی وجہ سے رد کرنا اب ممنوع ہو گیا، ہاں! عیب کے بقدر (بائع پر) رجوع کرے گا (اور عیب کے حساب سے بائع سے زیادہ ادا شدہ قیمت واپس لے لے گا)

اور دوسری روایت کے مطابق جب تک زمین پر خراج مقرر نہیں ہوتا، اسے عیب کی وجہ سے ردّ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ اس لیے کہ ابھی اس میں کوئی عیب پیدا نہیں ہوا۔

پھر اگر اس نے بائع کی رضامندی سے زمین واپس کی تو ابوحنیفہ کے نزدیک وہ دوبارہ عشری نہیں بنے گی بلکہ علی حالہ خراجی رہے گی، اس لیے کہ بائع کی رضامندی سے ردکرنا بمنزلہ بیع جدید ہوتا ہے، اور زمین جب خراجی بن جائے تو پھر مالک کے بدلنے سے عشری نہیں بنتی۔

**مسئلہ:** اگر تغلبی نے عشری زمین خریدی تو ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک اس پر دو عشر لازم ہوں گے۔ اور محمد کے نزدیک اس پر ایک عشر لازم ہے ــــ محمد نے تو اس بارے میں اپنی اصل کے مطابق یہ بات کہی ہے۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ ہر مؤنت جو کسی زمین پر مقرر کی گئی ہو وہ مالک بدلنے سے نہیں بدلتی، اور اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

ابوحنیفہ و ابویوسف فرماتے ہیں کہ اصل تو وہی ہے جو محمدؒ نے ذکر کیا، لیکن جب کوئی مغیّر بدلنے والا) پایا جائے تو پھر تغیر ہو جاتا ہے۔ اور یہاں مغیر پایا گیا، اور یہ حضرۃ عمرؓ کا قضیہ ہے کہ انہوں نے صحابہ کی موجودگی میں بنی تغلب سے اس بات پر مصالحت کی کہ مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے، ان سے اُسکا دوگنا لیا جائے گا۔

پھر اگر تغلبی مسلم ہو گیا، یا اس نے وہ زمین کسی مسلم کے ہاتھ فروخت کر دی تو ابوحنیفہ کے نزدیک دوگنا عشر کا حکم تبدیل نہیں ہوگا ــــ اور ابویوسفؒ کے نزدیک حکم بدل جائے گا، اور ایک عشر رہ جائے گا۔

ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوگنا عشر اس پر اس لیے واجب تھا کہ وہ تغلبی نصرانی ہے کیونکہ دوگنا عشر صرف انہی کے ساتھ مختص ہے۔ اسلام لانے سے جب وہ نصرانی نہ رہا تو دوگنا عشر کا حکم بھی نہیں رہے گا۔

ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوگنا عشر تغلبی پر بطور خراج تھا، اور خراج مالک کے اسلام لانے سے نہیں بدلتا، اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مسلم بھی فی الجملہ وجوب خراج کا اہل ہے۔

اور محمد کی اصل کے مطابق تو اس صورت میں تغیر پیدا ہی نہیں ہوتا، کیونکہ اسلام لانے سے پہلے یا مسلم کو فروخت کرنے سے پہلے ہی اس پر ایک عشر واجب تھا، پس وہی ایک عشر واجب رہے گا، جیسا کہ پہلے تھا ــــ کرخی نے مختصر میں ایسا ہی ذکر کیا ہے کہ محمدؒ کے نزدیک ایک عشر واجب رہے گا۔ اور طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ اگر تغلبی مسلم سے عشری زمین خریدتا ہے تو اس سے سب کے قول کے مطابق (بشمول محمدؒ) دوگنا عشر لیا جائے گا۔

صحیح وہ بات ہے جو کرخیؒ نے ذکر فرمائی، اس لیے کہ یہ محمدؒ کی اصل کے مطابق ہے۔

**مسئلہ** اگر تغلبی عشری زمین خریدتا ہے، پھر اسے کسی ذمی کو فروخت کر دیتا ہے، تو اس پر بھی دوگنا عشر واجب ہے۔ اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ تغلبی پر دوگنا عشر بطور خراج ہے، اور خراج مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا۔

اور حسنؒ کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ اُس ذمی مشتری پر خراج لازم ہوگا - اس لیے کہ دوگنا عشر صرف تغلبی کے ساتھ مختص ہے - واللہ اعلم -

**اہلیت عشر کی شرط ۲**

فرضیت عشر کا علم ہے - اور اصحابؒ ثلاثہ کے قول کے مطابق اس سے مراد سبب علم ہے، (یعنی اگر حصول علم کے اسباب پائے جاتے ہیں - تو عشر فرض ہو جائے گا، خواہ اس نے علم حاصل کیا ہو یا نہیں) اس میں زفرؒ کا اختلاف ہے، اور یہ مسئلہ کتاب الصلوٰۃ میں گذر چکا ہے -

مسئلہ، عقل اور بلوغ اہلیت وجوب عشر کی شرائط نہیں ہیں - چنانچہ بچے اور مجنون کی زمین میں بھی عشر واجب ہوتا ہے - اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان عام ہے، (جو بچے اور مجنون کو بھی شامل ہے -)

ماسقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب او دالية ففية نصف العشر -

بارانی زمین میں عشر ہے، اور جس زمین کو بڑے ڈول یا رہٹ سے سینچا گیا ہو، اس میں نصف عشر (۱/۲) ہے -

نیز اس لیے کہ عشر زمین کی مؤنت (خرچ) ہے، جیسے خراج زمین کی مؤنت ہے - (تو اس کا تعلق مالک سے نہیں بلکہ زمین سے ہے)، اور اسی لیے ہمارے نزدیک ایک زمین میں عشر اور خراج جمع نہیں ہوتے (کیونکہ دو خرچوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے)۔

اور (چونکہ یہ زمین کی مؤنت ہے)، اس لیے امام و سربراہ کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنا ہاتھ بڑھائے اور جبراً لے لے، اور (جبراً لینے سے بھی) زمیندار سے عشر ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ اگر وہ خود ادا کرتا تو ساقط ہو جاتا، مگر اتنی بات ہے کہ اگر خود ادا کرے تو یہ عبادت ہوگی، پس اسے عبادت کا ثواب ملے گا، اور جب امام جبراً لے تو اسے فعل عبادت کا ثواب تو نہیں ملے گا، ہاں صرف اللہ کے راستے میں مال چلے جانے کا ثواب حاصل ہوگا، جیسے نہ چاہنے کے باوجود نازل ہونے والی مصیبتوں کا ثواب ملتا ہے - بخلاف زکوٰۃ کے، کہ امام زکوٰۃ جبراً نہیں لے سکتا، اور اگر جبراً لے لے تو صاحب مال سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی اور اسی لیے اگر صاحب عشر مرگیا اور کھیتی اور غلہ باقی اور قائم ہے تو اس سے عشر وصول کیا جائے گا، بخلاف زکوٰۃ کہ یہ صاحب زکوٰۃ کی موت سے ساقط ہو جاتی ہے -

مسئلہ: اسی طرح زمین کی ملکیت وجوب عشر کے لیے شرط نہیں ہے - وجوب عشر کے لیے صرف پیداوار کی ملکیت شرط ہے - چنانچہ جن اراضی کا کوئی مالک نہ ہو، ان میں بھی عشر واجب ہوتا ہے، یعنی وقف کردہ اراضی میں - اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان عام ہے (جو کہ مملوکہ وغیر مملوکہ اراضی کو شامل ہے -

یاایھاالذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض ۔ (ترجمہ گذر چکا ہے)

اسی طرح یہ فرمان الٰہی بھی عام ہے:

وآتوا حقہ یوم حصادہ ۔ (ترجمہ گذر چکا ہے۔)

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی عام ہے:

"ماسقتہ السماء ففیہ العشر وماسقی بغرب اودالیۃ ففیہ نصف العشر"

نیز عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، زمین میں نہیں۔ لہٰذا زمین کی ملکیت اور عدم ملکیت ایک ہی درجہ میں ہے۔

**مسئلہ:** وجہ سابق کی بنا پر ماذون اور مکاتب کی زمین میں بھی عشر واجب ہے۔

**ٹھیکے پر زمین دے تو عشر کس پر لازم ہے؟** اگر اپنی عشری زمین کرایہ پہ دے تو پیداوار کا عشر ابوحنیفہ کے نزدیک مُؤجِر (اجر، کرایہ پر دینے والا) پر لازم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک مُستَاجِر (کرایہ پہ لینے والا) پر لازم ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ سابق تفصیل سے ظاہر ہے کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، اور پیداوار مستاجر کی ملکیت ہے، لہٰذا عشر بھی اسی پر لازم ہوگا، جیسے مُستَعِیر (بطور عاریہ زمین لینے والا) پر لازم ہوتا ہے۔

ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے پیداوار معنوی طور پر موجر کی ملکیت ہے، اس لیے کہ پیداوار کا بدل یعنی اجرت اس کی ملکیت ہے (اور بدل کی ملکیت گویا مبدل منہ کی ملکیت ہے) لہٰذا یوں ہو گیا، گویا کہ اس نے خود زمین کاشت کی۔

اس استدلال میں اشکال ہے، اس لیے کہ اجرت تو منفعت کے مقابل ہے نہ کہ پیداوار کے، اور صاحبین کے نزدیک عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، اور پیداوار بغیر کسی عوض کے خالص مستاجر کی ملکیت ہے، لہٰذا اس میں (مستاجر پر) عشر واجب ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجارۂ زمین میں پیداوار اگرچہ حقیقۃً عین ہے، لیکن حکماً منفعت ہے، پس اجرت اس کے مقابل ہوگی۔ لہٰذا معنوی طور پہ پیداوار آجر کی ملکیت ہے، لہٰذا اس کا عشر بھی اسی پر لازم ہوگا۔

**مسئلہ:** (اجارہ زمین کی صورت میں) اگر پیداوار تباہ ہوجائے تو اس میں کچھ تفصیل ہے۔ اگر کاٹنے سے پہلے تباہ ہوئی تو موجر پر عشر واجب نہیں، اور مستاجر پر اجرت واجب ہے۔ اس لیے کہ اجرت انتفاع پر قادر ہوجانے سے واجب ہوجاتی ہے، اور انتفاع پر قدرت پائی گئی (لہٰذا اجرت واجب ہے۔)

اور اگر پیداوار کاٹنے کے بعد تباہ ہوئی تو موجر سے پیداوار کا عشر ساقط نہیں ہوگا، اس لیے

ابوحنیفہؒ کے نزدیک عشر موجر کے ذمہ بطور دین واجب ہوتا ہے (عین) پیداوار میں واجب نہیں ہوتا، کہ پیداوار کے تباہ ہونے سے ساقط ہو جائے، لہٰذا پیداوار کے ضائع ہونے سے موجر سے عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اور مستاجر سے اجرت بھی ساقط نہیں ہوگی۔

اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اجارہ کی صورت میں بھی) عشر (عین) پیداوار میں واجب ہوتا ہے، لہٰذا اسی پر واجب ہوگا، جس کی پیداوار ہے اور اگر کاٹنے سے پہلے یا کاٹنے کے بعد پیداوار تباہ ہوئی، تو عشر سمیت تباہ ہوگی (یعنی دونوں صورتوں میں مستاجر پر عشر واجب نہیں ہوگا۔)

## اعارۂ زمین کی صورت میں عشر کس پر لازم ہے؟

اگر کسی مسلم کو اپنی زمین بطور عاریہ دی، پس اس نے وہ زمین کاشت کی، تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عشر مستعیر (عاریہ لینے والا) پر لازم ہے، اور زفر کے نزدیک معیر (عاریہ دینے والا) پر لازم ہے۔ اور عبداللہ بن مبارک کی ابوحنیفہ سے روایت بھی اسی طرح ہے۔ (کہ معیر پر لازم ہے)۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اعارہ کی حقیقت ہے "کسی کو بغیر عوض کے منفعت کا مالک بنانا" پس اعارہ منفعت کا ہبہ ہے، تو یہ کھیتی کے ہبہ کے مشابہ ہے، (اور کھیتی کے ہبہ کی صورت میں عشر واہب پر لازم ہوتا ہے، تو یہاں بھی معیر پر لازم ہوگا۔)

ہماری دلیل یہ ہے کہ اعارہ کی صورت میں منفعت صورۃً و معنیً مستعیر کو ہی حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ معیر کو منفعت کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ملتا۔ لہٰذا عشر مستعیر پر ہی لازم ہوگا۔ اور اگر کسی کافر کو بطور عاریہ زمین دی تو صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی یہی حکم ہے۔ (کہ مستعیر پر عشر واجب ہے) کیونکہ صاحبین کے نزدیک ہر حال میں عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے ــــ اور ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت کے مطابق پیداوار میں عشر واجب ہے، (لہٰذا مستعیر ادا کرے گا) اور دوسری روایت کے مطابق رب المال پر عشر واجب ہے۔ (چنانچہ معیر ادا کرے گا۔)

## مزارعت کی صورت میں عشر کس پر لازم ہے؟

اگر بطور مزارعت زمین دیتا ہے، تو چونکہ صاحبینؒ کے نزدیک مزارعت جائز ہے، اور عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، اور پیداوار میں مالک اور مزارع دونوں شریک ہیں، لہٰذا دونوں پر عشر واجب ہوگا۔

اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد مزارعت سرے سے ہے ہی فاسد، (لہٰذا عشر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا) اور (بالفرض) اگر ابوحنیفہ کے نزدیک مزارعت جائز ہوتی، تو (عشر کے سلسلہ میں) ان کے اصول کے مطابق تمام عشر رب المال (مالک ــــ) پر واجب ہوتا، مگر یہ کہ مالک کے اپنے حصہ تمام عشر عین پیداوار میں واجب ہوتا (کہ پیداوار کے ضائع ہونے سے اتنے حصہ کا عشر ختم ہو جاتا) اور مزارع کے حصہ کا عشر اس کے ذمہ دین ہوتا (کہ پیداوار ضائع ہونے کی صورت میں بھی ادا کرنا پڑتا)۔

**عضب کی صورت میں عشر کس پر لازم ہے؟** اگر کسی غاصب نے عشری زمین غصب کرلی، پھر اسے کاشت کیا، پس اگر کاشت کرنے سے زمین میں کچھ نقصان نہیں ہوا تو پیداوار میں عشر غاصب پر لازم ہے، مالک زمین پر نہیں، اس لیے مالک کو کچھ بھی منفعت حاصل نہ ہوئی (بلکہ خالصتاً تمام منفعت غاصب کو حاصل ہوئی، لہٰذا عشر اسی پر واجب ہوگا) جیسا کہ عاریہ کی صورت میں ہوتا ہے ــــ اور اگر کاشت سے زمین میں کچھ نقصان پیدا ہوگیا تو غاصب پر زمین کے نقصان (کی ضمان) لازم ہے، گویا کہ مالک نے اسے بطور اجارہ زمین دی ہے، (کہ اجارہ کی صورت میں نقصان کی ضمان لازم ہوتی ہے۔) اور پیداوار کا عشر مالک پر لازم ہوگا۔ (کیونکہ نقصان کی ضمان ملنے سے کچھ بدلِ منفعت اسے حاصل ہوگیا تو اجارہ کی طرح عشر بھی اسی پر واجب ہوگا) یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک (بہرصورت عشر) پیداوار میں واجب ہوتا ہے، (اور پیداوار چونکہ غاصب کے پاس ہے، لہٰذا عشر بھی اسی پر لازم ہوگا۔)

**مسئلہ:** (سابقہ تمام صورتیں اور ان کے احکام زمین کے عشری ہونے کی صورت میں تھے) اور اگر زمین خراجی ہو تو سابقہ تمام صورتوں میں اس کا خراج بالاجماع مالک زمین پر لازم ہے۔ ہاں! غصب کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے جبکہ کاشت سے زمین کچھ نقصان نہ ہوا ہو، پس اس صورت میں زمین کا خراج غاصب پر لازم ہے۔ اور اگر کاشت سے زمین میں نقصان ہوا ہے تو پھر بھی خراج مالک پر لازم ہے، گویا کہ مالک نے غاصب کو زمین اجارہ پر دی ہے ــــ اور محمد نے اس صورت کے بارے میں فرمایا کہ "زمین کے نقصان اور خراج کو دیکھو، اگر نقصان کی ضمان خراج سے زیادہ ہے تو خراج مالک پر لازم ہے پس وہ غاصب سے ضمان وصول کرے گا، اور اس سے خراج ادا کرے گا۔ اور اگر نقصان کی ضمان خراج سے کم ہے تو خراج غاصب پر لازم ہوگا، اور اس سے نقصان کی ضمان ساقط ہوجائے گا۔"

**مسئلہ:** کسی عشری زمین میں کھیتی تھی، جو پک چکی تھی، مالک نے وہ زمین کھیتی سمیت فروخت کی یا صرف کھیتی فروخت کی تو اس کھیتی کا عشر بائع پر لازم ہے، مشتری پر نہیں، اس لیے کہ اس لیے کہ پکنے کے ساتھ عشر کے وجوب و تقرر کے بعد فروخت کی۔

اور اگر زمین کھیتی سمیت فروخت کی، اور کھیتی ابھی سبز اور کچی تھی، پس اگر مشتری نے اُسی وقت کاٹ لی تو بھی اس کا عشر بائع پر لازم ہوگا، اس لیے کہ سبز فصل کو کاٹنے سے اس میں وجوب عشر ثابت ہوگیا ــــ اور اگر کھیتی کو چھوڑے رکھا، حتیٰ کہ وہ پک گئی تو ابوحنیفہ و محمد کے قول کے مطابق اس کا عشر مشتری پر لازم ہے، اس لیے اب وجوب تنوں اور نالوں سے دانوں کی طرف منتقل ہوگیا ہے اور یہ چونکہ مشتری کی ملکیت میں ہوا، اس لیے اُسی پر عشر واجب ہے۔

اور اس بارے میں ابویوسف کی روایت یہ ہے کہ سبز اور کچی فصل کے بقدر عشر بائع پر لازم ہے اور اس کے بعد زیادہ کا عشر مشتری پر لازم ہے۔

پھلوں کا حکم بھی اسی تفصیل کے مطابق ہے۔
**مسئلہ:** وجوب عشر کے لیے عدم دین شرط نہیں ہے، اس لیے کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق دین وجوب عشر سے مانع نہیں ہوتا، بخلاف زکوٰۃ، (کہ وہاں دین کی صورت میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی) اور ان دونوں میں وجہ فرق گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

---

## فصل

# شرائطِ محلیّتِ عشر

محلّیت عشر کی شرائط کئی ہیں۔
۱- زمین عشری ہو پس اگر زمین خراجی ہے تو اس میں خراج واجب ہوگا، اور اس کی پیداوار میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ ہمارے نزدیک ایک زمین میں خراج کے ساتھ عشر دونوں جمع نہیں ہوتے اور شافعی کے نزدیک جمع ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک خراجی زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا حتی کہ انہوں نے فرمایا کہ سرزمین سواد (عراق) کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے۔
شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں ذاتاً، محلاً اور سبباً مختلف حق ہیں۔ لہٰذا (ایک محل میں) یہ ایک دوسرے کے لیے دافع نہیں ہوں گے ــــ ان کے ذاتاً مختلف ہونے میں تو کوئی شک نہیں، اور محلاً یوں مختلف ہیں کہ خراج ذمہ میں واجب ہوتا ہے، اور عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اور سبباً یوں اختلاف ہے کہ خراج کے وجوب کا سبب پیداواری زمین ہے اور عشر کے وجوب کا سبب پیداوار ہے، چنانچہ پیداوار کے بغیر عشر واجب نہیں ہوتا۔ اور خراج پیداوار کے بغیر بھی واجب ہوتا ہے۔
جب ثابت ہوگیا کہ یہ دونوں ذاتاً، محلاً اور سبباً مختلف ہیں تو ان میں سے ایک کا وجوب دوسرے کے وجوب کے لیے رکاوٹ نہیں بنے گا۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ ابن مسعود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا۔
لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم۔
کسی مسلم کی زمین میں بیک وقت عشر اور خراج جمع نہیں ہو سکتے۔
نیز آج تک کسی امام عادل اور ظالم والی نے سرزمین سواد سے عشر نہیں لیا، لہٰذا اس سرزمین میں وجوب عشر کا کہنا اجماع کے مخالف ہے، لہٰذا باطل ہے۔
نیز اس لیے کہ (درحقیقت) عشر و خراج کے وجوب کا سبب ایک ہی ہے۔ یعنی پیداواری (زمین) لہٰذا یہ دونوں ایک زمین میں جمع نہیں ہو سکتے، جیسے ایک مال میں دو زکاتیں جمع نہیں ہو سکتیں یعنی زکوٰۃ سائمہ اور زکوٰۃ تجارت۔

اور اس بات پر دلیل کہ ان کے وجوب کا سبب پیداواری زمین ہے، یہ ہے کہ ان دونوں کی اضافت ارض (زمین) کی طرف ہوتی ہے، کہا جاتا ہے، خراج الارض (زمین کا خراج) عشر الارض (زمین کا عشر)۔ اور اضافت سببیت کی دلیل ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ ان دونوں کے وجوب کا سبب پیداواری زمین ہے۔ مگر اتنی سی بات ہے کہ اگر پیداواری زمین کو کاشت نہ کیا اور بیکار چھوڑے رکھا تو بھی اس میں خراج واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اس میں نماء اور افزائش کا نہ پایا جانا اس کی اپنی کوتاہی کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا حکماً و تقدیراً یہ نماء اور موجود سمجھی جائے گی۔ چنانچہ اگر پیداوار ضائع ہونے میں اس کی کوتاہی کا دخل نہ ہو مثلاً پیداوار تباہ ہو گئی، تو خراج واجب نہیں ہوگا۔

اور عشر حقیقی پیداوار کے بغیر اس لیے واجب نہیں ہوتا کہ اس کا تعین ہی پیداوار کے ذریعے ہوتا ہے (یعنی پیداوار کا دسواں حصہ واجب ہے)، تو جب پیداوار ہی نہیں تو اس کا عشر واجب ہونا واجب ممکن نہیں۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کسی شخص نے تجارت کے لیے عشری زمین خریدی یا تجارت کے لیے خراجی زمین خریدی تو اس میں عشر یا خراج ہی واجب ہوگا، اور دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ زکوٰۃ تجارت واجب نہیں ہوگی۔ اصحاب سے یہی روایت مشہورہ ہے اور امام محمد سے یہ بھی روایت ہے کہ اس صورت میں عشر اور زکاۃ یا خراج اور زکوٰۃ واجب ہوں گے اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کا تعلق زمین سے ہے اور عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اور پیداوار اور زمین مختلف مال ہیں، لہٰذا ایک مال میں دو حقوں کا جمع ہونا لازم نہیں آتا۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سب میں وجوب کا سبب ایک ہی ہے، یعنی زمین، تو جہ کیجیے! کہ سب کی اضافت زمین کی طرف ہوتی ہے، کہا جاتا ہے "عشر الارض"، "خراج الارض" اور "زکاۃ الارض" اور ان میں سے ہر ایک حق اللہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے وہ حقوق جو اموال نامیہ سے متعلق ہیں، ان میں سے دو حق (بیک وقت) ایک مال کے سبب واجب نہیں ہوتے۔ جیسے تجارتی سوائم کی زکوٰۃ، (کہ اس میں تجارت کے لحاظ سے زکوٰۃ واجب ہے، لہٰذا سوائم کی زکوٰۃ اس میں واجب نہ ہوگی۔)

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ عشر و زکوٰۃ کے اجتماع اور خراج و زکوۃ کے اجتماع کی کوئی صورت نہیں تو عشر کا یا خراج کا واجب کرنا اولیٰ ہے، اس لیے کہ ان دونوں کا وجوب زیادہ عام ہے، دیکھئے! عشر خراج بچپن اور جنون کے عذر سے ساقط نہیں ہوتے، جبکہ زکوٰۃ ان اعذار سے ساقط ہو جاتی ہے، لہٰذا مذکورہ صورت میں عشر و خراج کا واجب کرنا ہی اولیٰ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی کہ زمین کا عشری ہونا وجوب عشر کی شرط ہے، تو اب عشری زمین کا بیان ضروری ہو گیا۔

## عشری زمین کا بیان

حاصل کلام یہ ہے کہ اراضی کی دو قسمیں ہیں۔
(۱) عشری۔ (۲) خراجی

عشری زمین کی تفصیل یہ ہے کہ

۱- سرزمین عرب سب کی سب عشری ہے۔ محمدؒ نے فرمایا کہ زمین عرب مقام عذیب سے مکہ تک، (اور عدن ابین سے مقام مہرہ یمن میں اقصائے حجر تک ہے۔ اور کرخی کہتے ہیں کہ سرزمین عرب حجاز تہامہ، یمن، مکہ، طائف اور بیابان پر مشتمل ہے۔
اور یہ عشری زمین اس لیے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد خلفاء راشدین نے سرزمین عرب سے خراج وصول نہیں کیا، پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ عشری زمین ہے اس لیے کہ زمین میں عشر یا خراج میں سے کوئی ایک مؤنت (خرچہ) ضرور پائی جاتی ہے نیز اس لیے کہ خراج مال فئی کے مشابہ ہے، لہٰذا سرزمین عرب پر ثابت نہیں ہوگا جیسا کہ اہل عرب پر ثابت نہیں۔ واللہ اعلم۔

۲- وہ سرزمین جس کے بسنے والے خوشی سے اسلام لائے ہوں، وہ بھی عشری زمین ہے۔

۳- وہ زمین جو بزور شمشیر فتح ہوئی اور پھر مسلمان مجاہدین میں بانٹ دی گئی، وہ بھی عشری ہے۔ اس لیے کہ اراضی عشر یا خراج کی مؤنت سے خالی نہیں ہو سکتیں۔ اور مسلم کی زمین میں ابتداءً عشر واجب کرنا ہی اولیٰ ہے، کیونکہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے اور خراج میں ذلت کا معنی پایا جاتا ہے۔

۴- مسلم اگر اپنے دار کو باغ بنالے تو وہ بھی عشری ہوگا، بشرطیکہ عشری پانی سے سیراب کیا گیا ہو، پس اگر وہ باغ [illegible] سے سینچا گیا تو وہ خراجی ہوگا۔

**مسئلہ:** وہ بے آباد زمین، جسے مسلم نے امام کے اذن سے آباد کیا ہو، (اس کے حکم میں تفصیل ہے) ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ عشری زمین کے احاطہ میں ہے تو عشری ہوگی، اور اگر خراجی زمین کے احاطہ میں ہے تو خراجی ہوگی —— محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اسے بارش کے پانی سے یا اس کنویں کے پانی سے، جسے خود کھودا ہو، یا دجلہ و فرات کی مانند بڑی نہروں اور دریاؤں کے پانی سے، جو کسی کی ملکیت نہیں ہیں، سیراب اور آباد کیا ہے تو وہ عشری زمین ہے —— اور اگر اسے آباد کرنے کے لیے نہر شاہ اور نہر یزدگرد جیسی عجمیوں کی نہروں سے کوئی نہر نکال کر لایا تو وہ خراجی زمین ہوگی۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسی مسلم کی زمین پر ابتداءً خراج عائد نہیں کیا جاتا کیونکہ اس میں فئی کی طرح ذلت کا معنی پایا جاتا ہے، ہاں مگر اس صورت میں کہ خود خراج اپنے اوپر لازم کرلے —— پس جب اس نے کوئی چشمہ نکالا، یا کنواں کھودا یا دریاؤں کے پانی سے زمین کو آباد کیا تو اس نے خراج لازم ہونے کے اسباب اختیار نہیں کیے، لہٰذا اس پر خراج عائد نہیں ہوگا۔ اور جب اس نے (اعاجم کی) مملوکہ نہروں کے پانی سے زمین آباد کی تو اس نے خراج لازم ہونے کا سبب اختیار کیا

کیونکہ یہ نہریں فی ء کے حکم میں داخل ہیں، پس یوں ہوگیا، گویا کہ اس نے خراجی زمین خریدی۔
ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کسی شی کا احاطہ اسی شی کے حکم میں داخل ہے، کیونکہ وہ اس کا تابع ہے جیسے گھر کی چار دیواری گھر کے حکم میں داخل ہے، چنانچہ اس سے انتفاع جائز ہے۔
اسی لیے جو غیر آباد زمین کسی قریہ کے احاطہ (سرکل) میں ہو اسے آباد کرنا جائز نہیں، کیونکہ وہ قریہ کے تابع ہے، لہٰذا اہل قریہ کا حق ہے۔
ابو یوسف کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ بصرہ خراجی ہے، کیونکہ وہ خراجی زمین کے احاطہ میں ہے، اگرچہ اسے مسلمانوں نے آباد کیا ہے۔ مگر ابو یوسف نے اجماع صحابہ کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا، کیونکہ صحابہ کرام نے بصرہ پر عشر عائد کیا تھا۔
خراجی زمینوں کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ :- ۱- وہ زمینیں جو بزور شمشیر فتح ہوئیں پھر سربراہ نے ان پر احسان کیا ہے کہ وہ اراضی ان کے مالکوں کے قبضہ میں چھوڑ دیں۔
تو امام ان کے افراد و جماعت پر جزیہ مقرر کرے گا، جب کہ وہ اسلام نہ لائیں، اور ان کی اراضی پر خراج مقرر کرے گا، خواہ وہ اسلام لائیں یا نہ لائیں۔
اور سواد کی تمام زمین خراجی ہے۔ اور سواد کی حدود عذیب سے عقبہ حلوان تک اور علث سے عبادان تک ہیں۔ کیونکہ عمر رضی اللہ عنہ نے جب یہ علاقے فتح کیے تو صحابہ کرام کی موجودگی میں ان پر خراج مقرر کیا، پھر حذیفہ بن الیمان اور عثمان بن حنیف کو ان اراضی پر عامل بنا کر بھیجا، انہوں نے ان اراضی کی پیمائش کی اور ان پر خراج عائد کیا۔ نیز اس لیے کہ صورت مذکورہ میں کافر پر ابتداً کوئی مؤنت عائد کرنے کی حاجت ہے، اور کافر پر ابتداً خراج عائد کرنا جس میں ذلت کا معنی پایا جاتا ہے، بہتر ہے بہ نسبت عشر کے کہ اس میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے، اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔
اور قیاس یہ تھا کہ مکہ معظمہ بھی خراجی ہو، کیونکہ یہ بھی بزور شمشیر فتح ہوا، اور اہل مکہ کے پاس چھوڑ دیا گیا اور تقسیم نہیں کیا گیا، لیکن ہم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا، کیونکہ آپؐ نے مکہ پر خراج مقرر نہیں کیا، لہٰذا تعظیم حرم کی وجہ سے مکہ اس حکم سے مخصوص ہے (یعنی عشری ہے)۔
اسی طرح اگر امام نے (کسی علاقہ کے) کفار پر احسان کیا اور ان کے سروں اور اراضی کے عوض دراہم، دنانیر یا اس جیسی کسی شئ کی مقررکردہ مقدار پر ان سے مصالحت کرلی تو وہ اراضی بھی خراجی ہیں۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی نجران کے نصاریٰ سے ان کے سروں کے جزیہ اور ان کی اراضی کے خراج کے عوض دو ہزار جوڑوں (سوٹوں) پر مصالحت فرمائی۔ اور ایک روایت میں ہے کہ "دو ہزار دو سو جوڑوں کے عوض صلح فرمائی، جو ان سے ایک سال میں دو مرتبہ میں لیے جائیں گے، آدھے رجب میں اور آدھے محرم میں۔"
اسی طرح اگر سربراہ اہل ذمہ کی کسی جماعت اور گروہ کو جلاوطن کر دے اور ان کی جگہ دوسرے

ذمیوں کو لا بٹھائے (تو وہ زمین خراجی ہی رہے گی) کیونکہ یہ لوگ پہلوں کے قائم مقام ہیں۔
۲۔ بنو تغلب کے نصاریٰ کی زمین بھی خراجی ہے، اس لیے کہ عمرؓ نے ان سے دوگنا عشر لینے پر مصالحت کی تھی، اور یہ درحقیقت خراج ہے، چنانچہ مالک کے بدلنے سے خراجی زمین کی طرح اس کا حکم بھی نہیں بدلتا۔
۳۔ وہ بے آباد زمین جسے کسی مسلم نے آباد کیا، اور اسے خراجی پانی سے سیراب کیا جاتا بھی خراجی ہے — اور خراجی پانی ان چھوٹی نہروں کا پانی ہے، جنہیں اعاجم نے کھودا ہو جیسے نہر شاہ اور نہر یزدگرد وغیرہ، جو کہ قبضہ کے تحت داخل ہو جاتی ہیں، اسی طرح ان چشموں اور نالوں کا پانی جو بیت المال کے مال سے نکالے گئے ہیں، خراجی ہے۔
اور عشری پانی بارش، کنووں، چشموں اور دریاؤں کا پانی ہے جو کسی کی ملکیت میں داخل نہیں ہیں، جیسے دریائے سیحوں، جیحوں، دجلہ و فرات وغیرہ۔ کیونکہ ان پر قبضہ ثابت کرنا اور انہیں ملکیت میں داخل کرنا ممکن نہیں — اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ ان دریاؤں کا پانی بھی خراجی ہے، کیونکہ ان پر قبضہ ثابت کرنا اور انہیں حمایت و حفاظت میں داخل کرنا فی الجملہ ممکن ہے، بایں طور کہ کشتیوں کو ایک دوسرے کے ساتھ باندھا جائے، حتیٰ کہ وہ پل کے مشابہ ہو جائیں۔
۴۔ وہ بے آباد زمین جو کسی ذمی نے آباد کی، اور غنیمت کی زمین، جو امام نے ذمی کو دے دی جو کہ مسلمین کیساتھ ملکہ قتال کیا کرتا تھا، اور ذمی کا دار جو اس نے بستان یا گنجان باغ بنا لیا تو یہ بھی خراجی ہوگا، کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ کافر کی زمین پر ابتداً خراج مقرر کرنا ہی اولیٰ ہے۔

**محلیت عشر کی شرط ۲** پیداوار کا موجود ہونا۔ چنانچہ اگر کسی زمین میں کوئی پیداوار نہیں ہوئی تو عشر واجب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ واجب پیداوار کا ایک جزء ہوتا ہے۔ اور بغیر پیداوار کے اس کا ایک جزء واجب کرنا محال ہے۔

**شرط ۳** پیداوار ایسی ہو، جس کی کاشت سے زمین کا نماء مقصود ہو، اور عادۃً اس کا غلہ حاصل کیا جاتا ہو۔ پس ایندھن کی لکڑیوں، گھاس پھونس اور نرکل (نے، جس سے قلم بناتے ہیں۔ اور چھتوں میں ڈالتے ہیں) میں عشر واجب نہیں، اس لیے کہ ان اشیاء سے زمین کا نماء نہیں ہوتا۔ اور عادۃً ان کا غلہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان سے زمین کی قوت روئیدگی میں اضافہ نہیں ہوتا۔ بلکہ زمین خراب ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہ زمین کی ثمار نہ ہوتیں — لیکن اگر مالک نے زمین میں خود ایندھن کی کھیتی کاشت کی، یا بید کے درخت لگائے جو ہر تین یا چار سال میں کاٹے جاتے ہیں تو ان میں عشر واجب ہوگا، کیونکہ یہ وافر اور مکمل غلہ ہے اور گنے اور قصب الذریرہ میں عشر واجب ہے۔ اس لیے کہ اس سے زمین کی نماء مطلوب ہوتی ہے۔ لہٰذا شرط وجوب عشر پائی گئی، پس عشر واجب ہوگا۔
مسئلہ: پیداوار کا ایسا ہونا کہ اس کا پھل باقی رہنے والا ہو (یعنی سال بھر خراب نہ ہونا ہو) یہ

وجوب عشر کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ پیداوار کا پھل خواہ باقی رہنے والا ہو یا (جلد) خراب ہونے والا ہو مثلاً ترکاریاں، تازہ کھجوریں، ککڑی، کھیرا، پیاز، لہسن وغیرہ ان سب میں ابوحنیفہ کے قول کے مطابق عشر واجب ہے ـــــ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک عشر صرف دالوں اور ان چیزوں میں واجب ہے، جن کا پھل باقی رہتا ہے۔

صاحبین کی حجت پر روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس فی الخضراوات صدقۃ۔

"سبزیوں میں صدقہ واجب نہیں"

یہ حدیث اس بارے میں نص ہے۔

ابوحنیفہ کی دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

یا ایھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔

اس فرمان کا سب سے زیادہ مصداق سبزیاں ہیں، کیونکہ یہ حقیقۃً زمین سے نکالی ہوئی ہیں باقی دانے! تو وہ حقیقۃً زمین سے نہیں نکلتے بلکہ زمین سے جو پیدا ہوتا ہے، اس سے نکلتے ہیں۔ اس پر اعتراض نہ کیا جائے کہ: "مما اخرجنا لکم من الارض" سے مراد ہے: من الاصل الذی اخرجنا لکم" (یعنی اس اصل سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے نکالی)۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

قد انزلنا علیکم لباساً یواری سوآتکم:

"ہم نے تمہارے اوپر لباس اتارا جو تمہاری شرمگاہوں کو چھپاتا ہے"

مراد ہے کہ لباس کی اصل یعنی پانی اتارا، عین لباس مراد نہیں، کیونکہ یہ آسمان سے نہیں اترتا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

خلقکم من تراب۔

"تمہیں مٹی سے پیدا کیا۔"

یعنی تمہاری اصل آدم علیہ السلام کو مٹی سے پیدا کیا ـــــ تو اسی طرح مذکورہ بالا آیت کا مفہوم ہے۔

کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ ہمارا قول حقیقت (اصطلاحی) ہے، اور اصل حقیقت کا اعتبار ہے، اور کسی دلیل کے بغیر اس سے عدول وانحراف جائز نہیں ہوتا، اور پیش کردہ نظائر میں دلیل عدول موجود ہے۔ (للہذا وہاں مجازی معنی مراد ہوگا) اور اس کے علاوہ میں حقیقی معنی مراد لینا ضروری ہے نیز ابوحنیفہ کے قول کے مطابق آیت میں اضافت حقیقی رہتی ہے۔ کیونکہ زمین سے نکالنا اور اگانا صرف اللہ تعالیٰ کا ہی کام ہے، اس میں بندے کا کوئی دخل نہیں دیکھتے حق تعالیٰ فرماتے ہیں،

أفرأيتم ماتحرثون ؟
أأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون ؟
لیکن نکالنے اور اگانے کے بعد تو بندے کا بھی کچھ دخل ہو جاتا ہے کہ وہ پانی لگاتا ہے، حفاظت کرتا ہے وغیرہ لہٰذا اس آیت کو حقیقی اضافت پر عمل کرتے ہوئے نبات پر محمول کرنا، دانوں پر حمل کرنے کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔

ابو حنیفہ کی دوسری دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔
وآتوا حقه يوم حصاده:
اور ان کو کاٹنے کے دن ان کا حق ادا کرو۔
اس آیت میں حق کا سب سے زیادہ مناسب مصداق سبزیاں ہیں، کیونکہ کاٹنے کے دن سبزیوں کا ہی حق ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور دانوں کے حق میں ادائیگی تو صاف کرنے تک مؤخر ہوتی ہے۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:
ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب اودالية ففيه نصف العشر۔
اس میں عموم ہے۔ کہ دانوں اور سبزیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔
نیز اس لیے کہ وجوب عشر کا سبب پیداواری زمین مع پیداوار ہے، اور سبزی کی پیداوار انتہا درجہ کی ہوتی ہے، کیونکہ اس کا نشو و نما بہت زیادہ ہوتا ہے۔

باقی صاحبین نے جو حدیث پیش کی ہے وہ غریب ہے، پس اس جیسی حدیث کے ساتھ کتاب اور خبر مشہور کی تخصیص جائز نہیں ـــ یا یہ حدیث زکوٰۃ پر محمول ہے ـــ یا لیس فی الخضروات صدقة کا مطلب ہے "لیس فیها صدقة توخذ"، یعنی سبزیوں سے امام صدقہ وصول نہیں کرے گا بلکہ سبزیوں کے مالک خود ان کا صدقہ ادا کریں گے۔ تو اس حدیث میں امام کے لینے کی نفی ہے، اور سبزیوں کے بارے میں ہم بھی اس کے قائل ہیں (کہ سبزیوں کا عشر امام نہیں لے گا بلکہ مالک خود ادا کریں گے) واللہ اعلم۔

**مسئلہ:** اسی طرح وجوب عشر کے لیے کسی نصاب کی شرط نہیں، اور پیداوار قلیل ہو یا کثیر سب میں عشر واجب ہے، یہ ابو حنیفہ کا مسلک ہے ـــ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جب پیداوار کیلی ہو، مثلاً گندم، جو، مکئی، چاول وغیرہ غلے، تو پانچ وسق سے کم میں عشر واجب نہیں ہوتا ـــ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے اندازے سے ایک وَسَق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے، اور ایک رطل نصف من کا ہوتا ہے۔ تو آٹھ رطل چار من ہو گئے، تو پانچ وسق بارہ سو (۱۲۰۰) من ہو گئے۔ [1]

اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک صاع پانچ رطل اور ثلث رطل ۵ ⅓ کا ہوتا ہے۔

صاحبینؒ کی اس مسئلہ میں حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:
لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة ۔
پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے ۔
اور ابو حنیفہ حق تعالیٰ کے درج ذیل فرامین کے عموم سے استدلال کرتے ہیں کہ ان میں کوئی نصاب مقرر نہیں کیا گیا، لہٰذا قلیل وکثیر پیداوار اس عموم میں داخل ہے ۔ فرمایا:
" یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض ۔"
اور فرمایا:
"وآتوا حقه یوم حصاده۔"
اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی عام ہے ، اور اس میں قلیل وکثیر کا کوئی فرق نہیں:
" ما سقته السماء ففیه العشر وما سقی بغرب او دالیة ففیه نصف العشر۔"
نیز اس لیے کہ سبب وجوب یعنی پیداواری زمین مع پیداوار قلیل وکثیر پیداوار میں موجب فرق نہیں ہے، (لہٰذا پیداوار قلیل ہو، تب بھی سبب وجوب پایا جائے گا) ۔ رہی صاحبین کی پیش کردہ حدیث! تو اس سے استدلال کا جواب دو وجہوں سے ہے ۔
۱۔ یہ خبر واحد ہے، لہٰذا کتاب اور خبر مشہور کے معارضہ میں مقبول نہیں ۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ نے جو آیت تلاوت کی اور جس سنت کے آپ وارث ہوئے یہ مقدار نصاب سے تعرض کے بغیر صرف وجوب کا تقاضا کرتی ہیں اور جو ہم نے روایت کی، وہ مقدار نصاب کا تقاضا کرتی ہے، لہٰذا تو روایت نصاب عشر کی مقدار کا بیان ہوگا، اور خبر واحد بیان بن سکتی ہے، جیسے مجمل اور متشابہ کا بیان خبر واحد سے جائز ہے ۔
اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو بیان پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ جن دلائل سے ہم

---

لہ نوٹ: ہمارے ہاں معروف حساب سے ان کا وزن حسب ذیل ہے ۔

ایک رطل ——— ۳۴ تولہ ڈیڑھ ماشہ ۔
ایک من ——— ۶۸ تولہ ۳ ماشہ ۔
ایک صاع ——— بحساب درہم ——— ۲۷۰ تولہ ۔
بحساب مثقال ——— ۲۷۳ تولہ ۔
ایک وسق ——— بحساب درہم ——— ۵ من اڑھائی سیر ۔
بحساب مثقال ——— ۵ من پونے ۵ سیر ۔
(دیکھئے رسالہ "اوزان شرعیہ")

نے تمسک کیا ہے، وہ عام ہیں، جو ان چیزوں کو بھی شامل ہیں جو وسق کے تحت داخل ہوتی ہیں اور ان کو بھی جو وسق کے تحت داخل نہیں ہوتیں، اور آپ نے مقدار کے بارے میں جو خبر کی ہے، وہ صرف ان چیزوں کے ساتھ خاص ہے، جو وسق کے تحت داخل ہوتی ہیں۔ لہٰذا یہ روایت نصاب عشر کی مقدار کا بیان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، کیونکہ بیان کی شان یہ ہے کہ وہ ان تمام چیزوں کو بیان کرے، جن کا مُبیّن (جس کا بیان ہو) تقاضا کرتا ہے ــــ اور یہ روایت اس شان کی نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لہٰذا یہ روایت مقام بیان میں وارد نہیں ہوتی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مذکورہ حدیث میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے، کیونکہ مطلقاً صدقہ کا اسم زکوٰۃ معروفہ کی طرف راجع ہوتا ہے ــ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ پانچ وسق سے کم تجارتی گندم یا کھجور میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے جب تک اس کی قیمت دو سو درہم کو نہ پہنچ جائے۔

یا کم از کم یہ کہ حدیث میں صدقہ کا اسم زکوٰۃ کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا زکوٰۃ پر محمول ہوگا۔ تاکہ بقدر امکان تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔

**ثمرات اختلاف** اب ہم گذشتہ دو اختلافی مباحث (ترکاریوں میں عشر اور نصاب عشر) میں ابو یوسف و محمد کے مذہب کی فروع اور خود صاحبین کے مابین اختلافی اور اتفاقی مسائل کا ذکر کرتے ہیں۔

**مسئلہ:** صاحبین کے نزدیک انگوروں میں عشر واجب ہے، اس لیے کہ خشک کرکے وہ انگور یعنی کشمش سال بھر باقی رہ سکتی ہے، لہٰذا (تازہ) انگوروں کا خشک ہونے کے لحاظ سے اندازہ لگایا جائے گا۔ پس اگر اندازہ ہے کہ ان انگوروں سے پانچ وسق کشمش حاصل ہو جائے گی تو ان انگوروں میں عشر (۱/۱۰) یا نصف عشر (۱/۲۰) واجب ہوگا، وگرنہ انگوروں میں کچھ واجب نہیں۔

اور محمد سے روایت ہے کہ اگر انگور بالکل نرم اور پتلے چھلکے کے ہیں کہ ان سے صرف رس حاصل کیا جا سکتا ہے اور انہیں خشک کرکے کشمش نہیں بنائی جا سکتی، تو ان انگوروں میں کچھ واجب نہیں، اگرچہ کثیر مقدار میں ہوں۔ کیونکہ انگوروں میں تو عشر واجب ہی خشک انگوروں کی مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** ابو یوسف کا تمام پھلوں کے بارے میں یہی قول ہے، کہ اگر وہ خشک کرکے سال بھر رکھے جا سکتے ہیں تو خشک ہونے کی حالت کے لحاظ سے ان کا اندازہ لگایا جائے گا۔ پس اگر وہ قدر نصاب کو پہنچتے ہوں تو ان میں عشر (یا نصف عشر) واجب ہوگا، وگرنہ نہیں، جیسے انجیر، آلو بخارا، امرود، آڑو اور ان جیسے دوسرے پھل، کیونکہ ان کو خشک کرکے سال بھر رکھا جا سکتا ہے۔ لہٰذا یہ کشمش کی طرح ہیں۔

اور محمد کا قول ہے کہ انجیر، آلو بخارا، امرود، آڑو، سیب، خوبانی، بیر، توت، کیلا اور خرنوب (ایک درخت ہے، جس کے دانے باقلاء کے مشابہ ہوتے ہیں) میں عشر واجب نہیں کیونکہ اگرچہ ان میں سے بعض کو خشک کرکے اور بعض کو چیر کر خشک کرکے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے،

لیکن ان پھلوں سے اس طریقہ سے فائدہ اٹھانا اکثر نہیں ہوتا، اور عادتاً ایسا نہیں کیا جاتا۔
**مسئلہ:** اخروٹ، بادام اور پستہ میں عشر واجب ہے، کیونکہ سال بھر باقی رہتے ہیں، اور زیادہ تر انتفاع ان کے خشک کردہ میوؤں سے ہوتا ہے پس یہ کشمکش کے مشابہ ہیں۔
**مسئلہ:** محمد سے روایت ہے کہ پیاز میں عشر واجب ہے، کیونکہ یہ سال بھر باقی رہتا ہے اور کیلی ہے، (یعنی لین دین میں اسے ماپا جاتا ہے۔)
**مسئلہ:** مَوْرِد (آدھیرہ) گلاب اور نیل کے پتوں (یعنی وسمہ) میں عشر واجب نہیں، کیونکہ یہ خوشبودار پودے ہیں، اور ان سے انتفاع عام نہیں ہوتا ہے۔
**مسئلہ:** مہندی کے بارے ابو یوسف کا قول ہے کہ اس میں عشر واجب ہے، اور محمدؒ کا قول ہے کہ اس میں عشر واجب نہیں، کیونکہ یہ ایک خوشبودار پودا ہے، لہٰذا آدھیرہ اور گلاب کے مشابہ ہے — ابو یوسفؒ وجوب عشر کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک تو یہ کیلی ہے، اور دوسرے اس سے انتفاع عام ہوتا ہے۔ بخلاف آدھیرہ کے۔
**مسئلہ:** کُسم اور السی کے پودے میں عشر واجب ہے، جبکہ ان کا دانہ پانچ وسق کے بقدر ہو، کیونکہ ان کی زراعت سے مقصود دانہ ہوتا ہے، اور دانہ وسق کے تحت داخل ہوتا ہے، پس اس میں وسقوں کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ جب دانہ بقدر نصاب ہو جائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ اور کسم اور السی کے پودے میں بھی بطریق تبعیت عشر واجب ہوتا ہے۔
**مسئلہ:** قِنَّب (سن کی قسم کا ایک درخت، جس کی چھال سے رسیاں، ڈوریاں بنائی جاتی ہیں) کے بیج میں صاحبین کے نزدیک عشر واجب ہے، جبکہ وہ پانچ وسق کے بقدر ہوں۔ کیونکہ یہ باقی رہتے ہیں، اور زراعت سے یہ مقصود ہوتے ہیں، اور ان سے انتفاع عام ہوتا ہے اور قنب میں کچھ واجب نہیں، کیونکہ یہ درخت کی چھال ہے، پس یہ بھی باقی درختوں کی چھال کے مشابہ ہے کہ ان کی چھال کی طرح اس میں بھی عشر واجب نہیں۔
**مسئلہ:** صاحبینؒ نے فرمایا چیڑ کے درخت کے دانوں میں عشر واجب ہے، جبکہ وہ پانچ وسق ہوں، کیونکہ ان کا ذخیرہ ہو سکتا ہے۔ اور چیڑ کی لکڑی میں کچھ واجب نہیں، جیساکہ دوسرے درختوں کی لکڑیوں میں کچھ واجب نہیں ہوتا —
**مسئلہ:** کَرَوِیَا (سونف سے ملتا جلتا ایک تخم ہے) دھنیا، زیرہ اور رائی میں عشر واجب ہے۔ وجہ اس کی بیان ہو چکی۔
**مسئلہ:** پہاڑی پودینہ، کلونجی، میتھی میں عشر واجب نہیں ہوتا، کیونکہ ان کا تعلق ادویہ سے ہے، لہٰذا ان سے انتفاع عام نہیں ہوتا۔
**مسئلہ:** نے شکر (گنا) سے اگر شکر بنائی جاتی ہو تو اس میں عشر واجب ہے۔ بشرطیکہ اس سے حاصل شدہ شکر پانچ فَرَق ہو (فَرَق، ایک پیمانہ، جو ۱۶ سولہ رطل کا ہوتا ہے)
محمدؒ نے ایسا ہی فرمایا، کیونکہ یہ باقی رہتی ہے، اور اس سے انتفاع عام ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** بَلُّوط (ایک درخت کے پھل کا نام ہے) میں کچھ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی منفعت عام نہیں۔

**مسئلہ:** تخمِ خربوزہ، تخمِ ککڑی، تخمِ کھیرا، تخمِ کھجور میں اور ہر اُس تخم میں جو صرف زراعت کے قابل ہے عشر واجب نہیں ہوتا، اس میں صاحبینؒ کا کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ زراعت سے بذاتہٖ یہ تخم مقصود نہیں ہوتے، بلکہ مقصود وہ چیز ہوتی ہے جو ان سے پیدا ہوتی ہے (یعنی خربوزہ وغیرہ) اور صاحبین کے نزدیک اس میں عشر واجب نہیں (لہٰذا اس کے تخم میں بھی واجب نہ ہوگا)

**مسئلہ:** صاحبینؒ کی اصل پر ایک مسئلہ یہ متفرع ہوتا ہے کہ جب زمین سے مختلف اجناس پیدا ہوئیں، مثلاً گندم، جَو، مسور کی دال، اور ان میں سے ہر صنف بقدر نصاب یعنی پانچ وسق نہیں ہے تو کیا ہر صنف کے لیے علیحدہ حکم ہوگا یا پانچ وسق کے نصاب کی تکمیل کے لیے ان کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا؟

محمدؒ کی ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ مختلف اجناس کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ہر جنس کا انفرادی طور پر اعتبار ہوگا۔

اور جب ایک جنس کی دو نوعیں اور قسمیں کسی زمین میں پیدا ہوں تو اس بارے میں محمدؒ نے ابویوسفؒ سے کوئی روایت بیان نہیں کی —— البتہ حسن بن زیاد اور ابن ابی مالکؒ نے ابویوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر دو قسمیں ایسی ہیں کہ ایک کو دوسری کے عوض تفاضل (کمی بیشی) کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہے، جیسے سفید گندم اور سرخ گندم وغیرہ، تو ایک کو دوسری کے ساتھ ضم کیا جائے گا، خواہ وہ دونوں ایک زمین سے پیدا ہوئی ہوں یا مختلف زمینوں سے، بہرصورت دونوں کو ضم کر کے تکمیل نصاب کی جائے گی —— اور اگر دونوں نوع ایسی ہیں کہ ایک کو دوسری کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچنا جائز ہے جیسے گندم اور جَو تو پھر ان کا ضم کرنا درست نہیں ہے اگرچہ دونوں ایک ہی زمین سے پیدا ہوں۔ اور ہر صنف و نوع کا انفرادی طور پر تعین کیا جائے گا، اور جب تک ہر نوع پانچ وسق کے بقدر نہیں، اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔ اور یہی محمدؒ کا قول ہے۔

اور ابن سماعہ کی ابویوسف سے روایت یہ ہے کہ اگر دو غلے ایک ہی وقت میں پکتے ہیں تو ان کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا، اگرچہ ان کی اجناس مختلف ہوں، اور اگر دونوں ایک وقت میں نہیں پکتے ہیں تو ضم نہیں ہوگا۔

پکنے کا اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حق عشر منفعت میں واجب ہوتا ہے، پس اگر دو غلے ایک وقت میں پکتے ہیں تو ان کی منفعت ایک ہے، لہٰذا پیداوار کی جنس کا اختلاف غیر معتبر ہوگا۔ جیسے باب زکوٰۃ میں سامان تجارت کا حکم ہے —— اور اگر وہ مختلف اوقات میں پکتے ہیں تو ان کی منفعت بھی مختلف ہو گئی، لہٰذا وہ مختلف اجناس کی طرح ہو جائیں گے، (خواہ ایک ہی جنس کے ہوں)

تفاضل کا اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے ـــــ جو کہ محمدؒ کا قول بھی ہے ـــــ کہ جب جنس متحد ہو تو جن چیزوں میں تفاضل جائز نہیں ہوتا، ان میں نوع کے اختلاف کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جیسے باب زکوٰۃ میں سیاہ اور سفید دراہم کا حکم ہے کہ تکمیل نصاب میں ان کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جاتا ہے، اگرچہ نوع مختلف ہے ـــــ لیکن جن چیزوں میں تفاضل جاری نہیں ہوتا (یعنی تفاضل جائز ہوتا ہے) تو ان میں ضم کے ممنوع ہونے کے بارے میں اختلافِ جنس معتبر ہے، جیسے باب زکوٰۃ میں اونٹ اور گائے کا حکم ہے (کہ ان کا ضم جائز نہیں ہے) اور یہ محمدؒ کی ابو یوسفؒ سے روایت ہے۔

مسئلہ: ابو یوسف نے فرمایا کہ جب کسی شخص کی مختلف علاقوں میں مختلف اراضی ہوں، اور ان سب کا عامل ایک ہے، تو ان کی پیداوار کو آپس میں ضم کیا جائے گا، اور اس طرح نصاب کی تکمیل کی جائے گی، اور اگر عامل مختلف ہیں تو کسی عامل کو مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں، جب تک اس کے زیرِ عمل زمین کی پیداوار پانچ وسق نہ ہو جائے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ جب مالک ایک ہو تو پیداوار کو آپس میں ضم کیا جائے، اگرچہ اراضی اور عمال مختلف ہوں۔

اور یہ ان دونوں حضرات کا کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک کا جواب مختلف حیثیتوں سے ہے ـــــ ابو یوسف کا مذکورہ صورت میں جواب اس حیثیت سے ہے کہ مالک سے مطالبہ کرنے کا اختیار ساقط ہو جاتا ہے، انہوں نے اس بات کا تعرض نہیں کیا کہ اللہ کیساتھ جو بندے کا تعلق ہے (یعنی اخروی حساب کے لحاظ سے)، کیا اس میں بندے پر حق واجب ہے یا نہیں؛ حالانکہ دیانت اور حساب آخرت کے لحاظ سے اس پر ادائیگی واجب ہے، کیونکہ وہ نصاب کا مالک ہے۔ صرف یہ ہے کہ (قانوناً) اس سے مطالبہ نہیں ہو سکتا ـــــ اور محمد کا جواب اس حیثیت سے ہے کہ مالک پر حق واجب ہے، اور انہوں نے عامل کے مطالبہ کا تعرض نہیں کیا پس ان دونوں کے مابین حقیقی اختلاف نہیں ہے۔

مسئلہ: صاحبین کے قول پر ایک یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ مشترکہ زمین سے اگر پانچ وسق پیداوار ہوئی تو اس میں عشر واجب نہیں، حتیٰ کہ ہر شریک کا حصہ پانچ وسق ہو جائے۔ اور حسنؒ کی ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مشترکہ پانچ وسق میں بھی عشر واجب ہے ـــــ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ وجوب عشر کے لیے مالک ہونا شرط نہیں ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ وقف کردہ زمین، مکاتب اور ماذون کی زمین میں عشر واجب ہے (حالانکہ اس میں ملکیت نہیں پائی جاتی) وجوب عشر کے لیے تو صرف کمال نصاب یعنی پانچ وسق پیداوار ہونا شرط ہے، اور یہ شرط پائی گئی، (لہٰذا مذکورہ صورت میں عشر واجب ہوگا)۔

لیکن صحیح پہلی بات ہے، کیونکہ صاحبین کے نزدیک نصاب وجوب عشر کے لیے شرط ہے، لہٰذا ہر ایک کے حق میں کمال نصاب کا اعتبار ہوگا۔ جیسا کہ مال زکوٰۃ میں ہوتا ہے، اور اس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں۔

## جو اشیاء ماپ میں نہ آتی ہوں، ان کا عشر کیسے ادا کیا جائے؟

گذشتہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ صاحبین عشر کے بارے میں پانچ وسق کا اعتبار کرتے ہیں، لیکن یہ تمام تفصیل ان اشیاء و اجناس کے بارے میں ہے جو کیل کے تحت داخل ہوتی ہیں، یعنی ان کو ماپا جا سکتا ہے، رہیں وہ اشیاء، جنہیں ماپا نہیں جا سکتا جیسے کپاس اور زعفران تو ان کے حکم کے بارے میں صاحبین کے مابین اختلاف ہے۔

ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس میں قیمت کا اعتبار رہے، مطلب یہ ہے کہ پیداوار کی قیمت ملنے جانے والے دانوں میں سے کمتر قیمت کے پانچ وسق دانوں کی قیمت کے بقدر ہو جائے (تو اس میں عشر واجب ہے)، اور محمد فرماتے ہیں کہ غیر کیلی پیداوار کا جن چیزوں سے اندازہ کیا جاتا ہے ان میں سے اعلیٰ اندازے کے لحاظ سے پیداوار کے پانچ گنا ہونے کا اعتبار ہے۔ چنانچہ کپاس کا گٹھوں کے لحاظ اعتبار ہوگا کہ گٹھا کپاس کا اعلیٰ اندازہ ہے، پس جب کپاس پانچ گٹھے ہو تو اس میں عشر واجب ہے ورنہ نہیں۔ اور ہر گٹھے میں تین سو من (شرعی) معتبر ہیں، پس کل کپاس پندرہ سو من شرعی ہوگی۔ (شرعی من ۸۶ تولہ تین ماشہ کا ہوتا ہے)۔

اور زعفران میں منوں کا اعتبار ہے، پس جب زعفران پانچ من (شرعی) ہو تو اس میں عشر واجب ہے ورنہ نہیں — اسی طرح شکر میں بھی پانچ کا اعتبار ہے۔

محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وسقی اشیاء میں وسق سے اس کی اندازہ لگایا جاتا ہے کہ اس باب میں وسق اعلیٰ ترین اندازہ ہے، اور غیر وسقی اشیاء میں اعلیٰ ترین اندازے وہ ہیں جو ہم نے ذکر کیے لہٰذا انہی سے اندازہ لگانا ضروری ہے۔

ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اصل وسق کا اعتبار ہے، کیونکہ نص میں یہی وارد ہوا ہے، مگر یہ کہ اگر وسق کا صورۃً و معنیً اعتبار کرنا ممکن ہو، تو وسق کا اعتبار ہوگا، اور اگر یہ ممکن نہیں ہے تو پھر معنیً وسق کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اور معنیً وسق (ادنیٰ) وسقی شی کی قیمت ہے۔ (لہٰذا ادنیٰ وسقی چیز کے لحاظ سے جب غیر وسقی چیز کی قیمت پانچ وسق کے برابر ہو جائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔)

### شہد کا حکم

شہد کے بارے میں قدوری نے مختصر کرخی کی شرح میں ابو یوسفؒ سے ذکر کیا ہے کہ ابو یوسفؒ شہد میں پانچ وسق کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، پس اگر شہد پانچ وسق کی قیمت کے بقدر ہو تو اس میں عشر واجب ہے ورنہ نہیں۔ اور ان کا یہ قول غیر کیلی چیزوں میں اپنی اصل کی بناء پر ہے کہ وہ ان میں وسقوں کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں۔

ابو یوسفؒ سے یہ جو روایت ہے کہ وہ شہد میں پانچ وسق کا اعتبار کرتے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ پانچ وسق کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں۔ کیونکہ شہد تو کیل کیا ہی نہیں جاتا۔

اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کا دس رطل اندازہ لگایا ہے۔

اور ان سے یہ بھی روایت ہے کہ وہ شہد کے پانچ مشکیزوں کا اعتبار کرتے ہیں، جن میں سے

ہر مشکیزہ پچاس من (شرعی) کا ہو، تو کل شہد اڑھائی سو من (شرعی) بن جاتا ہے۔

محمد شہد کے پانچ فرق (پیمانہ کا نام) کا اعتبار کرتے ہیں، جن میں سے ہر فرق ۳۶ چھتیس رطل کا ہو، پس ایک فرق اٹھارہ من (شرعی) کا ہوا، اور کل شہد نوے۹۰ من (شرعی) ہوگیا۔ ان کا یہ قول اپنی اصل کی بناء پر ہے، کہ (غیر کیلی اشیاء میں) ہر شئے کے اعلیٰ اندازے سے پانچ گنا وجوب عشر میں معتبر ہے۔

اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ابو یوسف شہد کا نصاب دس رطل اعتبار کرتے ہیں — اور محمد ایک روایت میں پانچ فرق، اور ایک روایت میں پانچ مشکیزے اور ایک روایت میں پانچ من (شرعی) کا اعتبار کرتے ہیں۔

## شہد میں وجوب عشر کے بارے میں اختلاف و دلائل کا بیان

شہد میں عشر کا وجوب ہمارے اصحاب کا مذہب ہے، اور شافعیؒ نے فرمایا کہ شہد میں عشر واجب ہی نہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اس بارے میں جو روایت ہے اس کا ثبوت پایہ صحت کو نہیں پہنچتا، اور ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہد میں وجوب عشر کا سبب یعنی پیداواری زمین مع پیداوار نہیں پایا جاتا، کیونکہ شہد زمین کی نماء نہیں ہے بلکہ وہ حیوان سے پیدا ہوتا ہے، پس یہ زمین کی پیداوار نہیں ہوئی۔

ہم کہتے ہیں کہ شہد میں عشر کا وجوب اگر آپ کے نزدیک ثابت نہیں ہے (تو نہ سہی)، ہمارے نزدیک تو ثابت کیا ہے۔ آپ اس روایت کو نہیں دیکھتے کہ "ابو سیارہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے۔ اور کہا کہ "میرے پاس شہد کی مکھیاں ہیں" (یعنی پالی ہوئی ہیں)، تو آپؐ نے فرمایا، "ان (سے حاصل شدہ شہد) کا عشر ادا کرو" پھر ابو سیارہ نے عرض کی کہ "یا رسول اللہ! ان کی (وادی) میرے لیے مخصوص فرما دیں"، پس آپؐ نے وہ (وادی)، ان کے لیے مخصوص فرما دی۔"

اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کرتے ہیں کہ "بنو فہر کا ایک بڑا خاندان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی پالتو مکھیوں کا عشر ادا کرتا تھا، کہ ہر دس مشکیزوں سے ایک مشکیزہ دیتا تھا۔ اور آپؐ نے ان کے لیے دو وادیاں مخصوص فرمائی تھیں — پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے وہاں کی حاصلات پر سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل بنایا، تو انہوں نے سفیان کو کچھ بھی دینے سے انکار کر دیا، اور کہا کہ "یہ تو خاص حصہ تھا، جو ہم صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے سفیان نے یہ قصہ عمر رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا، تو عمرؓ نے جواب دیا کہ "نحل تو مکھیوں کا ایک بادل ہے، کہ اللہ جسے رزق پہنچانا چاہتا ہے، اس کی طرف ہانک دیتا ہے پس اگر وہ تمہیں وہ حصہ ادا کر دیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے تو وادی ان کے لیے مخصوص رکھو، وگرنہ وادی کو لوگوں کے لیے کھلا کر دو اور پابندی ہٹا لو" — پھر وہ عشر ادا کرنے لگے۔

اور ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کو لکھا کہ "شہد سے عشر لیا جائے"۔

اور عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ شہد سے عشر لیا کرتے تھے۔ ہر دس مشکیزوں سے ایک مشکیزہ لیتے تھے۔

اور ابن عباس کے بارے میں بھی روایت ہے کہ ان کا بھی یہی عمل تھا، جس وقت وہ بصرہ میں بطور والی مقرر تھے۔

رہا شافعیؒ کا یہ کہنا کہ "یہ زمین کی نماء نہیں ہے" تو ہم کہتے ہیں کہ یہ زمین کی نماء کے ساتھ ملحق ہے، اس اعتبار سے کہ لوگ اس کے لیے بھی زمین (فارم) تیار اور مہیا کرتے ہیں —— نیز اس لیے بھی کہ شہد (مکھیوں کے ذریعے) درختوں کے شگوفوں سے پیدا ہوتا ہے، پس یہ پھل کی طرح ہے۔

**مسئلہ:** شہد میں عشر اسی وقت واجب ہوتا ہے، جبکہ وہ عشری زمین میں ہو، لیکن اگر وہ خراجی زمین میں ہے تو اس میں کچھ واجب نہیں، کیونکہ ابھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ شہد میں وجوب عشر اس لئے ہے کہ یہ شگوفوں سے پیدا ہونے کی وجہ سے بمنزلہ پھل ہے۔ اور خراجی زمین کے پھلوں میں کچھ واجب نہیں ہوتا، (لہٰذا شہد میں بھی کچھ واجب نہ ہوگا)

نیز اس لیے کہ خراجی زمین میں خراج واجب ہوتا ہے، پس اگر شہد میں عشر بھی واجب ہو جائے تو ایک زمین (کی پیداوار) میں عشر و خراج جمع ہو جاتے ہیں، اور ہمارے نزدیک عشر و خراج بیک وقت جمع نہیں ہو سکتا۔

**مسئلہ:** ابوحنیفہ کے قول کے مطابق شہد قلیل ہو یا کثیر اس میں عشر واجب ہے، کیونکہ شہد نماء کے ساتھ ملحق ہے اور اس میں پھلوں کا حکم جاری ہوتا ہے، اور اس میں ابوحنیفہ کے نزدیک نصاب شرط نہیں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک نصاب شرط ہے۔ اور اس بارے میں ہم صاحبین سے روایت کا اختلاف ذکر کر چکے ہیں۔

**مسئلہ:** پہاڑوں میں جو شہد اور پھل پائے جاتے ہیں، ان کے بارے میں محمد کی ابوحنیفہ سے روایت یہ ہے کہ ان میں عشر واجب ہے۔ اور اصحاب املاء کی ابو یوسف سے روایت یہ ہے کہ ان میں کچھ واجب نہیں۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ چیزیں سب کے لیے مباح ہیں، اور کسی کی ملکیت نہیں ہیں، لہٰذا ان میں عشر واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ ایندھن کی لکڑیوں اور گھاس میں واجب نہیں ہوتا —— ابوحنیفہ عمومات عشر سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ احکام عشر میں خود کاشتہ پھلوں وغیرہ کی تخصیص نہیں ہے، ہاں مگر یہ کہ پیداوار کی ملکیت شرط ہے، تو مذکورہ صورت میں جب وہ اسے اپنے قبضہ میں لیتا ہے تو اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ پس یہ ایسے ہو گئے، جیسا کہ اس کی زمین میں ہوتے (تو ان میں عشر واجب ہوتا)۔

**مسئلہ:** وجوب عشر کے لیے سال گذرنا شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر زمین سے سال میں کئی دفعہ پیداوار ہوتی ہے تو ہر دفعہ عشر واجب ہوگا، اس لیے کہ عشر کی نصوص میں سال کی شرط کا کوئی ذکر نہیں —— نیز اس لیے کہ عشر درحقیقت پیداوار میں واجب ہوتا ہے، لہٰذا پیداوار کے تکرار سے وجوب عشر بھی مکرر ہوگا۔

**مسئلہ:** خراج مقاسمہ کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس کا تعلق بھی پیداوار سے ہے۔ باقی خراج وظیفہ، تو وہ سال میں ایک مرتبہ واجب ہوتا ہے، کیونکہ اس کا تعلق پیداوار سے نہیں ہے، بلکہ یہ ذمے میں واجب ہوتا ہے —— اسکا علم عمرؓ کے مقرر کرنے سے ہوا، اور انہوں نے سال میں صرف ایک مرتبہ ہی مقرر کیا (لہٰذا سال میں ایک مرتبہ ہی واجب ہوگا) (خراج مقاسمہ اور وظیفہ کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔)

فصل

# مقدار واجب کا بیان

اس فصل میں گفتگو کے دو حصے ہیں۔
۱۔ عشر کی مقدارِ واجب کا بیان۔
۲۔ خراج کی مقدارِ واجب کا بیان۔

## عشر کی مقدار واجب

جس زمین کو بارش کے پانی یا بہتے ہوئے پانی سے سینچا جائے تو اس میں کامل عشر واجب ہے۔ اور جس زمین کو بڑے ڈول یا رہٹ یا اونٹنی کے ذریعے سینچا جائے تو اس میں نصفِ عشر (۱/۲۰) واجب ہے۔

اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "جس زمین کو بارش سیراب کرے، اس میں عشر ہے، اور جو زمین بڑے ڈول یا رہٹ یا اونٹنی کے ذریعے سیراب کی جائے، اس میں نصفِ عشر واجب ہے۔"

انس رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا،
فیما سقتہ السماء او العین اوکان بعلاً العشر و ما سقی بالرشاء ففیہ نصف العشر۔

جس زمین کو بارش کے یا چشمے کے پانی سے سیراب کیا گیا یا وہ بارانی ہو تو اس میں عشر ہے، اور جس زمین کو رسی کے ساتھ سینچا گیا ہو، اس میں نصف عشر ہے۔

نیز اس لئے کہ عشر زمین کی مؤنت (خرچہ) کے طور پر واجب ہوا ہے، لہٰذا مؤنت کی قلت و کثرت سے واجب بھی مختلف ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر کھیتی سال کے کچھ عرصہ میں بہتے ہوئے پانی سے سیراب کی جاتی ہے اور کچھ عرصہ کسی آلہ کے ذریعے سیراب کی جاتی ہے، تو اس میں غالب عرصہ کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ کسی شئی کا اکثر، کل کے حکم میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ باب زکوٰۃ میں اسامت (چرانے) کے سلسلے میں گذر چکا ہے۔

**مسئلہ:** مالکِ زمین نے غلہ کے لئے زمین کو سیراب کرنے یا اسے آباد کرنے پر جو خرچ کیا یا محافظ کو مزدوری دی۔ یا کارکنوں کو اجرت دی یا بیل پر خرچہ ہوا تو اسے الگ محسوب نہیں کیا جائے گا کہ خرچہ نکالنے کے بعد باقی غلہ سے عشر یا نصف عشر ادا کیا جائے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:
"ماسقتہ السماء ففیہ العشر و ماسقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ ففیہ نصف العشر"

تو آپ نے ان خرچوں کا الگ حساب کرنے کے بغیر مطلقاً عشر اور نصفِ عشر واجب قرار دیا۔
نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خرچوں کے تفاوت کی وجہ سے واجب میں تفاوت رکھا، اگر خرچوں کو الگ

منہا کر لیا جائے تو پھر تفاوتِ واجب ختم ہو جائے گا (بلکہ دونوں قسم کی زمینوں میں ایک ہی طرح کا حق یعنی عشر واجب ہونا چاہیئے۔

## خراج کی مقدار واجب

خراج کی دو قسمیں ہیں، (۱) خراج وظیفہ (۲) خراج مقاسمہ۔

**خراج وظیفہ** تو وہ ہے جو عمرؓ نے مقرر فرمایا تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ قابلِ زراعت صاف زمین کے ہر جریب میں، جو اس میں کاشت کیا جائے، اُس سے ایک قفیز اور ایک درہم واجب ہے۔ قفیز ایک صاع کا ہو، اور درہم وزنِ سبعہ کے لحاظ سے ہونا چاہیئے۔ اور ایک جریب ذراع کسرٰی کے حساب سے ساٹھ گز لمبا اور ساٹھ گز چوڑا ہوتا ہے (یعنی ۶۰ × ۶۰ = ۳۶۰۰ گز) اور کسرٰی گز عام گزوں سے ایک مٹھی زیادہ ہوتا ہے۔ (یعنی سات مٹھیوں کا۔ جبکہ عام شرعی گز چھ مٹھی ہوتا ہے)

اور سبزی کے ایک جریب میں پانچ درہم واجب ہے اور انگوروں کے ایک جریب میں دس درہم واجب ہیں۔ عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ایسا ہی مقرر فرمایا۔ اور اس پر کسی نے انکار نہیں کیا اس طرح کا واقعہ اجماع ہوتا ہے۔

مسئلہ رہی وہ زمین، جس میں پھلدار درخت اس طور پر ہوں کہ اس میں کاشت ممکن نہیں۔ تو اس کی جریب میں کیا واجب ہوگا؟ ظاہر الروایہ میں اس بارے میں ذکر نہیں۔

اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "جب کھجوریں گھنی اور گنجان ہوں تو ان پر بقدرِ طاقت خراج مقرر کیا جائے گا، اور میں انگوروں کے جریب پر (مقرر شدہ خراج) دس درہم سے زیادہ نہیں کروں گا"

مسئلہ: جس زمین میں زعفران لگایا گیا ہو، اس کے ایک جریب سے بھی بقدرِ طاقت خراج لیا جائے گا۔ چنانچہ زعفران کی پیداوار کو دیکھا جائے، اگر یہ پیداوار زرعی زمین کی پیداوار کے برابر ہے، تو اس سے زرعی زمین کی پیداوار کے بقدر خراج لیا جائے گا (یعنی ایک قفیز زعفران اور ایک درہم) اور اگر زعفران کی پیداوار سبزی کی پیداوار کے برابر ہے، تو سبزی کے جریب کے خراج کے بقدر خراج لیا جائے (یعنی پانچ درہم) اسی طرح زیادہ میں ہوگا۔ کیونکہ خراج کی بناء طاقت اور برداشت پر ہے (کہ جتنا خراج برداشت کر سکتا ہے، اتنا عائد کیا جائے گا)

دیکھیئے! کہ حذیفہؓ بن الیمان اور عثمانؓ بن حنیف نے حضرت عمرؓ نے حکم سے جب سوادِ عراق کی پیمائش کی اور ہر قابلِ زراعت جریب پر ایک قفیز اور ایک درہم، اور سبزی کے قابل ہر جریب پر پانچ درہم اور انگوروں کے قابل ہر جریب پر دس درہم مقرر کئے تو عمرؓ نے انہیں کہا، "شاید تم نے اتنا بوجھ ڈال دیا ہے جو وہ برداشت نہیں، تو ان دونوں حضراتؓ نے جواب دیا کہ "نہیں بلکہ ہم نے اتنا بوجھ ڈالا ہے جو وہ برداشت کر سکتے ہیں، اور اگر ہم اس سے زیادہ کرتے تو پھر وہ برداشت نہ کر پاتے۔"

تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خراج کی بنا طاقت اور قوت برداشت پر ہے۔ لہٰذا خبر میں مذکورہ تین اشیاء کے علاوہ اشیاء میں طاقت کے مطابق اندازہ لگایا جائے گا، پس زعفران کی زمین پر

اور خراجی زمین میں باغ پر بقدرِ طاقت خراج مقرر ہوگا —— اور فقہاء نے کہا کہ نہایتِ طاقت نصف پیداوار ہے، اس پر زیادہ نہ کیا جائے۔

مسئلہ: فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس زعفران کی زمین تھی، اس نے زعفران کی جگہ بغیر عذر کے دانے کاشت کئے، تو اس سے زعفران کا خراج ہی لیا جائے گا، کیونکہ اس نے کوتاہی کی کہ زعفران کاشت نہیں کیا حالانکہ اس کی قدرت رکھتا تھا، پس یہ ایسے ہوگیا گویا کہ اس نے زمین کو بیکار چھوڑے رکھا، اور اس میں کچھ کاشت نہیں کیا، اور اگر وہ زمین میں کچھ کاشت نہ کرتا تو اس سے زعفران کا خراج لیا جاتا، اسی طرح اِس صورت میں بھی لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر اس نے اپنی انگور کی بیلیں بغیر عذر کے کاٹ ڈالیں اور ان کی جگہ دانے کاشت کئے، تو وجہ سابق کی بنا پر اس سے انگوروں کا خراج لیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر خراجی زمین سے صرف خراج کے بقدر پیداوار ہوئی تو اس سے نصف خراج لیا جائے گا۔ اور اگر خراج سے دوگنا یا اس سے بھی زیادہ ہوئی تو اس پر مقرر شدہ تمام خراج لیا جائے گا۔ اور اگر زمین مقرر شدہ خراج کو ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو بلا اختلاف خراج کم کیا جائے گا اور جتنا وہ برداشت کر سکتی ہے۔ اتنا لیا جائے گا۔

مسئلہ: اس بارے میں اختلاف ہے کہ زمین مقرر شدہ خراج سے زیادہ برداشت کرنے کی طاقت رکھتی ہے تو کیا خراج بڑھایا جائے گا یا نہیں؟ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نہیں بڑھایا جائے گا۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ بڑھایا جائے گا۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خراج کا مبنیٰ طاقت پر ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ لہٰذا زمین جب طاقت رکھتی ہو تو مقدارِ مقرر سے زیادت جائز ہے۔

ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ طاقت کی علت و معنیٰ کا اعتبار منصوص اور مُجمَع علیہ کے علاوہ میں ہوتا ہے، اور خراج کی مقدارِ مقرر منصوص اور مجمع علیہ ہے، جیسا کہ بیان ہو چکا۔ لہٰذا قیاس سے اس پر زیادہ کرنا جائز نہیں ہے۔

**خراجِ مُقاسمہ** یہ ہے کہ امام کوئی شہر فتح کرے، پھر اہلِ شہر پر احسان کرے اور ان کی اراضی پر خراجِ مقاسمہ مقرر کر دے۔ کہ اُن سے پیداوار کا آدھا یا تہائی یا چوتھائی لیا جائے گا۔

اور یہ جائز ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خیبر فتح کیا تو ایسا ہی کیا تھا ——

اس خراج کا حکم وہی ہے جو عشر کا ہے۔ اور یہ بھی عشر کی طرح پیداوار میں واجب ہوتا ہے، مگر اتنی بات ہے کہ اسے خراج کے مصرف میں صرف کیا جائے گا، کیونکہ درحقیقت تو یہ خراج ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

## صفتِ واجب کا بیان

عشر میں پیداوار کا جزء واجب ہوتا ہے، کیونکہ یہ پیداوار ہی کا عشر یا نصفِ عشر ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ پیداوار کا جزء ہے۔ مگر یہ کہ ہمارے نزدیک یہ جزء بحیثیتِ مال واجب ہوتا ہے نہ کہ بحیثیت جزء، چنانچہ ہمارے نزدیک اس کی قیمت ادا کرنا بھی جائز ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک عین جزء واجب ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ دینا جائز نہیں ــــ یہ مسئلہ قیمت ادا کرنے کے جواز و عدم جواز کا ہے اور زکوٰۃ کی بحث میں گذر چکا ہے۔

---

فصل

## عشر کس وقت واجب ہوتا ہے؟

ابوحنیفہؒ کے نزدیک عشر کھیتی کے نکلنے اور پھلوں کے ظاہر ہونے کے وقت واجب ہوتا ہے ابویوسفؒ کے نزدیک پکنے کے وقت عشر واجب ہوتا ہے ــــ محمدؒ کے نزدیک فصل صاف کرنے اور پھل توڑنے کے وقت عشر واجب ہوتا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ "جب پھل کاٹ کر باڑے میں رکھے گئے اور گندم بکھیری اور اڑائی گئی اور اُس وقت وہ پانچ وسق تھے، پھر کچھ ضائع ہو گئے تو باقی میں عشر واجب ہوگا" پس اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک وجوبِ عشر فصل کو صاف کرنے اور پھل کو توڑنے کے وقت ہو جاتا ہے۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فصل کاٹنے اور پھل توڑنے کی حالت وہ حالت ہے جس میں دانہ اور پھل کا بڑا ہونا انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور وہ خوب مضبوط ہو جاتے ہیں، لہٰذا یہی حالتِ وجوبِ عشر ہونی چاہیے۔

ابویوسفؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ " وآتوا حقه يوم حصاده "
اور ان کا حق ادا کرو ان کے کاٹنے کے دن ــــ اور ان کے کاٹنے کا دن ہی ان کے پکنے کا دن ہے (کہ پکنے پر کٹائی ہوتی ہے) لہٰذا یہی وجوب عشر کا وقت ہے۔

ابوحنیفہؒ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:
"يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض" (ترجمہ گذر چکا)

اس میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ "جو ہم نے زمین نکالا ہے، اُس سے خرچ کرو"۔ تو اس سے معلوم

ہوا کہ وجوبِ عشر کا تعلق فصل نکلنے سے ہے ـــــــ نیز اس لئے کہ فصل جونہی نکلتی ہے تو وہ مالِ مشترک کی طرح مشترک ہوجاتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : "جو ہم نے تمہارے لئے" زمین سے نکالا " ـــــ اس میں اللہ تعالیٰ نے پیداوار سب کے لئے مقرر فرمائی ـــــــ (کیونکہ اس میں خطاب "کُمْ" عام ہے، پس اس میں اغنیاء و فقراء سب داخل ہیں ، (تو پیداوار نکلتے ہی جیسا کہ وہ مالک کا حق بن جاتی ہے ، اسی طرح اسی وقت پیداوار میں فقراء کا حقِ عشر بھی ثابت ہوجاتا ہے ،

**نتیجۂ اختلاف** جب عشر کے وجوب کا وقت اور اس بارے میں اختلاف معلوم ہوچکا۔ تو اب اس پر مرتب ہونے والے نتائج کا ذکر کیا جاتا ہے ۔

ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس اختلاف کا فائدہ صرف پیداوار ضائع کرنے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے ۔ پس جو پیداوار وجوبِ عشر کے بعد ضائع کی ، اس کے عشر کا ضامن ہوگا ۔ اور جو وجوب سے پہلے ضائع کی ، اس کے عشر کا ضامن نہیں ہوگا ۔

اور ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک ثمرۂ اختلاف پیداوار ضائع کرنے کی صورت میں تو ظاہر ہوتا ہی ہے ، ضائع ہونے کی صورت میں بھی ظاہر ہوگا ، کہ وجوبِ عشر کے بعد جو پیداوار ضائع ہوئی تکمیل نصاب میں اسے کُل باقی پیداوار کے ساتھ شمار کیا جائے گا اور جو وجوب سے پہلے ضائع ہوئی اسے شمار نہیں کیا جائے گا تفصیل درج ذیل ہے ۔

مسئلہ : کسی انسان نے کھیتی یا پھلوں کو پکنے سے پہلے تلف کر دیا ، حتیٰ کہ اس پر ضمان لازم ہوگئی ، تو صاحب مال تلف کرنے والے سے تلف کردہ مال کی ضمان لے گا اور اس کا عشر ادا کرے گا ۔ اور اگر کچھ پیداوار تلف کی اور کچھ بچ گئی تو تلف کردہ پیداوار کا عشر ضمان سے ادا کرے گا اور باقی عشر پیداوار سے ادا کرے گا۔

اور اگر صاحبِ مال نے خود پیداوار تلف کی یا اسے کھالیا تو اس کے عشر کا ضامن ہوگا ، اور وہ عشر اس کے ذمہ دین ہوگا ۔

اور اگر کچھ پیداوار تلف کی اور کچھ چھوڑ دی تو تلف کردہ کے عشر کا ضامن ہوگا اور اس قدر اس کے ذمہ دین ہوگا ، اور باقی کا عشر پیداوار سے ادا کرے گا ۔

یہ تفصیل ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق ہے ، کیونکہ اس صورت میں وجوبِ عشر کے بعد تلف کرنا پایا گیا ، اس لئے کہ پیداوار کے ظاہر ہونے سے عشر واجب ہوچکا تھا ۔ لہٰذا حقِ عشر کی ضمان اس پر لازم ہے ، جیسا کہ اگر وہ سال گذرنے کے بعد مالِ زکوٰۃ تلف کر دیتا (تو اس پر زکوٰۃ کی ضمان لازم ہوتی)

باقی صاحبین کے قول کے مطابق تلف کردہ کے عشر کا ضامن نہیں ہوگا ، کیونکہ وجوبِ عشر کے وقت سے پہلے تلف کرنا پایا گیا ۔

مسئلہ : اگر پیداوار خود بخود ضائع ہوگئی تو ضائع شدہ میں بلا اختلاف عشر نہیں ہے ، خواہ تمام پیداوار ضائع ہوئی ہو یا بعض ، کیونکہ خود ضائع ہونے کی صورت میں عشر کی ضمان لازم نہیں ہوتی ، خواہ وجوبِ عشر سے پہلے ضائع ہوئی ہو یا بعد میں ( اور بعض پیداوار ضائع ہونے کی صورت میں ) باقی پیداوار کا عشر اس سے ادا کیا جائے گا ، خواہ باقی پیداوار قلیل ہو یا کثیر ، یہ ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے ۔ کیونکہ ان کے

نزدیک نصاب شرط نہیں ہے ۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کہ باقی پیداوار میں عشر واجب ہے بشرطیکہ وہ بقدرِ نصاب یعنی پانچ وسق ہو ——— اور اگر وہ بقدرِ نصاب نہیں ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک ہلاک شدہ پیداوار کی مقدار باقی پیداوار کے نصاب کی تکمیل میں معتبر نہیں ہوگی ۔ بلکہ باقی پیداوار اگر بذاتہ بقدرِ نصاب ہے تو اس میں عشر واجب ہے وگرنہ نہیں ۔

گذشتہ تفصیل اُس صورت میں ہے ، جبکہ پیداوار پکنے سے پہلے ضائع ہوجائے یا ضائع کر دی جائے لیکن اگر پکنے ، صاف کرنے اور پھل توڑنے کے بعد یا پکنے کے بعد اور صاف کرنے اور توڑنے سے پہلے تمام پیداوار ضائع ہوگئی تو واجب عشر ساقط ہوجائے گا ، اور اس میں ہمارے اصحابؒ کے مابین کوئی اختلاف نہیں ۔ جیسے جب نصابِ زکوٰۃ ضائع ہوجائے تو زکوٰۃ ساقط ہوجاتی ہے ——— اور شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی ہے ——— اور یہ مسئلہ ہم ذکر کرچکے ہیں ۔

**مسئلہ :** اگر کچھ پیداوار ضائع ہوئی تو اس کے بقدر عشر ساقط ہوجائے گا ، اور باقی پیداوار کا عشر اُسی میں باقی رہے گا ، خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر ، یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے ، کیونکہ ان کے ہاں نصاب شرط نہیں ؛ اور صاحبینؒ کے نزدیک ضائع شدہ کو ملا کر باقی پیداوار کا نصاب مکمل کیا جائے گا اور پانچ وسق کے تمام ہونے میں اُسے بھی محسوب کیا جائے گا ۔

ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ضائع شدہ کو وسقوں کے پورا کرنے میں شمار نہیں کیا جائیگا بلکہ باقی پیداوار کے تمام ہونے کا اعتبار ہوگا پس اگر وہ بذاتہ بقدرِ نصاب ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں ۔

**مسئلہ :** اگر پیداوار ضائع کی گئی تو اس میں دو صورتیں ہیں ——— (۱) مالک نے خود تمام پیداوار ضائع کر دی تو اس کے عشر کا ضامن ہوگا ، اور یہ عشر اس کے ذمہ دین ہوگا ، اور اگر کچھ پیداوار ضائع کی تو ضائع کردہ کے عشر کے بقدر اس پر دین ہوگا ، اور باقی کا عشر پیداوار سے ادا کیا جائے گا ۔

(۲) مالک کے علاوہ کسی دوسرے آدمی نے پیداوار ضائع کر دی تو مالک اس سے ضمان لے گا ، اور اس سے عشر ادا کرے گا ، کیونکہ اس صورت میں ضائع شدہ کا خلف اور بدل یعنی ضمان پایا گیا ، پس گویا کہ پیداوار معنوی طور پر قائم ہے ۔

اور اگر غیر مالک نے کچھ پیداوار ضائع کی ، تو مالک اس سے ضمان لے گا اور ضائع کردہ کے بقدر اس سے عشر ادا کرے گا ، اور باقی پیداوار کا عشر پیداوار سے ادا کیا جائے گا ، جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں ۔

**مسئلہ :** اگر صاحب مال نے خود پھلوں سے کھایا یا کسی دوسرے کو کھلایا تو اس کے عشر کا ضامن ہوگا اور وہ عشر اس کے ذمہ میں دین ہوگا ، اور باقی کا عشر پیداوار سے ادا کرے گا ۔ یہ ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ہے ۔

اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ معروف طریقہ کے مطابق جو اس نے خود کھایا یا کھلایا

اس کے عشر کا تو ضامن نہیں ہوگا ، ہاں ! نصاب یعنی پانچ وسق کی تکمیل میں اسے شمار کیا جائے گا پس جب سب دکھایا، کھلایا ہوا اور باقی مل کر بقدر نصاب ہو جائے تو باقی کا عشر ادا کرے گا۔

ابو یوسفؒ کی حجت یہ ہے کہ سہل بن ابی حثمہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع۔

"جب تم (پھلوں کا) اندازہ کرو پس (اس کے مطابق) وصول کرو، اور تہائی چھوڑ دو، پس اگر تہائی نہ چھوڑو تو چوتھائی چھوڑ دو۔"

اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "ابو حثمہ" کو خارص (پھلوں کا اندازہ لگانے والا) بنا کر بھیجا، تو ایک آدمی آیا اور عرض کیا "یا رسول اللہ! ابو حثمہ نے مجھ پر زیادتی کی" (یعنی اندازہ زیادہ لگایا) اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو حثمہ سے کہا کہ "تیرا چچا زاد یہ کہتا ہے کہ تو نے اس پر زیادتی کی ہے"۔۔۔۔۔۔ تو ابو حثمہ نے عرض کی "یا رسول اللہ! میں نے اس کے لئے اس کے اہل کے عریۃ (وہ درخت جسے کسی کو پھل کھانے کے لئے ہبہ کر دیا جائے) اور مساکین کے کھانے اور آندھی میں ضائع ہونے والے پھلوں کے بقدر چھوڑ دیا تھا"

تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے (شکایت کنندہ سے خطاب کرتے ہوئے) فرمایا:

لقد زادك ابن عمك وانصفك۔

"تیرے ابن عم نے تجھے زیادہ دیا اور تجھ سے انصاف کیا ہے"۔ اور ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ: اندازہ لگانے میں تخفیف کرو، اس لئے کہ مال میں عریۃ (ہبہ کردہ درخت) بھی ہوتا ہے اور وصیت کردہ بھی"۔۔۔۔۔۔ عریۃ سے مراد صدقہ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اندازے میں تخفیف کا حکم دیا اور علت یہ بیان فرمائی کہ مال میں عریہ اور وصیت کردہ درخت بھی ہوتا ہے ۔۔۔۔۔۔ پس اگر مالک صدقہ کردہ پھلوں یا خود اور اہل و عیال کے کھائے ہوئے پھلوں کے عشر کا ضامن ہو تو تخفیف ثابت نہیں ہوتی۔

نیز اگر اس کی ضمان مالک پر لازم ہو تو وہ عشر کے خوف سے کھانے سے رک جائے گا، اور اس میں حرج ہے۔ مگر یہ کہ اسے تکمیل نصاب میں شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ وجوب ضمان کی نفی میں مالک کے لئے تخفیف و رعایت ہے، اور تکمیل نصاب میں اسے شمار نہ کرنے سے اس کا بھی نقصان ہے اور فقراء کا بھی نقصان ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔

ابو حنیفہؒ کا استدلال ان نصوص سے ہے جو ماکول اور باقی پیداوار کے درمیان کسی فرق کے بغیر پیداوار میں وجوب عشر کے مقتضی ہیں۔

پس اگر یہ کہا جائے کہ کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا: "وآتوا حقه يوم حصاده"

اس میں اللہ تعالیٰ نے فصل کاٹنے کے دن اس کا حق ادا کرنے کا حکم دیا، لہٰذا کاٹنے سے پہلے جو کچھ لیا گیا ہے، اس میں حق واجب نہیں ہوتا۔ یہ بات آیت کے قرینے سے معلوم ہوتی ہے، دگذشتہ حکم سے

متصل پہلے) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

كُلُوا مِنْ ثَمَرِهٖ إِذَا أَثْمَرَ -

"ان کا پھل کھاؤ، جب وہ پھل لائیں۔"

یہ حکم دلالت کرتا ہے کہ کھانے کے بقدر پھل (حق عشر سے) زائد ہیں، کیونکہ اگر وہ زائد نہ ہوتے تو "کلوا من ثمرہ اذا أثمر" فرمانے کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس لئے کہ ہر شخص یہ بات جانتا ہے کہ پھل کھلائے جاتے ہیں، اور وہ کھانے کے علاوہ کسی کام کے نہیں۔ تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت (وآتوا ——— ) وجوب عشر کو لازم ہے، کیونکہ حصاد کا مطلب ہے قطع کرنا، کاٹنا۔ پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ جو کچھ کاٹا جائے، اس سے کچھ لیا جائے۔ اس سے کاٹی ہوئی پیداوار کا عشر نکالنا لازم آتا ہے، خواہ وہ کھائی جا چکی ہے یا باقی ہے، اس کا کوئی فرق نہیں۔

علاوہ ازیں ہم کہتے ہیں کہ آیت سے تو صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ کاٹنے کے دن اس کا حق ادا کرنا واجب ہے، لیکن کاٹنے کے دن اس کا حق کیا ہے؟ کیا باقی پیداوار کا عشر ادا کرنا بس کافی ہے یا باقی اور کھائی ہوئی پیداوار کا عشر ادا کرنا ضروری ہے؟ آیت میں اس میں سے کسی بات کا تعرض نہیں کیا گیا۔ لہٰذا (یہ کہنا کہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ باقی پیداوار کا عشر ادا کیا جائے) سکوت کردہ امر سے تمسک ہے، اور یہ صحیح نہیں۔ باقی یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "کلوا من ثمرہ اذ أثمر" کا کوئی فائدہ ہونا ضروری ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ اس کا تمہارے بیان کردہ فائدہ کے علاوہ کوئی اور فائدہ ہو۔ اور وہ یہ بیان کرنا ہے کہ ان سے انتفاع مباح ہے۔ اور اس سے مقصود کفار کے اس اعتقاد کی تردید ہے کہ آیت میں مذکورہ اشیا جب اصنام کے لئے خاص کر دی جائیں تو ان سے انتفاع حرام ہو جاتا ہے" تو اللہ تعالیٰ نے اس کی تردید کی اور فرمایا کہ "کلوا من ثمرہ اذا أثمر" یعنی ان سے فائدہ اٹھاؤ اور انہیں اصنام پر صرف کر کے ضائع مت کرو، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے بعد میں یہ فرمایا: "ولا تسرفوا انہ لا یحب المسرفین" "اور اسراف نہ کرو، بے شک اللہ اسراف کرنے والوں سے محبت نہیں فرماتا" باقی اس سلسلہ میں جو احادیث بیان کی گئی ہیں تو کہا گیا ہے کہ وہ عشر اور نصف عشر کی حدیث سے پہلے وارد ہوئی ہیں، لہٰذا عشر کے حکم سے وہ منسوخ ہو گئی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

فصل

## رکنِ عشر کا بیان اور شرائطِ رکن

عشر کا رکن "تملیک" ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وآتوا حقہ یوم حصادہ" اور "ایتاء" (دینا) تملیک کو ہی کہتے ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے بارے میں بھی یہی فرمایا:

"وَآتُوا الزَّكوٰة" لہٰذا مباح کردہ گندم سے عشر ادا نہیں ہوتا (کیونکہ تملیک نہیں پائی گئی) اسی طرح کسی ایسے طریقہ سے جس میں سرے سے تملیک ہی نہ پائی جائے، عشر ادا نہیں ہوگا، جیسے مساجد کی تعمیر اور اس جیسے دوسرے کام جو کہ ہم نوع اول میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر بہ ہمہ وجوہ تملیک نہ پائی گئی تو بھی عشر ادا نہیں ہوگا، اور ان تمام چیزوں کا بیان گذر چکا ہے۔

رہیں شرائط رکن، تو وہ بھی ہم نوع اول میں ذکر کر چکے ہیں کہ ان میں سے بعض کا تعلق مُؤدِّی سے ہے، بعض کا مُؤدّٰی سے اور بعض کا مُؤدّٰی الیہ سے۔ لہٰذا یہاں اعادہ کی حاجت نہیں، واللہ اعلم۔

---

فصل

# اُن چیزوں کا بیان، جن سے عشر واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جاتا ہے

(۱) پیداوار کا مالک کے عمل دخل کے بغیر تباہ ہو جانا۔ کیونکہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، پس جب پیداوار ہی تباہ ہو جائے تو جو کچھ اس میں واجب ہوا تھا وہ بھی ساتھ ہی ختم ہو جائے گا، جیسے سال گذرنے کے بعد نصابِ زکوٰۃ تباہ ہو جائے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے —— شافعیؒ کے نزدیک عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اس میں بالکل اُسی نوعیت کا اختلاف ہے، جو زکوٰۃ کے سلسلہ میں ہے، اور مسئلہ کی وضاحت گذر چکی ہے —— اگر کچھ پیداوار تباہ ہوئی تو اس کے بقدر عشر ساقط ہو جائے گا۔ اور باقی پیداوار کا عشر ادا کرے گا، خواہ پیداوار قلیل ہو یا کثیر۔ یہ ابوحنیفہ کا قول ہے —— اور صاحبینؒ کے نزدیک تباہ شدہ پیداوار کو تکمیل نصاب کے لئے باقی پیداوار کے ساتھ ملایا جائے گا۔ اگر نصاب پورا ہو جائے تو عشر ادا کرے گا ورنہ نہیں —— اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تباہ شدہ پیداوار کو ملائے بغیر باقی پیداوار کا بقدرِ نصاب ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ گذر چکا ہے۔

اگر پیداوار تباہ کی گئی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ (۱) اگر غیر مالک نے تباہ کی تو اس سے ضمان لے گا اور اس کا عشر ادا کرے گا، اور اگر اس نے کچھ پیداوار تباہ کی تو ضمان سے تباہ کردہ مقدار کا عشر ادا کرے گا۔ (۲) اگر مالک نے خود تمام پیداوار تباہ کر ڈالی، یا کچھ تباہ کی بایں طور کہ اسے کھا لیا۔ تو ابوحنیفہؒ کے قول میں تباہ کردہ کے عشر کا ضامن ہوگا، اور وہ عشر اس کے ذمہ دین ہو جائے گا، (بخلاف ابو یوسفؒ کے، کہ ان کے نزدیک مالک نے معروف طریقہ کے مطابق جو کھایا، کھلایا، اس کا ضامن نہیں ہوگا) مسئلہ گذر چکا ہے۔

(۲) وجوبِ عشر کے سقوط کا ایک سبب ارتداد ہے (العیاذ باللہ) یہ ہمارے نزدیک ہے۔ کیونکہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ شافعیؒ کے نزدیک ارتداد سے عشر ساقط نہیں ہوتا، جیسے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔

۲- مالک نے پیداوار تباہ کر دی اور ادائیگی عشر کی وصیت کے بغیر مرگیا تو ہمارے نزدیک عشر ساقط ہو جائے گا، اور شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، جیسا کہ زکوٰۃ میں ہے۔ اور اگر پیداوار بعینہ موجود ہے تو اس سے عشر ادا کیا جائے گا، یہ ظاہر الروایہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے اس صورت میں بھی عشر ساقط ہو جائے گا بخلاف زکوٰۃ کے، اور ان دونوں میں فرق کی وجہ گذشتہ صفحات میں گذر چکی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

فصل

# دفائن اور معادن کا حکم

گذشتہ تفصیل زمین سے نکلنے والی چیزوں کے بارے میں تھی۔ رہا ان چیزوں کا حکم جو زمین سے نکالی جاتی ہیں، تو اس سلسلہ میں بحث دو حصوں پر مشتمل ہے۔ ایک تو یہ کہ زمین سے نکالی ہوئی چیزوں میں سے کن میں خمس (۱/۵) واجب ہے؟ اور دوسرا یہ کہ خمس کا مصرف کیا ہے؛ اور خمس لینے کا اختیار کسے حاصل ہے؟

حصۂ اول: زمین سے نکالی جانے والی چیزیں دو قسم کی ہوتی ہیں (۱) کنز، یہ وہ مال ہے جو بنی آدم نے زمین میں دفن کیا ہو۔ (۲) مَعدِن۔ یہ وہ مال ہے جو اللہ تعالیٰ نے زمین کی آفرینش کے دن ہی زمین میں ودیعت فرما دیا۔

ان کے علاوہ ایک اسم رِکاز ہے، اس کا اطلاق کنز اور معدن دونوں پر ہوتا ہے۔ مگر یہ کہ معدن پر اس کا اطلاق حقیقۃً ہوتا ہے اور کنز کے لئے اس کا استعمال مجازاً ہے۔

**دفینہ کا حکم**

کنز دو صورتوں سے خالی نہیں، یا تو کنز دار الاسلام سے ملے گا یا دار الحرب سے، پھر دونوں صورتوں میں یا تو کسی کی مملوکہ زمین سے حاصل ہوگا یا غیر مملوکہ زمین سے۔ اور پھر اس دفینہ میں یا تو کوئی علامت اسلام ہوگی مثلاً مصحف ہے، یا دراہم پر لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہوا ہے، یا اس طرح کی کوئی اور علامت اسلام اور یا اس دفینہ میں علامات جاہلیت پائی جاتی ہیں مثلاً دراہم پر صنم یا صلیب نقش ہے وغیرہ، اور یا اس میں کسی قسم کی کوئی علامت نہیں پائی گئی۔

تفصیل حکم یہ ہے کہ اگر کنز دار الاسلام میں غیر مملوکہ زمین میں مثلاً پہاڑوں، بیابانوں وغیرہ میں پایا گیا پس اگر اس میں اسلام کی کوئی علامت ہے تو وہ بمنزلۂ لُقطہ ہے، اور اس کے ساتھ وہی برتاؤ ہوگا جو لقطہ کے ساتھ ہوتا ہے، تفصیل کتاب اللقطہ میں دیکھ لیجئے کیونکہ اس دفینہ میں جب اسلام کی علامت پائی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ اہل اسلام کا مال ہے۔ اور اہلِ اسلام کا مال، غنیمت نہیں بن سکتا۔ مگر چونکہ اس کا مالک معلوم نہیں ہے اس لئے یہ لُقطہ (گمشدہ مال) کے درجہ میں ہے۔

اور اگر اس دفینہ میں جاہلیت کی علامت پائی گئی تو اس میں خمس (⅕) ادا کرنا واجب ہے اور اس کے چار خمس (⅘) بلا اختلاف، دفینہ پانے والے کو ملیں گے، جیسے معدن کا حکم ہے، تفصیل عنقریب بیان کی جائے گی۔

اور اگر دفینہ میں نہ تو اسلام کی کوئی علامت ہے اور نہ جاہلیت کی کوئی علامت، تو اس کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں اس کا حکم وہی ہوگا، جو لُقطہ کا حکم ہے۔ اور اسے غنیمت نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اسلام کا عہد اب طویل ہو چکا ہے۔

پس ظاہر یہ ہے کہ یہ کافروں کا مال نہیں ہوگا، بلکہ مسلمانوں کا مال ہے جس کا مالک معلوم نہیں، لہٰذا اسے لُقطہ (گمشدہ مال) سمجھا جائے گا۔

اور اس کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ ایسا دفینہ مالِ غنیمت کے حکم میں داخل ہے۔ کیونکہ کنوز عام طور پر کافروں کے دبائے ہوئے ہیں۔

اور اگر اس دفینہ میں جاہلیت کی علامت پائی جاتی ہے تو اس میں خمس واجب ہے، کیونکہ روایت ہے کہ آپؐ سے کنز کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا:

فیه وفی الرکاز الخمس۔

اس (کنز) میں اور رکاز میں خمس واجب ہے۔

اور نیز اس لئے کہ یہ دفینہ غنیمت کے مفہوم میں داخل ہے، کیونکہ یہ کافر کی ملکیت کے حکم میں ہے اور پانے والا اس پر بزورِ بازو غالب آیا، لہٰذا یہ مالِ غنیمت ہوگا، پس اس میں سے ایک خمس (⅕) (حکومت کو) ادا کرنا واجب ہے، اور چار خمس (⅘) پانے والے کا حق ہے، کیونکہ اس نے بزورِ بازو یہ دفینہ حاصل کیا ———

اور دفینہ پانے والا خواہ آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا ذمی، بڑا ہو یا چھوٹا، اسے ⅘ بہرصورت ملیں گے) کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی ہے، اس میں پانے والوں کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں ہوا، ——— نیز اس لئے کہ یہ مال بمنزلہ غنیمت ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس میں خمس واجب ہے اور غلام، بچہ اور ذمی غنیمت کے اہل ہیں۔ (لہٰذا اس میں سے ⅘ پانے والے کا حق ہے)

ہاں اگر اس نے یہ کنز امام کے اذن سے نکالا اور امام نے اس کے ساتھ کچھ معاہدہ کیا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اپنی شرط پوری کرے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

المسلمون عند شروطهم۔

مسلمان اپنی شرطوں کے پاسبان ہوتے ہیں۔

نیز اس لئے کہ جب امام نے نکالنے والے کے لئے کچھ مقرر و معین کر دیا تو اس نے مشروط کو اس کے عمل کی اجرت قرار دے دیا، لہٰذا اس طرح سے وہ مشروط کا مستحق ہوگا ——— اور اگر کنز کسی کی مملوکہ زمین میں پایا گیا تو اس میں خمس تو بلا اختلاف واجب ہے۔ اسکی ایک دلیل وہ روایت ہے جو ابھی اوپر گذر رہی ——— نیز اس لئے کہ یہ کفار کا مال ہے، جس پر یہ بزورِ بازو غالب ہوا پس اس سے خمس

لیا جائے گا (مالِ غنیمت ہونے کے لحاظ سے)

لیکن اس صورت میں باقی چار خمسوں (۴/۵) کا مستحق کون ہے ؟ اس میں اختلاف ہے ـــــ ابو حنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ آباد کاری کے لئے سب سے پہلے جس شخص کو یہ زمین الاٹ کی گئی تھی اگر وہ زندہ ہے تو ۴/۵ کنز اس کا حق ہے ـــــ اور اگر وہ مر چکا ہے تو اس کے ورثا کا حق ہے بشرطیکہ وہ معلوم ہوں، اور اگر اولین آباد کار معلوم نہیں اور نہ ہی اس کے ورثا معلوم ہیں تو کنز کا ۴/۵ زمین کے (زمانہ اسلام میں معلوم) آخری مالک یا اس کے ورثا کا حق ہے۔

اور ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ ۴/۵ کنز پانے والے کا حق ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا مال غنیمت ہے جس تک غانمین کا ہاتھ نہیں پہنچ سکا اور صرف پانے والے کا ہاتھ اس تک پہنچا، لہٰذا غنیمت ہونے کے لحاظ سے اس میں خمس واجب ہے، اور خاص پانے والے کی دسترس ہونے کی وجہ سے وہی خاص طور پر اس کا حقدار ہے۔ ملکیت کا یہی مفہوم ہے (کہ کوئی چیز خاص طور پر کسی کے قبضہ میں ہو) تو جیسا کہ اگر وہ کسی غیر مملوکہ زمین میں کنز پاتا تو ۴/۵ کا مالک ہوتا، اسی طرح اسی صورت میں بھی ہوگا۔

ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ سب سے پہلے جسے زمین عطا کی گئی (اوّلین الاٹی) وہ اس زمین کا تمام مشمولات و دفائن سمیت مالک بنا کیونکہ وہ اس زمین کا مالک امام کی تملیک سے بنا، اور امام اس زمین کا مالک الاٹی اور دوسرے غازیوں کے ذریعے پائے جانے والے استیلا و غلبہ کے سبب بنا، اور استیلا و غلبہ جیسا کہ زمین کے ظاہر پر حاصل ہوا، ویسا ہی زمین میں موجود چیزوں پر بھی حاصل ہو۔ لہٰذا الاٹی تمام مشمولات کا بھی مالک ہوگا ـــــ اور بیع سے زمین کے اندر موجود چیزیں ملکیت سے زائل نہیں ہوتیں، کیونکہ بیع سے صرف وہ چیزیں ملکیت سے خارج ہوتی ہیں، جن پر بیع واقع ہو، اور بیع زمین کے ظاہر پر واقع ہوتی ہے نہ کہ زمین کے اندر موجود چیزوں پر۔ اور جب زمین کے اندر والی چیزیں زمین کے تابع نہیں ہیں تو (بیع و انتقال کے باوجود) وہ الاٹی کی ملکیت میں باقی رہیں، پس ۴/۵ کنز الاٹی کو ملے گا ـــــ اور یہ بالکل ایسے ہے جیسے کسی شخص نے مچھلی کا شکار کیا جس نے کوئی موتی نگلا ہوا تھا یا کسی پرندے کا شکار کیا جس نے کوئی ہیرا نگلا ہوا تھا، کہ وہ تمام (مچھلی، پرندے اور موتی ہیرے) کا مالک ہوگا۔ اور اگر اس نے وہ مچھلی اور پرندہ فروخت کیا تو موتی اور ہیرا اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوگا، کیونکہ عقد بیع مچھلی اور پرندے پر واقع ہوا ہے، موتی اور ہیرے پر نہیں۔ مذکورہ صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ امام کی الاٹمنٹ سے الاٹی زمین کے اندر موجود تمام چیزوں کا مالک کیسے بن سکتا ہے ؟ حالانکہ اگر امام ایسا کرے تو یہ تقسیم غنیمت میں ناانصافی اور ظلم ہوگا۔ اور امام تقسیم میں ناانصافی کرنے کا مالک نہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ امام نے اسے صرف زمین ہی کا مالک بنایا ہے، پس کنز الاٹی کی ملکیت نہ ہوا۔

اس کا جواب دو وجہوں سے ہے (۱) امام نے تو صرف اسے رقبۂ زمین کا مالک بنایا، جیسا کہ آپ نے ذکر کیا، لیکن امام کی تملیک سے جب وہ زمین کا مالک بن گیا تو اب زمین کے اندر موجود چیزوں

پر تنہا اُسی کا استیلا دغلبہ ہوگیا اسی سے اس بات کا جواب بھی معلوم ہوگیا کہ پھر اس میں خمس کیوں واجب ہے؛ کیونکہ وہ زمین کے اندر موجود چیزوں کا امام کی تملیک سے مالک نہیں ہوا کہ خمس ساقط ہوجائے زمین کے اندر موجود چیزوں کا تو وہ اس لئے مالک ہوا ہے کہ ان پر صرف اسی کا استیلاء و غلبہ پایا گیا۔ لہٰذا اس میں خمس واجب ہوگا، جیسا کہ اگر غیر مملوکہ زمین میں کنز پاتا تو خمس واجب ہوتا۔ (۲) تقسیم غنیمت میں اس پہلو سے مساوات کی رعایت کرنا متعذر اور نا ممکن ہے۔ لہٰذا ایسی مساوات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا تاکہ حرج اور تنگی واقع نہ ہو۔

گذشتہ تفصیل اُس صورت میں تھی جبکہ کنز دارالاسلام میں پایا گیا ہو، لیکن اگر کنز دار الحرب میں پایا گیا تو اس میں بھی تفصیل ہے۔ —— اگر کنز ایسی زمین سے ملا جو کسی کی ملکیت نہیں تو وہ تمام کنز پانے والے کا حق ہے۔ اور اس میں خمس واجب نہیں۔ کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو اس نے از راہ تسلط و غلبہ حاصل نہیں کیا، کیونکہ اس جگہ پر اہلِ اسلام کا غلبہ نہیں تھا، لہٰذا یہ مالِ غنیمت نہ بنا، پس اس میں خمس نہیں ہے، اور پورا کنز اُسی کا ہوگا، کیونکہ یہ مال مباح ہے، جس پر اُس کا قبضہ ہوا، پس یہ اس کا مالک ہوگا، جیسے ایندھن اور گھاس کا حکم ہے (کہ یہ مال مباح ہیں، جو قبضہ کرلے، اسی کی ملکیت ہیں)

اور مذکورہ صورت میں خواہ یہ دار الحرب میں (ویزا) امان لیکر داخل ہوا ہو یا بغیر (ویزے) امان کے (بہر صورت کنز اُسی کا ہوگا) کیونکہ (ویزے) امان کا فائدہ مالِ مملوک میں ظاہر ہوتا ہے مالِ مباح میں نہیں۔

اور اگر اس نے دار الحرب میں کسی کافر کی مملوکہ زمین میں کنز پایا، پس اگر وہ امان لے کر داخل ہوا ہے تو کنز مالکِ زمین کو لوٹا دے گا، کیونکہ جب یہ (ویزا) امان لے کر داخل ہوا تو اس کے لئے اہل حرب کی رضا کے بغیر ان کے اموال سے کچھ بھی لینا حلال نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں دھوکہ دہی اور امانت میں خیانت ہے۔ —— پس اگر اس نے یہ کنز مالکِ زمین کو واپس نہ کیا تو اس کا مالک تو ہوجائے گا لیکن وہ اس کے لئے پاک اور طیّب نہیں ہے، کیونکہ اس میں خیانت کی خباثت اور گندگی سرایت کرچکی ہے، پس اس (سے چھٹکارا پانے) کی راہ یہ ہے کہ اسے صدقہ کردے —— اور اگر اس کنز کو فروخت کر ڈالا تو اس کی بیع جائز ہے، کیونکہ اس کی ملکیت قائم تھی، لیکن یہ مشتری (خریدار) کے لئے طیب نہ ہوگا، بخلاف بیع فاسد میں بیچے ہوئے مال کے۔ (کہ اس میں مبیع فی نفسہ طیب ہے) اور ان دونوں صورتوں میں فرق ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب البیوع میں ذکر کریں گے۔

اور اگر مذکورہ صورت میں وہ دار الحرب میں بغیر امان (ویزے) کے داخل ہوا تھا تو وہ کنز اس کے لئے حلال ہے۔ اور اس میں خمس بھی نہیں —— حلال تو اس لئے ہے کہ اس کے لئے جائز ہے کہ اہلِ حرب کی رضا کے بغیر بھی ان کا جو مال لے سکتا ہے اسے لے لے —— اور خمس اس لئے واجب نہیں کہ یہ مال قوت وطاقت کے ذریعے حاصل نہیں کیا گیا لہٰذا یہ مالِ غنیمت نہیں ہے، پس اس میں خمس واجب نہیں ہوگا ——

چنانچہ اگر کوئی ایسی جماعت دار الحرب میں داخل ہوگئی، جسے وہاں داخل ہونے کی اجازت نہ تھی، اور وہاں اہلِ حرب کوئی کنز ان کے ہاتھ لگ گیا۔ تو اس میں خمس واجب ہے، کیونکہ یہ مال زبردستی

اور بر وزر بازو حاصل ہونے کی وجہ سے غنیمت کے ذیل میں داخل ہے۔

اگر کسی شخص نے (دارالاسلام میں) کسی کے مملوکہ گھر میں یا اپنے گھر میں کنز پایا تو اس میں بلا اختلاف خمس واجب ہے۔ بہ خلاف معدن کے کہ اس میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک خمس واجب نہیں ـــــــ (کنز میں خمس اس لئے واجب ہے کیونکہ کنز زمین کے اجزاء میں سے نہیں ہے) اسی لئے بالاجماع ⅘ کنز رقبہ کے مالک کو نہیں ملے گا (جبکہ وہ خریدار ہے اور الاٹی یا اس کے ورثا میں سے نہیں ہے) پس اگر کنز میں مؤنت (بار خرچہ) یعنی خمس پایا جائے تو اس میں جزء (کنز) کی کل (زمین) کے ساتھ حکم میں مخالفت لازم نہیں آتی (کیونکہ کنز زمین کا جز ہے ہی نہیں) بہ خلاف معدن کے (کہ اگر اس میں خمس واجب ہو تو جز یعنی معدن کا حکم کل یعنی زمین سے مختلف ہو گا، کہ گھر والی زمین میں تو عشر و خراج کچھ واجب نہیں اور اس کے جز میں خمس واجب ہو رہا ہے) تفصیل آگے آرہی ہے۔ رہی یہ بات کہ گھر میں ملنے والے کنز کا ⅘ کس کا حق ہے؟ اس میں ہمارے اصحابؒ میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ⅘ اولین الاٹی کا حق ہے ـــــــ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ⅘ کنز پانے والے کا حق ہے۔ کیونکہ یہ مال مباح ہے جو سب سے پہلے اس کے ہاتھ لگا (لہذا وہی اس کا مالک ہے۔ بشرطیکہ اس پر علامت جاہلیت ہو۔)

ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا مال مباح ہے، جس پر ایک خاص شخص کا قبضہ ہو چکا ہے یعنی الاٹی کا قبضہ، پس معدن کی طرح یہ اُسی کی ملکیت ہو گا، ہاں اتنا فرق ہے کہ معدن بیع میں مشتری کو منتقل ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ زمین کے اجزاء سے ہے۔ اور کنز بیع میں مشتری کو منتقل نہیں ہوتا کیونکہ وہ مبیع اور تملیک کے اجزاء میں سے نہیں ـــــــ پس جب کنز پر الاٹی کا قبضہ ہو چکا تو وہ اسی کی ملکیت میں باقی رہے گا۔ جیسے اگر کوئی شخص مچھلی شکار کرے، جس کے پیٹ میں موتی ہو، تو وہ مچھلی اور موتی کا مالک ہوتا ہے، کیونکہ دونوں پر اسی کا قبضہ ثابت ہوا۔ پھر اس کے بعد اگر وہ مچھلی بیچے تو موتی بیع میں داخل نہیں ہو گا اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔

مختط الاٹی، وہ شخص ہے، جسے امام نے خاص طور پر وہ قطعۂ زمین الاٹ کیا ہو ـــــــ پس اگر اولین الاٹی معلوم نہیں تو زمانۂ اسلام میں اس کا جو آخری مالک معلوم ہو اُسے کنز کا ⅘ دیا جائے گا (ورنہ بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا) الشیخ الامام الزاہد السرخسی رحمہ اللہ نے یہی تفصیل بیان کی ہے۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ کنز دارالاسلام میں پایا گیا ہو ـــــــ

## کان کا حکم

بنیادی طور پر معدن سے نکلنے والی اشیاء دو طرح کی ہوتی ہیں ۱۔ ٹھوس ۲۔ مائع پھر ٹھوس اشیاء کی بھی دو قسمیں ہیں ۱۔ وہ دھاتیں جو پگھلانے سے پگھل جاتی ہیں اور ان سے زیور ڈھالے جاتے ہیں، جیسے سونا، چاندی، لوہا، شیشہ، تانبا وغیرہ

۲۔ وہ اشیاء جو پگھلانے سے پگھلتی نہیں ہیں، جیسے یاقوت، بلور، عقیق، زمرد، فیروزہ۔ سرمہ، گیرو، ہڑتال، گچ، چونے کا پتھر وغیرہ۔

اور مائع اشیاء جیسے پٹرول، تارکول اور ران جیسی دوسری چیزیں۔
تفصیل احکام یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دو صورتوں سے خالی نہیں، یا وہ کان دارالاسلام سے ملے گی یا دارالحرب سے، پھر جس زمین سے وہ دریافت ہوئی ہے وہ مملوکہ ہو گی یا غیر مملوکہ۔
۱۔ پس اگر کان دارالاسلام میں غیر مملوکہ زمین میں دریافت ہوئی ہے اور وہ کان ہے بھی کسی دھات کی کہ اس میں پگھلنے اور زیور میں ڈھلنے کی صلاحیت ہے تو اس میں خمس (۱/۵) واجب ہوگا۔ خواہ وہ سونا چاندی ہو یا کوئی اور پگھلنے والی دھات ہو، اور خواہ وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں۔ (بہرصورت اس میں خمس واجب ہے) اور اس کے چار خمس ۴/۵ دریافت کرنے والے کے ہیں، خواہ وہ کوئی بھی ہو یعنی خواہ وہ آزاد ہو یا غلام، مسلم ہو یا ذمی، چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت) ہاں اگر دریافت کرنے والا امان لے کر آیا ہوا حربی ہے تو اس سے تمام کان واپس لے لی جائے گی۔ مگر یہ کہ جب امام نے اس سے معاہدہ کیا ہو تو پھر اس کے لئے اپنا عہد پورا کرنا ضروری ہے۔ یہ ہمارے اصحابؒ کا قول ہے۔
شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر دریافت ہونے والی کان سونا، چاندی کی ہے تو اس میں ۴۰ واں حصہ واجب ہے، جیسا کہ زکوٰۃ میں واجب ہوتا ہے، حتی کہ ان کے ہاں اس میں نصاب بھی شرط ہے، پس دو سو درہم سے کم مقدار چاندی (اور بیس مثقال سے کم مقدار سونے) کی کان میں ۴۰ واں حصہ واجب نہیں۔ اور ان کے بعض اصحاب نے تو سال گذرنے کی بھی شرط لگائی ہے۔ اور سونا، چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں میں ان کے نزدیک خمس واجب نہیں ہے۔
اور ہمارے نزدیک تمام دھاتوں میں غنیمت کا خمس واجب ہے، اور کسی دھات میں زکوٰۃ کی شرائط میں سے کوئی شرط ضروری نہیں ——— اور اس خمس کا محتاج والدین اور اولاد پر صرف کرنا بھی جائز ہے، جیسا کہ غنیمت میں ہوتا ہے ——— بلکہ دریافت کرنے والے کے لئے بھی جائز ہے کہ اگر وہ محتاج ہے اور ۴/۵ کان بھی اس کی کفایت نہیں کرتی، تو وہ اپنے اوپر صرف کر سکتا ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن حارث مزنی کو قبلیہ (جگہ کا نام) کے معادن بطور جاگیر کے عطا فرمائے، اور آپ ان سے ۴۰ واں حصہ لیا کرتے تھے۔"
نیز اس لئے کہ کانیں بھی زمین کی نشو و نما سے ہیں، اس لئے ہونا تو یہ چاہئے کہ ان میں بھی عشر واجب ہو، مگر چونکہ ان کے نکالنے میں خرچہ بہت زیادہ ہوتا ہے، اس لئے ۴۰ ویں حصہ پر اکتفا کیا گیا ہے۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
وفی الرکاز الخمس۔
اور رکاز میں خمس واجب ہے۔
رکاز کا اطلاق معدن پر حقیقۃً ہوتا ہے اور کنز پر مجازاً۔ اس کے چند دلائل ہیں،
۱۔ رکاز کا لفظ "رکز" سے ماخوذ ہے، جس کا مفہوم ہے کسی چیز کا زمین میں گاڑنا۔ اور یہ مفہوم کان پر زیادہ صادق آتا ہے، کیونکہ کان زمین میں گاڑی ہوئی ہوتی ہے، بخلاف کنز کے کہ وہ زمین میں رکھا جاتا ہے اور زمین کے ساتھ صرف اتصال رکھتا ہے۔

۲- رسول اللہ صلی اللہ وسلم سے قدیم کنز کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا،

فیہ وفی الرکاز الخمس۔

اس میں اور رکاز میں خمس واجب ہے۔

اس میں رکاز کا کنز پر عطف ہوا ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ رکاز سے مراد معدن ہے۔

۳- روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا؛

المعدن جبار والقلیب جبار وفی الرکاز الخمس۔

کان ہدر (معاف) ہے، اور کنواں ہدر ہے اور رکاز میں خمس ہے۔

تو آپ سے پوچھا گیا، وما الرکاز؟ یا رسول اللہ ______ "یعنی یا رسول اللہ! رکاز کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا؛

ھو المال الذی خلقہ اللہ تعالیٰ یوم خلق السموٰت والارض۔

رکاز وہ مال ہے جو اللہ تعالیٰ نے کائنات کی تخلیق کے دن پیدا فرما دیا تھا۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ رکاز کا حقیقی مصداق معدن ہے۔

پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معدن میں سونا چاندی اور دوسری دھاتوں میں کسی فرق کے بغیر مطلقاً خمس واجب فرمایا، تو معلوم ہوا کہ تمام دھاتوں میں خمس واجب ہے۔

نیز اس لئے کہ کانیں کافروں کے قبضہ میں تھیں، پھر ان کا قبضہ ختم ہو گیا، اور مسلمین کا ان جگہوں پر قبضہ ثابت نہیں ہوا، کیونکہ غازیوں کا مقصد پہاڑوں اور بیابانوں پر تسلط حاصل کرنا نہیں تھا۔ پس پہاڑوں اور بیابانوں کے اندر جو کچھ تھا، وہ حکماً کافروں کی ملکیت میں رہا، اور اب کان دریافت کرنے والا بزورِ بازو اس پر قابض ہوا،

(پس یہ غنیمت ہے، لہٰذا اس میں خمس واجب ہے۔ اور ⅘ کان دریافت کرنے والے کا حق ہے۔ جیسا کہ کنز میں ہوتا ہے۔

اور شافعیؒ کے لئے حدیثِ بلالؓ بن حارث میں کوئی حجت نہیں۔ کیونکہ احتمال ہے کہ آپؐ نے بلالؓ سے ۴۰ ویں حصہ سے زائد اس لئے نہ لیا ہو کہ آپ کو ان کی حاجت وضرورت کا علم ہو، اور یہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ پس اس حدیث کا یہی مطلب لینا چاہیئے تاکہ دونوں دلیلوں پر عمل ہو جائے۔

۲- اور اگر کسی ایسی چیز کی کان دریافت ہوئی، جس میں پگھلنے کی صلاحیت نہیں، تو اس میں خمس واجب نہیں ہوتا، اور وہ پوری کی پوری کان دریافت کرنے والے کی ہے۔ کیونکہ ہڑتال، گچ، چونا اور ان جیسی دوسری چیزیں زمین کے اجزاء سے ہیں۔ لہٰذا یہ مٹی کی طرح ہیں (اور مٹی میں خمس نہیں) اور یاقوت اور دوسرے نگینے پتھروں کی قبیل سے ہیں، ہاں صرف اتنی بات ہے کہ یہ چمکدار پتھر ہیں، اور پتھر میں خمس نہیں ہوتا۔

۳۔ مائع اشیاء مثلاً پٹرول، تارکول کی کان میں بھی کچھ واجب نہیں، اور یہ پوری کی پوری کان دریافت کنندہ کا حق ہے، کیونکہ یہ پانی ہے (اور پانی میں خمس نہیں ہوتا) —— اور پھر یہ ان چیزوں سے ہے جن پر استیلاء وتسلط مقصود نہیں ہوتا، پس یہ کفار کے قبضہ میں نہیں تھا کہ اب یہ مال غنیمت بن جائے، لہٰذا اس میں خمس واجب نہیں۔

**پارے کا حکم** ابوحنیفہؒ کا آخری قول یہ ہے کہ پارے میں خمس واجب ہے۔ اور پہلے ان کی رائے یہ تھی کہ پارے میں خمس نہیں ہوتا —— اور ابویوسفؒ کا پہلا قول یہ تھا کہ اس میں خمس ہے۔ پھر انہوں نے اس رائے سے رجوع کیا اور کہا کہ پارے میں خمس نہیں ہے۔

ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ابوحنیفہؒ سے پارے کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں خمس نہیں ہے" —— پھر میں اس سلسلہ میں آپ سے گفتگو کرتا رہا۔ حتیٰ کہ آپ کی رائے یہ ہوئی کہ "پارے میں خمس ہے" —— اور میرا (پہلے) یہ خیال تھا کہ پارہ، سیسے اور لوہے کی طرح ہے (کہ اس میں خمس ہونا چاہیئے) پھر اس کے بعد مجھے یہ بات پہنچی کہ وہ اس طرح نہیں ہے بلکہ وہ بمنزلہ تارکول اور پٹرول ہے (پس اس میں خمس نہیں ہوگا)

ابوحنیفہؒ کے پہلے قول (اور ابو یوسفؒ کے آخری قول) کی وجہ یہ ہے کہ پارے میں بذاتہٖ کسی شکل میں ڈھلنے کی صلاحیت نہیں ہے، لہٰذا یہ پانی کے مشابہ ہے۔

اور ابوحنیفہؒ کے آخری قول کی وجہ یہ ہے —— اور یہی محمدؒ کا قول ہے —— کہ پارہ اگرچہ بذاتہٖ کسی شکل میں نہیں ڈھلتا لیکن کسی دوسری چیز کے ساتھ مل کر ڈھل جاتا ہے، پس یہ چاندی کے مشابہ ہے۔ کہ چاندی بھی بذاتہٖ کسی شکل میں نہیں ڈھلتی، اسے بھی کسی صورت میں ڈھالنے کے لئے تانبا اور پیتل ملایا جاتا ہے تو جب چاندی کی کان میں خمس واجب ہوتا ہے تو پارے کی کان میں بھی واجب ہوگا۔

گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ کان دارالاسلام میں غیر مملوکہ زمین میں پائی جائے۔ اور اگر کان دارالاسلام میں مملوکہ زمین میں، یا گھر یا منزل یا دکان میں دریافت ہوئی تو ۴/۵ کان کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ وہ مالک کا حق ہے۔ دریافت کنندہ مالک ہو یا کوئی اور، کیونکہ معدن زمین کی تابع ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ زمین کے اجزاء سے ہے کہ زمین سے پیدا ہوتی ہے اور زمین میں پیدا ہوتی ہے —— دیکھیئے! زمین کی بیع میں نام لئے بغیر کان بھی داخل ہوتی ہے (معلوم ہوا کہ یہ زمین ہی کا حصہ ہے) تو جب امام کی الاٹمنٹ سے الاٹی اس جگہ کا مالک ہوا تھا تو زمین کے تمام اجزاء سمیت مالک ہوا تھا، اسی طرح بیع میں زمین کے توابع کے ساتھ معدن بھی مشتری کو منتقل ہو جاتی ہے۔ بخلاف کنز کے جیسا کہ گذر چکا ہے۔ (لہٰذا جس کی مملوکہ زمین میں کان ملے گی ۴/۵ اسی کا حق ہے)

اور اس میں اختلاف ہے کہ اس میں خمس واجب ہے یا نہیں؟

ابوحنیفہؒ کے نزدیک دار میں ملنے والی کان میں خمس واجب نہیں، اور مملوکہ زمین سے ملنے والی کان کے بارے میں سے دو روایتیں ہیں —— کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہے کہ اس میں بھی خمس نہیں۔

اور کتاب الصرف میں مذکور ہے کہ اس میں خمس واجب ہے، اور جامع صغیر میں یہی روایت مذکور ہے۔
اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک کان زمین سے ملے یا دار سے، دونوں صورتوں میں خمس واجب ہے بشرطیکہ ایسی دھات کی کان ہو جس میں پگھلنے کی صلاحیت ہے۔
ان دونوں حضرات کی حجت نبی صلی علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ: "د فی السرکاز الخمس"
کہ اس میں کوئی فرق بیان نہیں ہوا، اور رکاز کا حقیقی مصداق کان ہے، جیساکہ گذر چکا۔
نیز اس لئے کہ امام نے اس زمین کا جس کو بھی مالک بنایا، اس حال میں بنایا کہ اس کے ساتھ حق خمس متعلق رہے گا، کیونکہ خمس فقراء کا حق ہے، اور امام کو فقراء کا حق باطل کرنے کا اختیار نہیں۔
ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ (اس روایت کے مطابق کہ زمین میں بھی خمس واجب نہیں) یہ ہے کہ کان زمین کا ایک جزء ہے، لہٰذا زمین کی ملکیت کے ساتھ وہ کان کا بھی مالک ہوتا ہے ۔ اور امام نے حق خمس کی قید کے بغیر اس کا مالک بنایا تھا، لہٰذا الاٹی اس کا اسی طرح مالک ہوگا۔
اور امام کو یہ اختیار حاصل ہے (کہ وہ بغیر خمس کے تمام کان کا کسی کو مالک بنا دے) دیکھئے! اگر امام یہ جانتا ہو کہ ⅘ کان سے غازیوں کی حاجت پوری نہیں ہوگی، اور وہ ⅘ کان کے ساتھ ⅕ کان بھی یعنی پوری کان غازیوں کو دے دے تو جائز ہے ——— تو جب الاٹی کسی متعلقہ حق کے بغیر اس کا مالک ہوا تو دوسرے کو بھی وہ زمین اسی طرح منتقل ہوگی (کہ اس میں کوئی حق واجب نہ ہوگا) ——— اور دوسری روایت کے مطابق ابو حنیفہؒ نے دار اور زمین میں فرق اس لئے کیا کہ اگر امام کسی کو دار الاٹ کرے تو اس میں کسی قسم کا حق واجب نہیں ہوتا، دیکھئے کہ اس میں عشر اور خراج بھی واجب نہیں ہوتا (لہٰذا اس سے ملنے والی کان میں بھی خمس واجب نہ ہوگا)۔
برخلاف جبکہ زمین الاٹ کی جائے کہ اس میں عشر و خراج واجب رہتا ہے، لہٰذا اس سے ملنے والی کان میں بھی خمس واجب ہو سکتا ہے۔
اور صاحبینؒ نے جو حدیث بیان کی یہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ کان غیر مملوکہ زمین سے ملے۔ یہ مطلب لینا اس لئے مناسب ہے تاکہ دونوں دلیلوں میں موافقت ہو جائے۔

## دار الحرب میں ملنے والی کان کا حکم

اگر کان دار الحرب میں ملی تو دو صورتیں ہیں ۱۔ اگر غیر مملوکہ زمین میں ملی تو پوری کان دریافت کنندہ کی ہے اور اس میں خمس واجب نہیں، اس کی وجہ گذر چکی ہے ——— ۲۔ اور اگر کسی حربی کی مملوکہ زمین میں کان ملی تو اس کی دو صورتیں ہیں ۱۔ اگر دریافت کنندہ دار الحرب میں امان لے کر داخل ہوا ہے تو پھر پوری کان مالک زمین کو لوٹا دے گا، اس کی وجہ بھی گذر چکی ہے۔ ۲۔ اور اگر بغیر امان لئے دار الحرب میں داخل ہوا تو پوری کان اسی کی ہے اور اس میں خمس بھی واجب نہیں، جیساکہ کنز کا حکم ہے، اور تفصیل بیان ہو چکی۔

## سمندر سے نکالی جانے والی اشیاء کا حکم

سمندر سے جو اشیاء نکالی جائیں مثلاً موتی، مرجان، عنبر اور اسی طرح جو بھی زیور سمندر سے نکالا جائے، ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق اس میں کچھ واجب نہیں، اور وہ پورے کا پورا، پانے والے کا حق ہے

اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں خمس واجب ہے، ان کی حجت یہ روایت ہے کہ حضرۃ عمرؓ کے عامل نے انہیں لکھا کہ ایک موتی ملا ہے، اس میں کیا واجب ہے؟ تو عمرؓ نے جواب دیا کہ اس میں خمس واجب ہے —— اور حضرۃ عمرؓ سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے عنبر سے خمس واجب لیا۔ نیز اس لئے کہ جب کان سے نکالی جانے والی شئی میں خمس واجب ہے تو سمندر سے نکالی جانے والی اشیاء میں بھی خمس واجب ہونا چاہیئے، کیونکہ وجوبِ خمس کی جو علت معدن میں پائی جاتی ہے وہ سمندر میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور وہ علت ہے کہ یہ بزورِ شمشیر کفار کے قبضہ سے چھینا ہوا مال ہے، کیونکہ پہلے بحر و بر تمام دنیا کفار کے قبضہ میں تھی اور ہم نے ان کے قبضہ سے چھینا، لہٰذا (سمندر سے نکالی والی اشیاء بھی) مالِ غنیمت ہیں، پس تمام غنیمتوں کی طرح اس میں بھی خمس واجب ہوگا۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرۃ ابن عباسؓ سے عنبر کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؓ نے فرمایا،

ھو شئی دسرہ البحر لاخمس فیہ۔ یہ سمندر کی گاڑی ہوئی ایک چیز ہے، اس میں خمس نہیں۔

نیز اس لئے کہ موتی اور عنبر سمندر کی تہ سے نکلتے ہیں اور اس پر کفار کا قبضہ ثابت نہیں ہوا، لہٰذا سمندر سے نکالی جانے والی شئی بزور کافروں کے قبضہ سے لی ہوئی نہ ہوئی، تو یہ غنیمت نہ ہوئی، پس اس میں خمس واجب نہیں —— اسی بنا پر ہمارے اصحابؒ نے فرمایا کہ اگر سمندر سے سونا چاندی نکالا گیا تو اس میں کچھ واجب نہیں، وجہ بیان ہو چکی —— اور عنبر کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ چشمہ سے پھوٹنے والا ایک مائع ہے۔ پس یہ تارکول کے مشابہ ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ عنبر کسی جانور کی لید ہے، پس یہ باقی لیدوں کے مشابہ ہے (کہ اس میں خمس واجب نہیں)

باقی حضرۃ عمرؓ سے موتی اور عنبر کے بارے میں جو مروی ہے، وہ کافر بادشاہوں کے خزانوں میں پائے جانے والے موتی اور عنبر پر محمول ہے، پس وہ مالِ غنیمت ہے، اس لئے اس میں خمس واجب ہے۔

**حصۂ ثانی:** اس حصہ کا موضوع یہ ہے کہ خمس کن لوگوں پر صرف کرنا جائز ہے؟ خمس لینے کا اختیار کسے ہے؟ مصارفِ خمس کیا ہیں؟ لیکن ان مباحث کا محل "کتاب السیر" ہے، (اس لئے انشاء اللہ وہاں بیان ہوں گی)، (مختصراً یہ کہ) خمس کا والدین اور اولاد پر صرف کرنا جائز ہے جبکہ وہ حاجت مند ہوں، بہ خلافِ زکوٰۃ و عشر، (کہ یہ والدین اور اولاد پر صرف نہیں کی جاسکتیں) اور خود اپنی ذات پر بھی خمس کا صرف کرنا جائز ہے، جبکہ وہ ضرورت مند ہو اور ۴/۵ اس کی کفایت نہ کرتا ہو، بایں طور کہ ۴/۵ دو سَو درہم سے کم ہے لیکن اگر ۴/۵ دو سو درہم کے برابر ہو تو پھر اس کے لئے خمس لینا جائز نہیں ہے۔

اور حضرۃ علیؓ سے جو روایت ہے کہ "انہوں نے خمس دریافت کنندہ کے لئے چھوڑ دیا تو یہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ دریافت کنندہ حاجت مند ہو ——

اور اگر کسی شخص نے از خود خمس فقراء پر صرف کر دیا۔ اور سلطان کے حوالے نہیں کیا تو جائز ہے، اور اس سے خمس دوبارہ نہیں لیا جائے گا، بہ خلاف سوائم کی زکوٰۃ اور عشر کے (کہ ایسی صورت میں

دوبارہ وصول کئے جائیں گے) واللہ اعلم۔

---

## فصل

# بیت المال کی مدات اور ان کے مصارف

بیت المال میں چار قسم کے اموال رکھے جاتے ہیں (یعنی چار قسم کی علیحدہ علیحدہ مدات ہیں)

۱- سوائم کی زکوٰۃ، عشر اور وہ محصول جو عاشر گذرنے والے مسلم تجار سے وصول کرتا ہے۔

۲- اموالِ غنیمت، معادن اور رکاز کا خمس۔

۳- زمینوں کا خراج، اہلِ ذمہ کا جزیہ، بطورِ مصالحت بنو نجران سے حاصل ہونے والے کپڑوں کے سوٹ اور بنو تغلب سے حاصل ہونے والا دوگنا صدقہ، اور وہ محصول جو عاشر گذرنے والے ذمی تجار اور امان لے کر آنے والے اہلِ حرب سے وصول کرتا ہے۔

۴- اس میت کے ترکہ سے حاصل ہونے والا مال، جو انتقال کر گیا اور اس کا کوئی وارث نہیں، یا صرف خاوند یا صرف بیوی وارث ہے (کہ ان کا حصہ ادا کرنے کے بعد باقی مال بیت المال میں جمع ہوگا)

## مصارف:

۱- پہلی مد کا مصرف ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲- خمسِ غنائم، معادن اور رکاز کا مصرف ہم کتاب السیر میں بیان کریں گے۔

۳- خراج اور جزیہ وغیرہ کو دین کی تعمیر و ترقی اور اہلِ اسلام کی مصالح و ضروریات میں خرچ کیا جائے مثلاً اس سے حاکموں، قاضیوں، مفتیوں، فوجیوں اور راستوں کے نگہبانوں کو تنخواہیں دی جائیں، مساجد، مراکزِ تزکیۂ نفس اور پلوں کی تعمیر، سرحدوں کی حفاظت اور جو نہریں کسی کی ملکیت نہیں ہیں ان کی اصلاح و مرمت میں صرف کیا جائے۔

۴- چوتھی مد کا مصرف یہ ہے کہ اسے فقراء اور بیماروں کے علاج معالجہ، غریب و مفلس مردوں کے کفن دفن، لاوارث بچوں کے خرچ اور اگر وہ کوئی جنایت کر بیٹھیں تو اس کی دیت، اسی طرح جو لوگ کمانے سے عاجز ہیں اور ان کا شرعی کفیل کوئی نہیں ہے تو ان کے خرچ میں اس مد کا مال صرف کیا جائے۔

اور امام کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ مستحقین تک ان کے حقوق پہنچائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

فصل

# صدقۂ فطر کا بیان

(گذشتہ زکوٰۃ فرض تھی) رہی وہ زکوٰۃ جو کہ واجب ہے تو وہ سر کی زکوٰۃ ہے (یعنی شخص کی زکوٰۃ) جسے صدقۂ فطر کہتے ہیں۔ صدقۂ فطر کی بحث درج ذیل عنوانات پر مشتمل ہے:

۱۔ صدقۂ فطر کے وجوب کا بیان۔
۲۔ کیفیتِ وجوب کا بیان۔
۳۔ صدقۂ فطر کس پر واجب ہے؟
۴۔ کسی کی طرف سے واجب ہے؟
۵۔ صدقۂ فطر میں واجب شدہ کی جنس، مقدار اور صفت کا بیان۔
۶۔ کس وقت واجب ہوتا ہے؟
۷۔ ادائیگی کا وقت کیا ہے؟
۸۔ صدقۂ فطر کے رکن کا بیان۔
۹۔ شرائطِ رکن کا بیان، جو کہ ادائیگی کے جائز ہونے کی شرائط ہیں۔
۱۰۔ ادائیگی کی جگہ کا بیان۔
۱۱۔ صدقۂ فطر واجب ہونے کے بعد کن چیزوں سے ساقط ہو جاتا ہے؟

**وجوب صدقۂ فطر کا بیان** صدقۂ فطر کے وجوب کی یہ دلیل ہے کہ حضرت ثعلبہ رضی اللہ عنہ بن صعیر العذری سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطاب فرمایا اور اپنے خطبہ میں فرمایا:

أدّوا عن كل حر و عبد، صغير و كبير نصف صاع من برّ أو صاعًا من تمر او صاعًا من شعير۔

ہر آزاد اور غلام، چھوٹے اور بڑے کی جانب سے نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو (صدقۂ فطر) ادا کرو۔

آپؐ نے ادائیگی کا امر فرمایا، اور مطلق امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ ہم نے زکوٰۃ کی اس نوع کا نام واجب رکھا ہے، فرض نہیں، اس لئے کہ فرض وہ مامور بہ ہوتا ہے جس کا لزوم دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ اور زکوٰۃ کی اس نوع کا لزوم دلیلِ قطعی سے ثابت نہیں ہوا بلکہ ایسی دلیل سے ہوا ہے جس میں عدم لزوم کا شبہ ہو سکتا ہے، یعنی خبرِ واحد سے۔ (جس سے فائدۂ ظن حاصل ہوتا ہے، فائدۂ یقین نہیں) —— اور اس باب میں حضرۃ عبداللہؓ بن عمرؓ سے جو روایت ہے کہ:

فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقۃ الفطر علی الذکر والانثی والحر والعبد صاعا من تمر او صاعًا من شعیر۔

" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرد و عورت، آزاد و غلام پر کھجور کا ایک صاع یا جو کا ایک صاع صدقۂ فطر فرض کیا ہے۔"

تو فرض سے مراد ہے کہ آپ نے صدقۂ فطر کا ادا کرنا مقرر فرمایا۔ لغت میں فرض کا معنی ہے۔ "التقدیر" یعنی مقرر کرنا، ایک جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا " فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ " پس آدھا اُس کا جو تم نے مقرر کیا تھا" ۔۔۔ اور کہا جاتا ہے " فرض القاضی النفقۃ" قاضی نے نفقہ مقرر کیا۔ تو حدیث میں فرض سے مراد یہ ہے کہ آپؐ نے صدقۂ فطر مذکور مقدار کے مطابق مقرر فرمایا، اس سے قطعی ایجاب مراد نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

فصل

# کیفیتِ وجوب کا بیان

صدقۂ فطر کا وجوب کیسا ہے؟ اس میں ہمارے اصحابؒ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول یہ ہے کہ صدقۂ فطر اس طور پر واجب ہے کہ اس کی ادائیگی عین یوم فطر میں ضروری ہے (تاخیر کی گنجائش نہیں)

اور بعض کا قول ہے کہ صدقۂ فطر کے وجوب میں عمر بھر تک تاخیر کرنے کی گنجائش ہے جیسے زکوٰۃ، نذور اور کفارات وغیرہ کا حکم ہے ۔۔۔ اور یہی قول صحیح ہے، کیونکہ صدقۂ فطر کی ادائیگی کے حکم میں وقت کی قید نہیں۔ پس اس کے وجوب کا دائرہ صرف آخر عمر میں جا کر تنگ ہوگا، جیسے کہ زکوٰۃ کا حکم ہے اور جیسے دوسرے تمام اوامر، جن میں وقت کی قید نہیں۔ واللہ اعلم۔

---

فصل

# صدقۂ فطر کن لوگوں پر واجب ہے؟

اس کا بیان شرائطِ وجوب کے بیان پر مشتمل ہے۔ شرائطِ وجوب کی کئی انواع ہیں۔

۔ اسلام ۔ لہٰذا کافر پر صدقۂ فطر واجب نہیں ہوتا، کیونکہ حالتِ کفر میں اس پر صدقۂ فطر واجب کرنے کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ اس میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے چنانچہ صدقۂ فطر بغیر نیت کے ادا نہیں ہوتا، اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ اور صدقۂ فطر بالاجماع

اسلام کے بغیر واجب نہیں ہوتا، (اور کافر پر بحالت کفر میں واجب کرنے کی صورت میں) یہ ایک ایسے فعل کا واجب کرنا ہے، جس کی ادائیگی پر مکلّف فی الحال اور بعد از اسلام قادر نہیں، لہٰذا یہ وسعت طاقت سے بڑھ کر تکلیف ہے (جو جائز نہیں) اس لئے ہم کہتے ہیں کہ کفار شرائع یعنی عبادات کے مخاطب نہیں ہیں۔ (یعنی کفار سے ایمان کے بارے میں باز پرس ہوگی، عبادات و اعمال کے بارے میں نہیں)

۲۔ ہمارے نزدیک حرّیت بھی وجوبِ صدقۂ فطر کی شرط ہے، لہٰذا غلام پر صدقۂ فطر واجب نہیں۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حرّیت وجوبِ صدقۂ فطر کی شرط نہیں ہے، اور غلام پر بھی صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے، جو کہ آقا اس کی طرف ادا کرے گا۔

شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أَدُّوا عن كل حر وعبد۔

ہر آزاد و غلام کی طرف سے ادا کرو۔

اور اس کی طرف سے ادا کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ آقا اس کا بوجھ خود اٹھا رہا ہے، اور اس کا تقاضا ہے کہ غلام پر وجوب کا بوجھ ہو۔

ہماری دلیل یہ کہ صدقۂ فطر میں ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ اور غلام پر ادائیگی کے ایجاب کی کوئی صورت نہیں، کیونکہ غلام صدقۂ فطر کی ادائیگی کا فی الحال مکلّف ہے اور نہ آزادی کے بعد، اور کسی پر کسی ایسے فعل کا ایجاب، جس کی ادائیگی کی اس کے لئے کوئی صورت ہی نہ ہو، ممتنع ہے۔ بر خلاف غنی نابالغ بچے کے، کہ جب اس کے ولی نے اس کی طرف سے صدقۂ فطر ادا نہ کیا ہو تو ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق اس پر ادائیگی لازم ہے، کیونکہ وہ بلوغ کے بعد ادا کرنے پر قادر ہے۔

اور آپ (شافعیؒ) نے جو حدیث پیش کی ہے، اس کا آپ نے یہ مطلب کیسے لے لیا کہ غلام کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ غلام پر صدقۂ فطر واجب بھی ہے؟ ہم عنقریب اس حدیث کا معنی بیان کریں گے۔

۳۔ غنا، پس صدقۂ فطر صرف غنی پر واجب ہوتا ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

اور شافعیؒ کے نزدیک صدقۂ فطر کے وجوب کے لئے غنا شرط نہیں ہے۔ اور جس فقیر کے پاس اپنی اور اہل و عیال کی ایک دن کی خوراک سے زیادہ موجود ہو، اس پر صدقۂ فطر واجب ہے ——— وجہ یہ ہے کہ صدقۂ فطر کا وجوب صائم کے لئے بطور مطہّر ہوا ہے (یعنی صدقۂ فطر حالتِ صوم میں ہونے والی کوتاہیوں اور لغزشوں سے معافی کے لئے رکھا گیا ہے) اور غنا و فقر سے علتِ تطہیر پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا (تو صائم خواہ غنی ہو یا فقیر دونوں کو کوتاہیوں سے طہارت کی ضرورت ہے)۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

لا صدقة الا عن ظهر غنى۔

"صدقہ تو پس از غنا ہوتا ہے۔"

باقی جتنے غنا سے صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے، اس کی مقدار ہم زکوٰۃ مال میں بیان کر چکے ہیں۔
مسئلہ: غنا وجوب کی شرط ہے، واجب یعنی صدقۂ فطر کی بقا کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص یوم فطر کے بعد فقیر ہوگیا (اور اس نے صدقہ فطر ادا نہیں کیا تھا) تو اس سے یہ واجب ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ یہ حق ذمہ میں واجب ہوتا ہے، مال میں نہیں۔ لہٰذا اس حق کی بقا کے لئے مال کی بقا شرط نہیں ہے۔ بخلاف زکوٰۃ کے (کہ وہ چونکہ مال میں واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا مال ضائع ہونے سے ساقط ہو جاتی ہے)

مسئلہ: ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک عقل اور بلوغ وجوب صدقۂ فطر کی شرائط نہیں ہیں چنانچہ بچے اور مجنون پر بھی صدقۂ فطر واجب ہے، جبکہ وہ مالدار ہوں۔ اور ولی ان کے مال سے صدقۂ فطر نکالے گا ——— اور محمدؒ وزفرؒ نے فرمایا کہ بچے اور مجنوں پر صدقۂ فطر واجب نہیں ——— چنانچہ اگر باپ یا وصی نے ان کے مال سے صدقۂ فطر ادا کر دیا تو ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوں گے ——— اور محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک ضامن ہوں گے۔

محمدؒ وزفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقۂ فطر عبادت ہے، اور عبادات بچوں اور دیوانوں پر واجب نہیں ہوتیں، جیسے روزہ، صلوٰۃ اور زکوٰۃ ہے۔

ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ صدقۂ فطر محض عبادت نہیں ہے بلکہ اس میں مؤنت اور خرچہ کا معنی بھی پایا جاتا ہے پس یہ عشر کے مشابہ ہے۔

مسئلہ: اسی طرح کسی شخص پر صدقۂ فطر واجب ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس نے ماہ رمضان میں روزے بھی رکھے ہوں، چنانچہ اگر کسی شخص نے بڑھاپے یا مرض یا سفر کی وجہ سے روزے نہیں رکھے تو بھی صدقۂ فطر اس پر لازم ہے۔ کیونکہ صدقۂ فطر کی ادائیگی کے امر میں اس شرط کی قید نہیں ہے۔

نیز اس لئے کہ صدقۂ فطر اس پر بھی واجب ہے، جس پر روزہ فرض ہی نہیں، یعنی نابالغ بچے پر (لہٰذا جو کسی عذر سے روزے نہیں رکھ سکا۔ اس پر صدقۂ فطر بدرجۂ اولی واجب ہوگا)

---

فصل

## صدقۂ فطر کن لوگوں کی طرف سے ادا کرنا واجب ہوتا ہے؟

اس کا بیان اس بحث پر مشتمل ہے کہ انسان پر کسی دوسرے کی طرف سے صدقۂ فطر کی ادائیگی واجب ہونے کا سبب کیا ہے؟ اور اس وجوب کی شرط کیا ہے؟

چنانچہ شرط کی تفصیل یہ ہے کہ کسی شخص پر دوسرے کی طرف سے صدقۂ فطر کی ادائیگی تب واجب ہوتی ہے، جبکہ خود اس پر صدقۂ فطر واجب ہو۔

اور اس وجوب کا سبب وہ شخص ہے جس کا بار خرچ اس پر لازم ہو، اور اسے اس پر ولایت

کا ملہ حاصل ہو۔کیونکہ جس شخص کے خرچ کا یہ کفیل ہے اور اُسے اس پر مکمل اختیار حاصل ہے وہ حمایت ونصرت میں اس کی ذات کی طرح ہوگا (یعنی گویا دونوں ایک ہی ہیں) تو جیسا کہ اس پر خود اپنی ذات کی زکوٰۃ (صدقۂ فطر) واجب ہے، اسی طرح جو اس کی ذات کی طرح ہے، اس کا صدقۂ فطر بھی واجب ہوگا۔ چنانچہ اس پر واجب ہے کہ اپنے غیر تجارتی غلاموں کا صدقۂ فطر نکالے، کیونکہ وجوب کا سبب یعنی خرچ کی کفالت اور مکمل اختیار بھی پایا جاتا ہے اور وجوب کی شرط بھی پائی جاتی ہے، جو کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ادوا عن کل حر وعبد۔

ہر آزاد و غلام کی طرف سے ادا کرو۔

اور ہمارے نزدیک غلام خواہ مسلم ہوں یا کافر، دونوں کا صدقۂ فطر ادا کرے گا۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف مسلم غلام کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرے گا۔

ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں وجوب غلام پر ہوتا ہے اور آقا تو اس کی طرف سے اس بوجھ کا تحمل کرتا ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں غلام کی طرف سے ادا کرنے کا حکم فرمایا ہے، اور اس کی جانب سے ادا کرنے کا مفہوم ہی یہ ہے کہ آقا اس کی ذمہ داری کو خود اٹھا رہا ہے، پس اس سے ثابت ہوا کہ درحقیقت وجوب غلام پر ہوتا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس میں وجوب کی اہلیت بھی ہو۔ اور کافر وجوب کا اہل نہیں ہے۔ لہٰذا کافر غلام پر صدقۂ فطر واجب نہیں ہوگا، اور نہ آقا اس کی طرف سے یہ ذمہ اٹھائے گا، کیونکہ ذمہ اٹھانا وجوب کے بعد ہوتا ہے --- باقی مسلم غلام وجوب صدقۂ فطر کا اہل ہے۔ پس اس پر صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے، مگر چونکہ ملکیت نہ ہونے کی وجہ سے وہ ادائیگی کا اہل نہیں ہے، اس لئے آقا اس کی طرف سے ادائیگی برداشت کرلے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ (غیر تجارتی غلام پاس ہونے کی صورت میں، خواہ وہ مسلم ہو کافر) اس کی طرف سے ادائیگی کے وجوب کا سبب اور شرط پائی گئی، جو کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، لہٰذا اس کی طرف سے ادائیگی واجب ہوگی۔

اور شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اصل میں وجوب غلام پر ہوتا ہے، اور آقا تو صرف واجب کی ادائیگی برداشت کرتا ہے، درست نہیں ہے۔ کیونکہ غلام پر ہوتا ہے اس بات کا مقتضی ہے کہ اس میں وجوب کی اہلیت مانی جائے، حالانکہ وہ وجوب کا اہل نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں واجب تو ادائیگی ہوتی ہے، اور ادائیگی ملکیت کے ساتھ ہوتی ہے، اور غلام کسی چیز کا مالک نہیں لہٰذا اس پر وجوب بھی نہیں ہوگا۔ چنانچہ اس کی طرف سے آقا ادائیگی برداشت کرنے کا تصور بھی نہیں کرسکتا۔

اور شافعی کا کہنا کہ "نص" میں مامور یہ اس کی طرف سے ادا کرنا ہے، مسلم ہے۔ لیکن آپ نے یہ کیسے کہا کہ اس کی طرف سے ادا کرنا اس بات کا مقتضی ہے کہ آقا اس طرف سے ادائیگی برداشت کرتا ہے؟ بلکہ بات یہ ہے کہ آقا کو اس کی طرف سے ادا کرنے کا حکم اس لئے دیا گیا کہ اس کا سبب پایا جاتا ہے، یعنی وہ شخص جس کا یہ کفیل ہے اور جس پر اسے مکمل اختیار حاصل ہے۔

پس حدیث میں تو جس کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرتا ہے، اس ادائیگی کے وجوب کی سببیت کا بیان ہے - نہ یہ کہ برداشت کے طور پہ ادائیگی کا بیان ہے۔ پس آقا میں وجوبِ ادا کی اہلیت ہونا ضروری ہے، اور یہ شرط پائی گئی -

حضرۃ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أدّوا صدقة الفطر عن كل حر وعبد صغيرا وكبير، يهودي او نصراني اومجوسي نصف صاع من برّ أو صاعاً من تمر او شعير۔

"ہر آزاد و غلام کی طرف سے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ یہودی ہو یا نصرانی یا مجوسی، نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جو صدقۂ فطر ادا کرو -"

اور یہ حدیث اس باب میں نص ہے -

مسئلہ: آقا اپنے مدبّر غلاموں اور امّہاتِ اولاد کی جانب سے بھی صدقۂ فطر نکالے. کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان عام ہے کہ: " أدّوا عن كل حرّ و عبد " اور مدبّر اور امّ ولد غلام ہی ہوتے ہیں کیونکہ ان میں رِقّیّت اور ملکیت باقی ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ آقا کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ان سے خدمت لے، اور مدبّرہ اور امّ ولد سے جسمانی فائدہ اٹھائے۔ حالانکہ غیر مملوکہ میں یہ چیزیں جائز نہیں -

مسئلہ: آقا پر اپنے مکاتب اور اپنے مکاتب کے غلام کی جانب سے صدقۂ فطر نکالنا واجب نہیں، کیونکہ ان کا نفقہ آقا پر لازم نہیں، اور ان پر آقا کی ولایت بھی ناقص ہے -

مسئلہ: اکثر علماء کے نزدیک مکاتب پر خود اپنی طرف سے اور اپنے غلام کی طرف سے صدقۂ فطر نکالنا واجب نہیں ہے ——— اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس پہ یہ واجب ہے۔ کیونکہ مکاتب میں ملکیت کی صلاحیت ہے، اس لئے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہوتا ہے۔ لہٰذا اپنی کمائی کے بارے میں وہ آزاد کی طرح ہے، پس جیسے آزاد شخص پر صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے، ایسے ہی مکاتب پر بھی واجب ہوگا -

ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقۃً اس کی کوئی ملکیت نہیں ہوتی، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان فیض ترجمان سے ارشاد ہوا ہے کہ " مکاتب پر جب تک ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام ہے" اور غلام مملوک ہوتا ہے، لہٰذا وہ مالک نہیں بن سکتا -

مسئلہ: جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہو چکا ہو، وہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک بمنزلۂ مکاتب ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی حیثیت اُس آزاد شخص کی طرح ہے، جس پہ دین ہو، اور اگر وہ غنی ہو، بایں طور کہ دین کے علاوہ اس کے پاس دو سو درہم یا اس سے زیادہ موجود ہے، تو وہ اپنی طرف سے اور اپنے غلام کی طرف سے صدقۂ فطر نکالے گا، وگرنہ نہیں -

مسئلہ: کرایہ پر دیئے ہوئے غلام، ودیعت رکھے ہوئے غلام، بطور عاریہ دیئے ہوئے غلام کی طرف سے، اور اُس مدیون غلام کی طرف سے جو دین میں ڈوبا ہوا ہے، اور اُس غلام کی طرف

سے جس کی گردن پر جنایت ہے، آقا پر صدقۂ فطر نکالنا ضروری ہے۔ کیونکہ نص عام ہے۔ اور ان میں صدقۂ فطر کے وجوب کا سبب اور شرط پائی جاتی ہے، جو کہ پہلے ذکر ہو چکی ہے۔

مسئلہ: اسی وجہ سابق کی بنا پر آقا اپنے گروی رکھے ہوئے غلام کی طرف سے بھی صدقۂ فطر نکالے گا۔ یہ اُس صورت میں ہے جبکہ راہن (گروی رکھنے والا) کے پاس دَین کی ادائیگی کے لئے سرمایہ ہو اور اگر اس کے پاس اتنا سرمایہ نہیں ہے تو پھر اس پر گروی غلام کی جانب سے صدقۂ فطر نکالنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ اِس وقت وہ فقیر ہے ــــــ بہ خلاف دَین میں ڈوبے ہوئے اپنے غلام کے (کہ اس کی طرف سے صدقۂ فطر نکالنا ضروری ہے) کیونکہ صدقۂ آقا پر واجب ہوتا ہے اور آقا پر دَین نہیں ہے۔

مسئلہ: رہا اپنے اجازت دادہ غلام کا غلام، تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اُس کے آقا (یعنی اجازت دادہ غلام) پر دَین ہے تو ابو حنیفہؒ کے قول میں (غلام کے غلام کا) صدقۂ فطر ادا کرنا آقا پر واجب نہیں ہے، کیونکہ (وہ غلام اس کے اجازت دادہ غلام کی کمائی ہے، اور) آقا اپنے اجازت دادہ قرضدار غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا ــــــ اور صاحبینؒ کے نزدیک اُس غلام کا صدقۂ فطر بھی نکالے گا، کیونکہ آقا ایسے غلام کی کمائی کا مالک ہوتا ہے ــــــ اور اگر اجازت دادہ غلام پر دَین نہیں ہے۔ تو آقا اس کے غلام کا صدقۂ فطر نہیں نکالے گا، اور اس میں ہمارے اصحابؒ کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تجارتی غلام ہے، اور ہمارے نزدیک تجارتی غلام میں صدقۂ فطر واجب نہیں۔

مسئلہ: بھگوڑے غلام، غصب کردہ غلام جس کا غاصب نے انکار کر دیا ہو، اور اسیر غلام کی طرف سے صدقۂ فطر نکالنا آقا پر واجب نہیں ہے۔ کیونکہ یہ غلام اس کے قبضہ اور تصرف سے باہر ہیں۔ پس یہ مکاتب کے مشابہ ہیں۔

مسئلہ: ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مالِ خُمس کے غلام، قوم کے مشترکہ غلام جو عوامی نفع اندوزی کے مقامات مثلاً زمزم وغیرہ پر متعین ہوتے ہیں، اور مالِ فئی کے غلاموں میں صدقۂ فطر واجب نہیں ہے، کیونکہ ان پر کسی کو ولایت و اختیار حاصل نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کا کوئی معیّن مالک نہیں ہوتا۔ اور اس وجہ کی بنا پر ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق تقسیم سے پہلے قیدی عورتوں اور مردوں اور مالِ غنیمت کے غلاموں میں صدقۂ فطر واجب نہیں ہے۔

مسئلہ: جس غلام کے بارے میں یہ وصیت کی گئی ہو کہ یہ ملکیت تو فلاں کی ہوگا اور خدمت فلاں کی کرے گا، تو اس کا صدقۂ فطر اس پر لازم ہے، جس کی وہ ملکیت ہے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ادوا عن کل حر و عبد۔

ہر آزاد و غلام کی طرف سے (صدقۂ فطر) ادا کرو۔

اور غلام نام ہے ذاتِ مملوکہ کا، لہٰذا جس کے لئے اس لئے ذات کی وصیت کی گئی ہے، صدقۂ

فطر اس پر واجب ہوگا۔ اور جس کے لئے خدمت کی وصیت کی گئی ہے، اس کا حق تو صرف منافع ذات سے متعلق ہے، لہٰذا اس کے یہاں اس کی حیثیت بطورِ عاریہ اور کرایہ پر لئے ہوئے غلام کی طرح ہے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک تجارتی غلاموں کا صدقۂ فطر ادا کرنا واجب نہیں ہے۔

اور شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ وجوب صدقۂ فطر کے منافی نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک کے وجوب کا سبب مختلف ہے۔

ہماری دلیل ہے کہ مال کی زکوٰۃ اور ذات کی زکوٰۃ کو جمع کرنے سے صدقہ ڈبل ہو جاتا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا ثنیٰ فی الصدقۃ۔

صدقہ میں ڈبلنگ نہیں ہے۔

مسئلہ: جو غلام دو آدمیوں میں مشترک ہو، ہمارے نزدیک اس کا صدقۂ فطر ان دونوں میں سے کسی پر واجب نہیں ——— اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اُن دونوں پر واجب ہوگا۔ ان کا یہ قول اپنی اصل کی بنا پر ہے جو کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ درحقیقت صدقۂ فطر غلام پر واجب ہوتا ہے، اور آقا تو ملکیت کی وجہ سے اس کی طرف سے برداشت کرتا ہے، پس بقدرِ ملکیت دونوں پر صدقۂ فطر واجب ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک چونکہ اصلاً وجوب آقا پر ہوتا ہے، کیونکہ اس کے وجوب کا سبب ہے "وہ فرد جس کا بارِ خرچہ اس پر لازم ہو اور اسے اُس پر مکمل اختیار حاصل ہو" ——— اور مذکورہ صورت میں دونوں میں سے کسی کو مکمل اختیار حاصل نہیں ہے، (دیکھئے! کہ ان دونوں میں سے کسی کو اُس غلام کا نکاح کرنے کا حق حاصل نہیں، لہٰذا وجوبِ صدقۂ فطر کا سبب نہیں پایا گیا (اس لئے کسی پر اس کا صدقۂ فطر واجب نہیں ہوگا)

اور اگر دو آدمیوں میں کئی غلام مشترک ہوں تو بھی ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اُن دونوں پر اُن غلاموں کا صدقۂ فطر واجب نہیں ——— اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایسی صورت ہو سکتی ہو کہ اگر وہ تقسیم کریں تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو پورا غلام حصہ میں آتا ہے، تو دونوں میں سے ہر ایک پر اُس غلام کا صدقۂ فطر واجب ہوگا، (اور جو ٹکڑے بچ جائیں کہ جن سے غلام پورا نہیں ہوتا، وہ معاف ہیں)

وجہ یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشترک غلام کی تقسیم نہیں ہو سکتی (یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ حالتِ اشتراک میں غلام کی تقسیم کی جائے) لہٰذا ان دونوں میں سے کوئی بھی مکمل غلام کا مالک نہیں ہے (اس لئے کسی پر صدقۂ فطر واجب نہیں)

اور محمدؒ کے نزدیک غلام مشترک کی حالتِ اشتراک تقسیم ہو سکتی ہے، لہٰذا معنوی طور

پر ان میں سے ہر ایک مکمل غلام کا مالک ہے۔ گویا وہ انفرادی طور پر اس کا مالک ہے، لہٰذا ان میں سے ہر ایک پر صدقۂ فطر واجب ہوگا، جیسے مشترکہ سوائم میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

اور ابو یوسف اگرچہ غلام مشترک کی تقسیم کے قائل ہیں لیکن مذکورہ صورت میں وہ بھی ابو حنیفہؒ سے موافقت کرتے ہیں، کیونکہ اختیار ناقص ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے کسی کو بھی اختیار کامل حاصل نہیں ہے، اور اختیار کا کمال سبب وجوب کا ایک حصہ ہے (لہٰذا وجوب صدقۂ فطر کا سبب ہی ناقص ہوا، اس لیے صدقۂ فطر کسی پر بھی واجب نہیں ہوگا)

**مسئلہ**: اگر ایک لونڈی دو آدمیوں میں مشترک تھی، اس سے ایک بچہ پیدا ہوا، اُن دونوں نے ایک ساتھ اس پر دعویٰ کر دیا، حتیٰ کہ بچے کا نسب اُن دونوں سے ثابت ہوا اور لونڈی ان دونوں کی اُمّ ولد بن گئی تو لونڈی کا صدقۂ فطر ان میں سے کسی پر واجب نہیں، اور اس میں ہمارے اصحابؒ کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ وہ لونڈی ان دونوں میں مشترک ہے۔

رہا بچہ! تو ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک پر اس کا پورا صدقۂ فطر واجب ہے۔ اور محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اُن دونوں پر ایک ہی صدقۂ فطر واجب ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جس کی طرف سے صدقۂ فطر واجب ہے، وہ ایک ہے، اور ایک شخص کی طرف سے ایک ہی صدقۂ فطر واجب ہوگا، جیسے باقی اشخاص کا حکم ہے۔

اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وہ بچہ دونوں میں سے ہر ایک کا پورا بیٹا ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ وہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ترکہ سے پورے بیٹے کی میراث لے گا، لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک پر اس بچے کی طرف سے پورا صدقہ فطر واجب ہوگا۔

**مسئلہ**: اگر کسی شخص نے غلام خریدا اور بائع کے لیے یا مشتری کے لیے یا دونوں کے لیے اختیار کی شرط رکھی گئی یا دونوں میں سے کسی نے کسی دوسرے کو اختیار دے دیا، پس یوم فطر مدت اختیار میں لہٰذا ایا (جو کہ تین دن ہوتی ہے) تو صدقہ فطر کا وجوب موقوف رہے گا، اگر تو مدت اختیار گذرنے یا اجازت دے دینے سے بیع تمام ہو گئی تو صدقہ فطر مشتری پر لازم ہوگا۔ اس لیے کہ وہ وقت بیع سے اس کا مالک سمجھا جاتا ہے (اور یوم فطر اسی دوران میں آیا)۔ اور اگر بیع فسخ ہو گئی تو صدقہ فطر بائع پر لازم ہوگا، کیونکہ اب یہ واضح ہو گیا کہ مبیع اس کی ملکیت سے نکلا ہی نہیں تھا۔

اور زفر کے نزدیک اگر اختیار بائع کے پاس یا بائع و مشتری دونوں کے پاس ہے، یا بائع نے کسی دوسرے کو اختیار دے دیا ہے تو ان صورتوں میں صدقۂ فطر بائع پر لازم ہے، بیع خواہ تمام ہو یا فسخ ہو۔ اور اگر اختیار مشتری کے پاس ہے تو صدقۂ فطر مشتری پر واجب ہے، بیع خواہ تمام ہو یا فسخ۔

**مسئلہ**: اگر کسی شخص نے دوسرے عقد سے غلام خریدا اور (خریدنے کے بعد) قبضہ کرنے سے پہلے یوم فطر گذر گیا، تو اگر مشتری اس پر قبضہ کرے تو اس کا صدقہ فطر مشتری پر لازم ہوگا، اس لیے کہ ملکیت تو عقد ہونے سے ہی مشتری کی ثابت ہو گئی تھی اور اب قبضہ کرنے سے وہ پختہ ہو گئی۔

اور اگر وہ قبضہ سے پہلے مر گیا تو اس کا صدقہ فطر دونوں میں سے کسی پر واجب نہیں ہوگا۔ بائع

پر تو ظاہر ہے، اس لئے کہ بیع سے غلام اس کی ملکیت سے نکل گیا تھا اور وجوب صدقۂ فطر کے وقت یعنی یوم فطر میں طلوع فجر کے وقت وہ مشتری کی ملکیت تھا۔

اور مشتری پر اس لئے کہ اس کی ملکیت بیع تمام ہونے سے پہلے ہی فسخ ہو گئی اور اسے یوں سمجھا جاتا ہے گویا سرے سے ہوئی ہی نہ تھی۔

مسئلہ: اگر مشتری نے خیار رؤیت (دیکھنے کا اختیار) یا خیار عیب (عیب کی وجہ سے ملنے والا اختیار) کی وجہ سے غلام بائع کو واپس کر دیا، اگر تو اس نے قبضہ سے پہلے واپس کیا ہے (جبکہ اس دوران میں یوم فطر آیا) تو اس کا صدقۂ فطر بائع پر لازم ہے، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے واپس کرنا سرے سے فسخ ہوتا ہے (گویا بیع ہوئی ہی نہ تھی) اور اگر قبضہ کے بعد واپس کیا تو صدقۂ فطر مشتری پر لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ بمنزلہ بیع جدید ہے (گویا کہ بائع سے اب نئی بیع ہو رہی ہے)

مسئلہ: اگر غلام خریدا تھا اور بیع فاسد تھی، اور اسی دوران میں یوم فطر بھی گذر گیا، پس اگر یوم فطر میں وہ بائع کے پاس تھا تو صدقۂ فطر بائع پر واجب ہے، اس لئے کہ بیع فاسد میں قبضہ سے پہلے مشتری کو ملکیت کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا، لہٰذا یوم فطر میں وہ بائع کی ملکیت میں تھا، تو اس کا صدقۂ فطر بھی اُسی پر لازم ہوگا۔

اور اگر یوم فطر میں طلوع فجر کے وقت وہ مشتری کے ہاتھ میں تھا تو واپسی کے احتمال کی وجہ سے صدقۂ فطر موقوف رہے گا۔ پس اگر واپس کر دیا تو صدقۂ فطر بائع پر واجب ہے، اس لئے کہ عقد فاسد میں واپسی سرے سے فسخ ہوتا ہے ——— اور اگر مشتری نے اُس میں تصرف کر لیا تھا، حتیٰ کہ اُس پر غلام کی قیمت واجب ہو گئی تو اس کا صدقۂ فطر مشتری پر لازم ہوگا، اس لئے کہ مشتری کی ملکیت غلام میں پختہ ہو گئی ہے۔

مسئلہ: اگر نابالغ اولاد فقراء ہے تو باپ ان کی طرف سے بھی صدقۂ فطر نکالے، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

ادوا عن کل صغیر وکبیر۔

ہر چھوٹے، بڑے کی طرف سے ادا کرو۔

نیز اس لئے کہ نابالغ اولاد کا نفقہ بھی باپ پر واجب ہے۔ اور باپ کو اُن پر مکمل اختیار حاصل ہے، (لہٰذا ان کا صدقۂ فطر بھی باپ پر واجب ہوگا)

مسئلہ: کیا دادا اپنے فقیر پوتے کی طرف سے بھی صدقۂ فطر نکالے، جبکہ اُس کا باپ نہ ہو یا وہ فقیر ہو؟ محمدؒ نے اصل میں ذکر کیا ہے کہ دادا نہ نکالے ——— اور حسنؒ کی ابوحنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ نکالے۔ حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ باپ نہ ہونے کے وقت دادا باپ کے قائم مقام ہوتا ہے، پس باپ نہ ہونے کے وقت دادا کی ولایت واختیار باپ کی ولایت واختیار کی طرح ہے (لہٰذا اس کا صدقۂ فطر بھی دادا پر واجب ہوگا)

اور اصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ دادا کا اختیار مکمل اور مطلق اختیار نہیں ہے۔ بلکہ یہ ناقص

اختیار رہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ دادا کو اختیار باپ نہ ہونے کی شرط سے ملتا ہے، پس دادا کا اختیار وصی کے اختیار کے مشابہ ہے۔ اور وصی پر موصٰی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی) کی طرف سے صدقۂ فطر نکالنا واجب نہیں، اسی طرح دادا پر بھی واجب نہ ہوگا۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک عاقل بالغ اولاد کی طرف سے صدقۂ فطر نکالنا باپ پر واجب نہیں ہے اگرچہ وہ باپ کی کفالت میں ہوں، بایں طور کہ وہ فقراء اور معذور ہوں۔

اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان کا صدقۂ فطر باپ پر واجب ہے، ان کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کی گئی یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ادوا عن کل حر وعبد، صغیر او کبیر ممن تمونون۔

"اپنے زیر کفالت افراد سے ہر آزاد و غلام، چھوٹے اور بڑے کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرو۔"

پس جب وہ باپ کی کفالت میں ہیں تو ان کا صدقۂ فطر بھی باپ پر واجب ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے یہاں سبب وجوب کے دو حصوں میں سے ایک حصہ یعنی اختیارِ کامل نہیں پایا جاتا (اس لئے سبب نہ ہونے کی وجہ سے صدقۂ فطر واجب نہ ہوگا)

اور شافعیؒ کی پیش کردہ حدیث کا مطلب یہ ہے عاقل بالغ اولاد کی طرف سے ادا کرنا جائز ہے نہ کہ واجب ہے۔

مسئلہ: بیٹے پر اپنے والدین کی طرف سے نکالنا واجب نہیں ہے، اگرچہ وہ اس کی کفالت میں ہوں، اس لئے کہ بیٹے کو والدین پر ولایت و اختیار حاصل نہیں۔

مسئلہ: جو بچہ ابھی شکم میں ہو، اس کا صدقۂ فطر نکالنا واجب نہیں۔ اس لئے کہ ایک تو اس پر اختیار کامل حاصل نہیں، اور دوسرا یہ کہ اس کی حیات کا بھی علم نہیں۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک بیوی کا صدقۂ فطر خاوند پر لازم نہیں ہے۔

شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لازم ہے، اس لئے کہ وہ خود خاوند کے نفقہ اور اس کی ولایت و اختیار کو پسند کرتی ہے، لہٰذا سبب وجوب پایا گیا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ سبب کے تمام ہونے کی ایک شرط کمالِ ولایت ہے، اور بیوی پر خاوند کی ولایت کامل نہیں ہوتی۔ لہٰذا سببِ وجوب پورا نہ پایا گیا۔

مسئلہ: غلام کے سوا کسی مملوکہ جاندار میں صدقۂ فطر واجب نہیں ہوتا، یا تو اس لئے کہ اس کا وجوب صرف شریعت سے معلوم ہوا ہے، اور شریعت میں غلام کے سوا کسی جاندار کا صدقۂ فطر نہیں وارد ہوا —— اور یا اس لئے کہ صدقۂ فطر روزہ دار کو (حالتِ صوم میں کی گئی) کوتاہیوں اور بدکلامیوں سے پاک کرنا کے لئے واجب ہوا ہے۔ اور پاک کرنے کی علت تمام حیوانات میں ثابت نہیں ہوتی، لہٰذا ان کی طرف سے واجب بھی نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل

# صدقۂ فطر میں واجب کی جنس، مقدار اور صفت کا بیان

صدقۂ فطر میں واجب کی جنس اور مقدار کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک صدقۂ فطر میں گندم کا نصف صاع یا جو کا ایک صاع یا کھجور کا ایک صاع واجب ہوتا ہے۔

اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ گندم کا بھی ایک صاع ہی واجب ہوتا ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ ابو سعیدؓ الخدری فرماتے ہیں کہ:

کنت أؤدی علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم صاعاً من بُرّ۔

میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں گندم سے ایک صاع (صدقۂ فطر میں) ادا کیا کرتا تھا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے جو پہلے بھی ذکر کی جا چکی ہے کہ ثعلبہؓ بن صعیر العذری نے فرمایا:

حطبنا رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال أدوا عن کل حر وعبد نصف صاع من بُرّ أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعیر۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطاب کیا اور ارشاد فرمایا کہ ہر آزاد و غلام کی طرف سے گندم کا نصف صاع یا کھجور کا ایک صاع یا جو کا ایک صاع ادا کرو۔"

اور امام الھدیٰ الشیخ ابو منصور الماتریدی نے ذکر فرمایا کہ دس صحابۂ کرام جن میں ابو بکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم بھی شامل ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صدقۂ فطر میں گندم کا نصف صاع روایت کیا ہے۔ اور ابو منصور نے ان کی روایت سے احتجاج کیا ہے۔

رہی ابو سعیدؓ الخدری کی حدیث! تو اس میں وجوب کی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ یہ تو ابو سعیدؓ کے اپنے فعل کی حکایت ہے پس اس سے جواز معلوم ہوتا ہے کہ ایک صاع گندم دینا بھی جائز ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں لہٰذا نصف صاع گندم سے مقدار واجب ہے۔ اور اس سے زائد نفل ہے۔ علاوہ ازیں ابو سعیدؓ سے جو الفاظ مروی ہیں، وہ یہ ہیں۔

کنت اخرج علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم صاعاً من طعام صاعاً من تمر صاعاً من شعیر۔

"میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں طعام سے ایک صاع، کھجور سے ایک صاع، جو سے ایک صاع نکالا کرتا تھا۔"

اس میں بُرّ (گندم) کا ذکر نہیں۔ لہٰذا ان کا قول " صاعاً من تمر صاعاً من شعیر " ان کے پہلے قول " صاعاً من طعام " کی تفسیر سمجھا جائے گا۔ (یعنی طعام سے ان کی مراد کھجور اور جو ہیں)۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک صدقۂ فطر میں گندم کا آٹا اور ستو گندم کی طرح ہیں اور جو کا آٹا اور ستو جو کی طرح ہیں ——— اور شافعیؒ کے نزدیک آٹا اور ستو کافی نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ وہ منصوص علیہ کا اعتبار کرتے ہیں ——— اور ہمارے نزدیک منصوص علیہ معلول ہے اور اس میں علت یہ ہے کہ وہ مطلقاً ذو قیمت مال ہو۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے ——— اور منصوص علیہ کا ذکر آسانی کے لئے ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں لوگ گندم، جو، کھجور سے آپس میں لین دین کرتے تھے ——— علاوہ ازیں آٹا منصوص علیہ ہے۔ اس لئے کہ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ادوا قبل الخروج زکاۃ الفطر، فان علی کل مسلم مُدًّا من قمح او دقیق۔

"(عید گاہ کی طرف) نکلنے سے پہلے زکوٰۃ فطر ادا کرو، پس ہر مسلم پر گندم یا آٹے سے ایک مد واجب ہے"

ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: صدقۂ فطر میں گندم کی نسبت آٹا دینا مجھے زیادہ پسند ہے، اور گندم اور آٹے کی نسبت دراہم دینا اور زیادہ پسند ہے۔ اس لئے کہ اس سے فقیر کی حاجت زیادہ بہتر طریقے سے پوری ہو سکتی ہے"۔

مسئلہ، صدقۂ فطر میں اگر کشمش دی جائے تو کتنی دی جائے؟ اس میں ابو حنیفہؒ سے روایت میں اختلاف ہے ——— جامع صغیر میں نصف صاع مذکور ہے ——— اور حسنؒ اور اسد بنؒ عمرو ابو حنیفہؒ سے ایک صاع روایت کرتے ہیں، اور یہی ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول بھی ہے، اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ابو سعید الخدری سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

کنا نخرج علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صاعاً من تمر او صاعاً من زبیب وکان طعامنا الشعیر۔

"ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عہد میں کھجور سے ایک صاع یا کشمش سے ایک صاع نکالا کرتے تھے اور ہمارا طعام جو ہوتا تھا"

نیز اس لئے کہ کشمش غذائیت میں گندم کی طرح نہیں ہے بلکہ جو اور کھجور کی طرح گندم سے ناقص ہے لہٰذا جو اور کھجور کی طرح اس میں بھی ایک صاع کا اندازہ ہوگا۔

اور جامع کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کشمش کی قیمت عادۃً گندم کی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے۔ پھر جب گندم سے نصف صاع پر اکتفا کیا گیا ہے تو کشمش سے بدرجہ اولی اسی پر اکتفا ہونا چاہیئے ——— ان دونوں قولوں میں تطبیق یوں ممکن ہے کہ کشمش میں مقدارِ واجب کو ازراہِ قیمت سمجھا جائے، تو ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں کشمش کی قیمت گندم کی قیمت کے مثل تھی (تو انہوں نے کشمش میں نصف صاع فرمایا) اور صاحبینؒ کے زمانہ میں کشمش کی قیمت جو اور کھجور کی قیمت کی طرح تھی (تو انہوں نے ایک صاع فرمایا) اور ابو حنیفہؒ سے اختلافِ روایت بھی اسی پر محمول کرنا چاہیئے (کہ دونوں اقوال میں اختلاف قیمت میں اختلاف پر مبنی ہے)

مسئلہ: رہا پنیر! تو اس میں قیمت کا اعتبار ہے، اور باعتبارِ قیمت ہی یہ صدقۂ فطر میں دیا جا سکتا ہے اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ صدقۂ فطر پنیر کا ایک صاع نکالنا بھی جائز ہے ——— لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے اس لئے کہ پنیر کسی ثقہ روایت سے منصوص نہیں ہے۔ اور جو چیز منصوص نہ ہو اس کا صدقۂ فطر میں باعتبارِ قیمت دینا جائز ہوتا ہے۔ جیسے باقی تمام چیزیں، جن کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔

اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "میں یہ پسند نہیں کرتا کہ صدقۂ فطر میں پنیر دیا جائے۔ لیکن اگر کسی نے ایک صاع پنیر دے دیا تو میرا خیال نہیں کہ اُس پر اعادہ واجب ہوگا"

## صاع کا وزن کا کیا ہے؟ شرعی احکام میں کونسا صاع معتبر ہے؟

ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے ——— اور ابو یوسفؒ کے نزدیک پانچ اور تہائی (۵ ⅓) رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ اِن کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدینۂ منورہ کا صاع پانچ اور تہائی (۵ ⅓) رطل کا ہے، اور اہلِ مدینہ یہ صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نسل در نسل نقل کرتے چلے آرہے ہیں۔

ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرۃ انسؓ نے فرمایا؛

کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یتوضا بالمد و المد رطلان ویغتسل بالصاع والصاع ثمانیہ ارطال۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مُد سے وضو کرتے تھے اور ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے، اور ایک صاع سے غسل کرتے تھے، اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔"

یہ اس سلسلہ میں صریح روایت ہے ——— نیز یہی حضرۃ عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔

باقی اہلِ مدینہ کی نقل کے بارے میں جو ذکر کیا گیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے، اس لئے اہلِ مدینہ کے فقہاء میں سے مالکؒ فرماتے ہیں کہ "مدینہ کا صاع عبدالملک بن مروان کی کوشش سے ثابت ہوا ہے" پس یہ نقل پایۂ صحت تک نہیں پہنچی ——— اور یہ بات تو پایۂ ثبوت تک پہنچ چکی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ کا صاع آٹھ رطل کا تھا۔ لہٰذا صاعِ عمرؓ پر عمل کرنا صاعِ عبدالملک پر عمل کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

مسئلہ: جس صاع سے صدقۂ فطر دیا جائے، اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ وزن اور (ماپنا) دونوں اعتبار سے آٹھ رطل ہو ——— اور حسنؒ کی ابوحنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ اس وزن کے لحاظ آٹھ رطل ہونا ضروری ہے (کیل کے لحاظ سے آٹھ رطل ہو یا نہ ہو) ——— ا[illegible] سے روایت ہے کہ اس کا کیل کے لحاظ سے آٹھ رطل ہونا ضروری ہے (وزن کے لحاظ [illegible] یا نہ ہو)

چنانچہ اگر کسی نے وزن کیا اور آٹھ رطل صدقۂ فطر ادا کر دیا (جو کیل کے لحاظ سے آٹھ

طل نہیں بنتا) تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہو گا، اور محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہو گا۔
اور طحاویؒ فرماتے ہیں کہ وہ صاع معتبر ہوتا ہے جس میں وہ چیزیں آٹھ رطل آجائیں، جو کیل اور وزن میں برابر ہوتی ہیں۔ مثلاً مسور کی دال، ماش کی دال اور کشمش۔
تو جس صاع میں آٹھ رطل مسور اور ماش کی دال سما جائے، اسی صاع سے جو اور کھجور کا کیل کر کے صدقۂ فطر ادا کیا جائے گا۔
طحاویؒ نے جو ذکر فرمایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اشیاء ایسی ہوتی ہیں، جن کا کیل اور وزن مختلف نہیں ہوتا، جیسے مسور اور ماش ہے ــــــ اور ان کے سوا باقی اشیاء میں کیل اور وزن کا اختلاف ہوتا ہے بعض وہ ہیں جن کا وزن اُن کے کیل سے زیادہ ہوتا ہے جیسے جَو ہے۔ اور بعض وہ ہیں جو کیل میں وزن کی نسبت زیادہ آتی ہیں، جیسے نمک ہے۔
لہٰذا آلاتِ کیل کا ان چیزوں سے اندازہ لگانا ضروری ہے، جن کے کیل اور وزن میں اختلاف نہیں ہے، جیسے مسور اور ماش۔ پس جس آلۂ کیل میں اس قسم کی چیز کے آٹھ رطل سما جائیں اسی صاع سے جو کھجور کا کیل کیا جائے گا
اور محمدؒ کے قول کی وجہ ہے کہ نص میں صاع کا نام وارد ہوا ہے، اور صاع وہ آلۂ کیل ہے جس میں اصل ... چیزوں کا وزن ہلکے اور بھاری ہونے سے مختلف نہیں ہوتا لہٰذا کیل منصوص علیہ کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔
اور ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کا جب صاع میں اختلاف ہو جائے تو وہ اس کا وزن ... کرتے ہیں، تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل اعتبار وزن کا ہے

## صفت واجب کا بیان

ہمارے نزدیک صدقۂ فطر میں منصوص علیہ کا وجوب مطلقاً ذو قیمت مال ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے، عین ہونے کی حیثیت سے نہیں (یعنی بعینہٖ منصوص علیہ واجب نہیں ہوتا بلکہ کوئی سا ذو قیمت مال واجب ہے) پس جائز ہے کہ سر منصوص علیہ کی جگہ دراہم یا دنانیر یا فلوس یا سامان یا جو چاہے ذو قیمت چیز دے دے

اور شافعیؒ کے نزدیک قیمت نکالنا جائز نہیں ہے ــــــ یہ اختلاف زکوٰۃ میں اسی قسم کے اختلاف پر مبنی ہے ــــــ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نص میں چند منصوص اشیاء کا وجوب وارد ہوا ہے۔ اور قیمت جائز قرار دینے میں حکم نص کو معلول کرنا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ درحقیقت واجب فقیر و محتاج کو غنی کرنا ہے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

... المسئلة فی مثل هذا الیوم۔
"اس طرح کے دن میں انہیں (فقراء کو) سوال کرنے سے بے نیاز کر دو۔"
... غنی کرنا قیمت سے حاصل ہوتا ہے، بلکہ قیمت سے یہ مقصد زیادہ بہتر اور بھرپور طریقے

سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ قیمت حاجت وضرورت کو پورا کرنے میں زیادہ مددگار ہے اور اسی سے واضح ہوگیا کہ نص فقیر کو غنی کرنے سے معلول ہے (یعنی نص کے ورود کی علت فقیر کو غنی کرنا ہے اور قیمت سے یہ مقصد بہتر طریق سے حاصل ہوتا ہے، اس لئے ہم نے قیمت کے وجوب کا کہا) یہ نہیں کہ قیمت کو جائز قرار دینے سے حکم نص کو معلول کرنا لازم آتا ہے۔ واللہ الموفق۔

مسئلہ: صدقۂ فطر میں جو چیزیں منصوص ہیں، ان میں سے بعض کو بعض کی جگہ قیمت کے اعتبار سے ادا کرنا جائز نہیں ہے، خواہ موڈی عنہ (جس کی طرف سے ادا کیا جارہا ہے) موڈی (جو چیز دی جارہی ہے) کی جنس سے ہو، یا اس کی جنس کے خلاف ہو، ہاں یہ ہے کہ موڈی بھی منصوص علیہ ہو۔ پس جیسا کہ گندم کی جگہ باعتبار قیمت گندم نکالنا، بایں طور کہ متوسط درجہ کی گندم کے ایک صاع کے بدلے عمدہ درجہ کی گندم کا نصف نکالنا جائز نہیں ہے، اسی طرح گندم کی جگہ گندم کے علاوہ کوئی دوسری (منصوص علیہ) چیز باعتبار قیمت نکالنا بھی جائز نہیں ہے، مثلاً ایک صاع گندم کے عوض نصف صاع کھجور دیتا ہے، جس کی قیمت ایک صاع گندم کے برابر ہے۔ (تو یہ جائز نہیں) بلکہ یہ نصف صاع کھجور صرف اتنی مقدار کے عوض ہی واقع ہوگی، اور باقی کی تکمیل اس پر لازم ہے ——— اور یہ حکم اس لئے ہے کہ قیمت کا منصوص علیہ میں اعتبار نہیں ہوتا، بلکہ غیر منصوص علیہ میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے ——— اور یہ بات اہلِ اصول میں سے ان لوگوں کی تائید کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم عین نص سے متعلق ہوتا ہے معنی نص سے نہیں، اور معنی کا اعتبار تو غیر منصوص علیہ میں اثباتِ حکم کے لئے کیا جاتا ہے۔ یہ ہمارے مشائخ عراق کا مذہب ہے۔

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم معنیٔ نص سے بھی متعلق ہوتا ہے ——— جیسا کہ ہمارے مشائخ سمرقند کا قول ہے ——— تو ان کے قول کے مطابق مسئلہ مذکورہ کی تخریج یوں ہوگی کہ اس میں دو صورتیں تھیں کہ موڈی، موڈی عنہ کی جنس سے ہے یا خلافِ جنس) اگر جنس سے ہے تو اس قول کے مطابق عدم جواز کا حکم) ظاہر ہے، کیونکہ جنس منصوص علیہ کا بعض، کل کے قائم مقام باعتبار قیمت یعنی جودت اور عمدگی کے لحاظ سے ہوتا ہے، اور اموال ربویہ میں جب کسی جنس کا ہم جنس سے مقابلہ ہو تو جودت وعمدگی کی شرعاً کوئی قیمت نہیں ہوتی، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جیدھا ورديئھا سواء"

"اموال ربویہ میں جید اور ردی برابر ہیں۔" تو آپ نے جودت کے اعتبار کو ساقط فرمایا ہے اور جو چیز شرعاً ساقط ہو وہ حقیقتاً ساقط کے ساتھ ملحق ہوتی ہے (یعنی اسے فی الواقع ساقط سمجھا جاتا ہے)

اور اگر موڈی، موڈی عنہ کی جنس کے خلاف ہے، تو پھر اس قول کے مطابق عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ صدقۂ فطر کے وجوب کے وقت صاحبِ صدقہ کے ذمہ دو چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہوتی ہے، یا عین منصوص علیہ اور یا اس کی قیمت۔ اور جس پر یہ واجب ہے اسے اختیار ہے، چاہے عین نکالے اور چاہے قیمت ادا کرے، اور اس نے ان دونوں میں سے

جسے اختیار کیا، واضح ہوگیا کہ یہی اصل میں واجب تھا، پس جب اُس نے بعض منصوص علیہ ادا کیا تو سرے سے وہی بطور واجب متعین ہوگیا، لہٰذا اس کی تکمیل اُس پر لازم ہے۔
قولِ مذکور کے مطابق مسئلہ کی تخریج مذکور صدقۂ فطر میں تو صحیح ہے (زکوٰۃ میں نہیں) اس لئے کہ صدقۂ فطر میں وجوب ذمہ میں ہوتا ہے، اس لئے آپ دیکھتے ہیں کہ صدقۂ فطر نصاب ضائع ہونے سے ساقط نہیں ہوتا۔ بہ خلاف زکوٰۃ کے، کہ زکوٰۃ کا وجوب نصاب میں ہوتا ہے، کیونکہ زکوٰۃ ۴۰ واں حصہ ہے، جو نصاب کا جزء ہے، چنانچہ نصاب ضائع ہونے سے وہ بھی ساقط ہوجاتا ہے، کیونکہ محلِ وجوب ختم ہوجاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

---

## فصل

# صدقۂ فطر کس وقت واجب ہوتا ہے؟

اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحابؒ کا قول یہ ہے کہ صدقۂ فطر یوم فطر (عیدالفطر) کی فجرِ ثانی (صبح صادق) طلوع ہونے کے وقت واجب ہوتا ہے۔
اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صدقۂ فطر رمضان کے آخری دن غروبِ شمس کے وقت واجب ہوتا ہے ــــــ چنانچہ اگر کوئی شخص کسی غلام کا مالک ہوا، یا اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا، یا وہ کافر تھا، پھر اس نے اسلام قبول کرلیا یا وہ فقیر تھا پھر غنی ہوگیا تو اگر یہ واقعات (عیدالفطر کی) صبح صادق کے طلوع سے پہلے ہوئے تو ہمارے نزدیک اُس پر صدقۂ فطر واجب ہے، اور اگر صبح صادق کے طلوع سے پہلے مرگیا اس کا صدقۂ فطر واجب نہیں۔ اور جو طلوعِ فجر کے بعد مرا، اس کا صدقۂ فطر واجب ہے۔
اور شافعیؒ کے نزدیک اگر یہ واقعات (رمضان کے آخری دن) غروبِ آفتاب سے پہلے واقع ہوئے تو اس پر صدقۂ فطر واجب ہے، اور اگر غروب کے بعد واقع ہوئے تو صدقۂ فطر واجب نہیں ہوگا، اس طرح اگر کوئی شخص غروب سے پہلے مرا تو اس کا صدقۂ فطر واجب ہے اور اگر بعد میں مرا تو واجب نہیں۔
شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صدقہ کے وجوب کی وجہ "فطر" ہے، اسی لئے صدقہ کی فطر کی طرف اضافت کی جاتی ہے، اور اضافت سببیت کی خبر دیتی ہے (یعنی مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے) جیسے صلوٰۃ کی اضافت وقت کی طرف ہوتی ہے اور صوم کی اضافت ماہ کی طرف، اور اسی طرح کی دوسری نظائر میں ــــــ تو رمضان کے آخری دن جونہی سورج غروب ہوا فطر کا وقت شروع ہوگیا، لہٰذا اسی وقت صدقۂ فطر واجب ہوگا۔
ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صومکم یوم تصومون وفطرکم یوم تفطرون۔
یعنیٰ تمہارے (صدقۂ) فطر کا وقت اُس دن ہے جس دن تم افطار کرتے ہو"۔ تو آپؐ نے وقت (وجوب) فطر کی یومِ فطر کی طرف اضافت فرما کر وقت (وجوب) فطر کو یومِ فطر کے ساتھ خاص کر دیا۔ اور اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے، پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ وقت وجوب کا فطر سے اختصاص ہو، اور یہ اختصاص یوم میں ظاہر ہو سکتا ہے، وگرنہ راتیں تو سب کی سب فطر کے حق میں برابر ہیں، (کہ روزہ دن کو ہوتا ہے، رات کو نہیں) لہٰذا (رات سے واجب قرار دینے سے) فائدۂ اختصاص ظاہر نہیں ہوتا ——— اسی سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ "صدقۃ الفطر" سے مراد ہے "صدقۃ یوم الفطر"، پس صدقۂ کی اضافت یومِ فطر کی طرف ہوئی، لہٰذا یوم ہی وجوبِ صدقہ کا سبب ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے یومِ فطر سے پہلے صدقۂ فطر ادا کر دیا، تو اس کا کیا حکم ہے؟ ظاہر الروایۃ میں اس بارے میں کچھ ذکر نہیں کیا گیا ——— اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ صدقۂ فطر ایک دو سال پہلے ادا کرنا بھی جائز ہے ——— اور خلفؒ بن ایوب سے روایت ہے کہ ماہِ رمضان شروع ہونے کے بعد تو تعجیلِ صدقہ جائز ہے، ماہِ رمضان سے پہلے نہیں ——— کرخیؒ نے "مختصر" میں فرمایا کہ ایک دن یا دو دن کی تعجیل جائز ہے ——— حسنؒ بن زیاد کا قول ہے کہ تعجیلِ صدقہ بالکل جائز نہیں ———

حسنؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس حق کے وجوب کا وقت یوم فطر ہے، تعجیل کی صورت میں واجب کا وجوب سے پہلے ادا کرنا لازم آتا ہے، اور یہ ممتنع ہے، جیسے یومِ نحر سے پہلے قربانی کی تعجیل کرنا (کہ یہ ممتنع ہے)

خلفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقۂ فطر صوم کی طرف سے ہوتا ہے، لہٰذا وقتِ صوم سے اس کی تقدیم جائز نہیں ہے۔

اور کرخیؒ نے جو ایک دو دن کا ذکر فرمایا ہے تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس سے ان کی مراد شرط عائد کرنا نہیں ہے ——— اور اگر شرط مراد بھی ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صدقۂ فطر کا وجوب یوم فطر میں فقیر کو ضروریات سے بے نیاز و بے فکر کرنے کے لئے ہے۔ اور یہ مقصود ایک دو دن کی تعجیل سے حاصل ہو سکتا ہے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ ایک دو دن پہلے ادا کردہ یوم فطر تک باقی رہتا ہے، پس یوم فطر میں اس کی ضروریات پوری ہو سکتی ہیں، اور اگر مدت اس سے زیادہ ہو تو ادا کردہ یوم فطر تک باقی نہیں رہے گا، پس مقصود حاصل نہیں ہوگا۔

اور صحیح یہ ہے کہ (بغیر کسی قیدِ مدت کے) مطلقاً تعجیل جائز ہے ——— اور حسنؒ کی روایت میں ایک دو سال کا ذکر تعیینِ مدت کے لئے نہیں بلکہ کثرتِ مدت کے بیان کے لئے ہے۔ یعنی صدقۂ فطر کی تعجیل جائز ہے اگرچہ بہت مدت پہلے ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم

"اگر آپ ستر مرتبہ (بھی) ان کے لئے بخشش مانگیں تو (بھی) اللہ انہیں ہرگز نہیں بخشے گے۔"
اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگرچہ وجوب ابھی تک ثابت نہیں ہوا لیکن سبب وجوب تو موجود ہے یعنی "وہ فرد جس کا یہ کفیل ہے اور جس پر اسے مکمل اختیار ہے" ——— اور سبب پائے جانے کے بعد تعجیل جائز ہوتی ہے، جیسے زکوٰۃ، عشر اور کفارۂ قتل کی تعجیل جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

---

فصل

# صدقہ فطر کی ادائیگی کا وقت کیا ہے؟

ہمارے اکثر اصحاب کے نزدیک، صدقہ فطر کی ادائیگی کا وقت تمام عمر ہے ہونے پر صدقہ فطر ساقط نہیں ہوتا ——— اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ صدقہ فطر کی ادایگی کا وقت صرف عید الفطر کا تمام دن ہے (طلوع فجر صادق سے لے کر غروب آفتاب تک) اور اگر کسی نے صدقہ فطر ادا نہ کیا حتی کہ تمام دن گذر گیا تو صدقہ فطر ہو جائے۔ حسن کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا حق ہے جس کی پہچان ہی یوم فطر سے ہوتی ہے، لہٰذا اس کی ادائیگی بھی اسی کے ساتھ خاص ہو گی، جیسے قربانی کا حکم ہے۔

اور اکثر علماء کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر کی ادائیگی کے امر میں وقت کی کوئی قید وار نہیں ہوئی، لہٰذا اس کی ادائیگی غیر معین وقت میں واجب ہو گی۔ ہاں جب وہ بالفعل ادا کر رہا ہو تو وہ وقت یا اگر اس نے تمام زندگی ادا نہیں کیا تو زندگی کا آخری وقت اس کی ادائیگی کے لیے متعین ہو جائے گا۔ جیسا کہ زکوٰۃ، عشر، کفارات وغیرہ کا حکم ہے
اور جس وقت بھی ادا کرے گا اسے بر وقت ادا کرنے والا سمجھا جائے گا، قضا کرنے والا نہیں جیسا کہ اُن تمام واجبات کا حکم ہے، جن میں تاخیر کی گنجائش ہے۔

ہاں! اتنی بات ہے کہ استحباب اس میں ہے کہ عید گاہ کی طرف روانہ ہونے سے پہلے صدقہ فطر ادا کر دے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی کرتے تھے۔

نیز چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: کہ فقراء کو اس طرح کے دن میں سوال سے بے نیاز کر دو ——— تو جب عید گاہ کی طرف روانہ ہونے سے پہلے صدقہ فطر ادا کر دیا جائے گا تو مسکین و محتاج اُس دن سوال سے بے فکر ہو جائے گا، پس یکسوئی اور اطمینان قلب کے ساتھ نماز ادا کر سکے گا۔

---

فصل

## صدقۂ فطر کے رکن کا بیان

صدقۂ فطر کا رکن تملیک ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

اُدّوا عن کلّ حرٍ و عبد -

" ہر آزاد و غلام کی طرف سے ادا کرو۔"

اور ادائیگی تملیک کا دوسرا عنوان ہے — لہٰذا بطور اباحت کھائے ہوئے کھانے سے، اور اس چیز سے جس میں بالکل تملیک نہ پائی جائے یا تملیک مطلق نہ پائی جائے صدقۂ فطر ادا نہیں ہوگا —

تملیک پر مبنی ہونے والے مسائل ہم مال کی زکوٰۃ کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں۔

صدقۂ فطر کے رکن کی شرائط بھی وہی ہے، جو ہم وہاں ذکر کر چکے ہیں، سوائے اس کے کہ یہاں جسے صدقۂ فطر دیا جائے اس کا ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک مسلم ہونا شرط نہیں ہے بس اہل ذمّہ کو صدقۂ فطر دینا جائز ہے۔

اور ابو یوسفؒ و شافعیؒ کے نزدیک جسے صدقۂ فطر دیا جائے، اس کا مسلم ہونا شرط ہے، لہذا ان کے نزدیک اہل ذمّہ کو صدقۂ فطر دینا جائز نہیں بسئلہ کی تفصیل ہم مال کی زکوٰۃ کے سلسلہ بیان کر چکے ہیں۔

**مسئلہ:** ایک انسان کی طرف سے واجب ہونے والا صدقۂ فطر مساکین کی جماعت کو دینا جائز ہے، اور ایک پوری جماعت کی طرف سے واجب ہونے والا صدقۂ فطر ایک مسکین کو دینا جائز ہے۔ اس لیے یہاں بھی واجب شدہ زکوٰۃ ہی ہوتی ہے، لہٰذا مال کی زکوٰۃ کی طرح اس کی جمع و تفرق بھی جائز ہے

**مسئلہ:** صدقۂ فطر کی وصولی کے لیے امام ساعی نہ بھیجے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے ساعی نہیں بھیجا، اور ہمارے لیے آپ کی پیروی ہی ضروری ہے۔

---

فصل

## صدقۂ فطر کس جگہ نکالنا مستحب ہے؟

صدقۂ فطر کی ادائیگی کے مکان کے بارے میں روایات مختلف ہیں — محمدؒ سے روایت ہے کہ مال کی زکوٰۃ وہاں دی جائے جہاں مال ہے، اور اپنی طرف سے اور اپنے غلاموں کی طرف سے صدقۂ فطر وہاں ادا کیا جائے جہاں وہ خود ہے — اور یہی ابو یوسفؒ کا قول اوّل ہے، پھر انہوں نے اس سے رجوع کیا اور یہ کہا کہ اپنی طرف سے صدقۂ فطر وہاں ادا کرے، جہاں وہ خود ہے، اور

غلاموں کا صدقہ فطر وہاں ادا کرے، جہاں وہ رہتے ہوں ــــــ حاکمؒ نے ابو یوسفؒ کے رجوع کا ذکر کیا ہے ــــــ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ابو حنیفہ کا قول ابو یوسف کے قول کے مطابق ذکر کیا ہے ــــــ اور تمام روایات میں مال کی زکوٰۃ کے بارے میں یہی ہے کہ مال کی زکوٰۃ وہیں ادا کی جائے جہاں مال رکھا ہوا ہو، اور اس جگہ کے علاوہ دوسرے لوگوں کی طرف زکوٰۃ بھیجنا مکروہ ہے ــــــ ہاں ابو حنیفہؒ سے صرف ایک روایت یہ ہے کہ اپنے حاجت مند قرابت داروں کی طرف (جو دوسری جگہ ہوں) زکوٰۃ بھیجنے میں کوئی حرج نہیں۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر زکوٰۃ کی ایک قسم ہے، تو جب مال کی زکوٰۃ وہاں ادا کی جاتی ہے، جہاں مال ہو تو اسی طرح فرد کی زکوٰۃ بھی وہاں ادا کی جائے گی، جہاں وہ موجود ہو ــــــ

اور ابو یوسف نے صاحبِ صدقہ کی ذات اور غلاموں میں جو فرق کیا ہے، اس کی وجہ واضح ہے کہ صدقہ فطر کا تعلق ادا کرنے والے کے ذمہ سے ہوتا ہے، اس کے مال سے نہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر مال تباہ ہو جائے تو صدقہ فطر اس سے ساقط نہیں ہوتا ــــــ اور مال کی زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہوتا ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اگر نصاب ضائع ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے، پس جب صدقہ فطر کا تعلق ادا کرنے والے کے ذمّہ سے ہے تو اس میں ادا کرنے والے کے مکان کا اعتبار ہوگا۔ (یعنی جس کے ذمہ سے متعلق ہوا اور جس کے سبب ہوا، ان کی علیحدہ علیحدہ جگہوں کا اعتبار ہوگا) ــــــ اور جب زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہے تو اس میں مال کے مکان کا اعتبار ہوگا ــــــ

ابو یوسف سے صدقہ کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ زندہ غلام کی طرف سے وہاں ادا کرے جہاں غلام ہو، اور مردہ غلام کی طرف سے وہاں ادا کرے، جہاں آقا ہو، اس لئے کہ زندہ غلام میں وجوب صدقہ غلام کی طرف سے ہے، اس لیے غلام کی جگہ کا اعتبار ہوگا۔ اور مردہ غلام میں ایسا نہیں ہے، لہٰذا آقا کی جگہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

## فصل

# وجوب صدقہ کے بعد صدقہ کن چیزوں سے ساقط ہو جاتا ہے؟

جن اسباب سے مال کی زکاۃ ساقط ہو جاتی ہے انہی اسباب سے صدقہ فطر بھی ساقط ہو جاتا ہے، سوائے مال تباہ ہونے کی صورت کے، کہ اس میں صدقہ فطر ساقط نہیں ہوتا اور زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر کا تعلق ذمّہ سے ہوتا ہے، اور ذمّہ مال کے ضیاع کے بعد بھی برقرار ہے، لہٰذا واجب شدہ بھی برقرار رہے گا۔ اور زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہوتا ہے، لہٰذا مال کے ضیاع سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

# کتاب الصّوم

اس کتاب میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہو گی۔

۱ صیام کی انواع اور ہر نوع کی صفت کا بیان

۲ شرائطِ صیام کا بیان

۳ ارکانِ صیام کا بیان

اسی کے ضمن میں مفسداتِ صوم کی تفصیل بھی آئے گی۔

۴ فسادِ صوم کے حکم کا بیان

۵ وقت مقرر شدہ صوم اگر اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۶۔ صیام کیلئے کون کون سی باتیں مسنون اور مستحب ہیں؟ اور کون سے کام حالتِ صوم میں مکروہ ہیں؟

**صیام کی انواع** ابتداءً صوم کی دو قسمیں ہیں ۱۔ صوم لغوی ۲۔ صوم شرعی۔ صوم لغوی تو یہ ہے کہ لغت میں صوم مطلقاً رُکنے کا نام ہے، خواہ وہ کسی چیز سے رُکنا ہو۔ چنانچہ بات چیت سے رکنے والے یعنی اپنے اختیار سے خاموش ہونے والے کو بھی "صائم" کہتے ہیں۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے (مریم علیہا السلام کا مقولہ نقل کرتے ہوئے) فرمایا:

إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا:

"بے شک میں نے رحمان کے لئے خاموشی کی منت مانی ہے"۔ اسی سے (نابغہ) شاعر کا یہ شعر ہے

خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ ٭ تَحْتَ الْعَجَاجِ وَأُخْرَى تَعْلُكُ اللُّجُمَا۔

"گرد و غبار میں کچھ گھوڑے چارہ کھانے سے رُکے ہوئے ہیں اور کچھ نہیں رُکے ہوئے، اور کچھ دوسرے گھوڑے لگاموں کو چبا رہے ہیں۔"

اور صوم شرعی چند مخصوص چیزوں یعنی کھانے، پینے اور جماع سے چند مخصوص شرائط کے ساتھ رُکنے کا نام ہے۔ ان شرائط کا ذکر ہم انشاء اللہ تعالیٰ اپنی جگہ میں کریں گے۔ پھر صومِ شرعی کی چند قسمیں ہیں ۱۔ فرض ۲۔ واجب ۳۔ نفل۔

صومِ فرض کی دو قسمیں ہیں -
۱- صومِ عین
۲- صومِ دین
صومِ عین وہ ہے جس کا وقت معیّن ہو، باقی اُس کا تعیّن خواہ اللہ تعالیٰ کی تعیین سے ہو جیسے صوم رمضان ہے (کہ اس وقت کی تعیین اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے) اور جیسے رمضان کے علاوہ نفلی صوم، کیونکہ رمضان کے علاوہ باقی ایّام شرعاً نفلی صوم کے لئے متعین ہیں -
اور خواہ بندے کی تعیین سے ہو، جیسے وقت معیّن میں نذر مانا ہوا صوم -
ماہ رمضان کے روزوں کی فرضیت پر کتاب، سنت، اجماع اور عقل سے دلیل پیش کی جاتی ہے
**کتاب اللہ میں فرمان ہے:**
"یاایھا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون -"
"اے ایمان دارو! تم پر روزے ایسے ہی فرض کئے گئے ہیں، جیسا کہ تم سے پہلوں پر فرض کئے گئے تھے - تاکہ تم تقویٰ شعار بن جاؤ"
اسی طرح فرمان ہے:
"فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ -"
تم سے جو بھی اس ماہ کو پالے پس اُسے چاہیئے کہ اِس کے روزے رکھے -
**سنت** سے دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:
بنی الاسلام علی خمس، شھادۃ ان لا الہ الا اللہ وان محمدا رسول اللہ واقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوۃ وصوم رمضان وحج البیت من استطاع الیہ سبیلا -
اور آپ کا یہ بھی فرمان ہے، جو آپ نے حجۃ الوداع کے سال ارشاد فرمایا:
أیھا الناس اعبدوا ربکم وصلّوا خمسکم وصوموا شھرکم وحجوا بیت ربکم وأدّوا زکاۃ اموالکم طیبۃ بھا انفسکم تدخلوا جنۃ ربکم -
"اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو، پانچ وقت کی نماز پڑھو، ماہِ رمضان کے روزے رکھو بیت اللہ کا حج کرو - اپنے اموال کی زکوٰۃ خوشدلی سے ادا کرو، تو اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ گے -"
**اجماع:** امت کا ماہِ رمضان کے روزوں کی فرضیت پر اجماع ہے، اس کی فرضیت کا صرف کافر ہی انکار کرتا ہے (کوئی مسلمان اس کی فرضیت کا انکار نہیں کرسکتا)
**عقل:** عقل کے نزدیک کئی وجوہ سے رمضان کے روزوں کی فرضیت ثابت ہوتی ہے:

۱۔ صوم شکر نعمت کا وسیلہ بنتا ہے، اس لئے کہ صوم نفس کو کھانے پینے اور جماع سے روکنے کا نام ہے جو کہ بہت بڑی اور بلند ترین نعمتیں ہیں، ان نعمتوں سے ایک خاصی مدت تک رکے رہنے سے ان کی قدر اور قیمت معلوم ہوگی، کیونکہ انسان نعمتوں کی قدر سے ناآشنا رہتا ہے، اور جب وہ کھو جاتی ہیں تو ان کی اہمیت کا احساس ہوتا ہے لہٰذا صوم انسان کے دل میں ان نعمتوں کا حق پورا کرنے یعنی شکر گزاری کے جذبات پیدا کرتا ہے، اور نعمتوں کا شکر ادا کرنا عقلاً بھی فرض ہے اور شرعاً بھی، (اور فرض کا وسیلہ بھی فرض ہوتا ہے) اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے آیت صیام میں (صوم کی فرضیت کے ذیل میں) اشارہ فرمایا ہے:

لعلکم تشکرون۔

"تاکہ تم شکر گزار بن جاؤ"

۲۔ صوم تقویٰ کا وسیلہ ہے ــــــ کیونکہ جب انسان کا نفس اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور اس کے دردناک عذاب کے خوف سے حلال چیزوں سے رکنا قبول کر لیتا ہے تو حرام چیزوں سے رکنے میں بدرجۂ اولیٰ اس کے تابع فرمان ہوگا۔ پس صوم اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں سے بچنے کا سبب ہوا، اور یہ بچنا فرض ہے (تو جو اس کا وسیلہ ہے وہ بھی فرض ہوگا)، آیت صوم کے آخر میں اسی کی طرف اشارہ واقع ہوا ہے کہ فرمایا:

لعلھم یتقون

"تاکہ وہ تقویٰ شعار بن جائیں۔"

۳۔ صوم میں طبیعت (حیوانیہ) پر غلبہ پانا اور نفسانی خواہشات کو دبانا پایا جاتا ہے، کیونکہ جب نفس انسانی سیر ہو جاتا ہے تو اس میں شہوات و خواہشات جنم لینے لگتی ہیں اور جب بھوکا ہوتا ہے تو شہوات سے رکا رہتا ہے، اس لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من خشی منکم الباءۃ فلیصم فان الصوم لہ وجاء۔

جسے شہوت کے غلبہ کا خوف ہو اسے روزہ رکھنا چاہیئے۔ اس لئے کہ روزہ اس کی کاٹ ہے۔

پس صوم معاصی سے رکنے کا ذریعہ ہوا جو کہ فرض ہے، تو اس کا ذریعہ بھی فرض ہوگا)

**صوم دین**: وہ ہے جس کا کوئی معیّن وقت نہ ہو جیسے قضاء رمضان کا روزہ، کفارۂ قتل، ظہار، یمین اور کفارۂ افطار کا روزہ (ہدی میسر نہ ہونے کی صورت میں) حج تمتع کا روزہ (احرام میں) سر منڈانے کا بطور فدیہ روزہ، (حج میں) شکار کی جزا کے طور پر فرض ہونے والا روزہ، نذر غیر معیّن کا روزہ اور قسم کے ذریعے فرض ہونے والا روزہ مثلاً یوں کہا کہ "بخدا میں ایک ماہ روزے رکھوں گا" یہ تمام صوم دین ہیں)

مسئلہ: مذکورۃ الصدر صوم عین اور دین میں سے بعض ایسے روزے ہیں، جن کا پے درپے اور مسلسل رکھنا ضروری ہے اور بعض ایسے ہیں جن میں تسلسل اور تتابع ضروری نہیں، بلکہ صاحب صوم کو اختیار ہے، چاہے مسلسل رکھے اور چاہے جدا جدا رکھے۔

جن روزوں میں تسلسل و تتابع ضروری ہے وہ یہ ہیں: صوم رمضان، کفارۂ قتل، ظہار اور افطار (روزہ توڑنے) کا روزہ اور ہمارے نزدیک کفارۂ قسم کا روزہ بھی اسی میں داخل ہے تفصیل یہ ہے کہ کفارۂ قتل و ظہار میں تو تسلسل و تتابع منصوص علیہ ہے، کفارۂ قتل کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ۔

"پس جو شخص (یہ) نہ پائے تو اللہ تعالیٰ سے بطور توبہ دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے۔"

اور کفارۂ ظہار کے بارے میں اللہ عزّوجل کا ارشاد ہے:

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا۔

"پس جو شخص (یہ) نہ پائے تو دو ماہ مسلسل روزے رکھے اس سے پہلے کہ دونوں (میاں بیوی) آپس میں ملیں۔"

اور کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع کے بارے میں ہماری دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں حضرۃ ابن مسعودؓ کی قرأت یہ ہے: فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ

"پس جو شخص نہ پائے وہ تین دن مسلسل روزے رکھے۔"

اور شافعیؒ کے نزدیک ان میں تتابع و تسلسل شرط نہیں ہے ——— اور اس مسئلہ کا مقام "کتاب الکفارات" ہے ——— اور جماع کے ساتھ روزہ توڑنے کے کفارے کے بارے میں "حدیث اعرابیؓ" میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

صُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ۔

"دو ماہ کے پے در پے روزے رکھو۔"

باقی ماہِ رمضان کے روزوں میں تتابع و تسلسل اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ماہِ رمضان کے روزوں کا حکم دیا اور فرمایا:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ۔

"پس جو شخص یہ ماہ پائے تو اسے چاہیئے کہ اس میں روزے رکھے۔"

اور ماہ پے در پے ہوتا ہے، کیونکہ اس کے ایام پے در پے ہوتے ہیں تو لامحالہ اس کے روزے بھی پے در پے ہوں گے۔

اسی طرح وقتِ معین میں منت ملتے ہوئے روزے، مثلاً یوں کہا کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے اوپر ماہِ رجب کے روزے لازم کرتا ہوں" تو اس میں بھی تتابع ضروری ہے، اور اس کی وجہ وہی ہے جو ماہ رمضان کے روزوں کے سلسلہ میں ذکر کی گئی ہے ——— رہے وہ روزے، جن میں تتابع ضروری نہیں ہے۔ وہ یہ ہیں: رمضان کی قضاء کے روزے، حج تمتع کے روزے، سر منڈانے کے کفارہ کے روزے، شکار کی جزا کے روزے، نذر غیر معین کے روزے اور قسم کے روزے (مثلاً یوں کہا کہ "بخدا میں دس روزے رکھوں گا") تو ان تمام میں تتابع ضروری نہیں ہے اس لئے کہ ان جگہوں میں اللہ تعالیٰ نے روزے کا ذکر صفتِ تتابع کے بغیر مطلقاً فرمایا ہے ——— قضاء رمضان کے

بارے میں فرمایا:

" فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ "

" پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو (اور وہ روزے چھوڑ دے) تو اسے دوسرے دنوں میں (روزے رکھ کر) گنتی پوری کرنی چاہیئے۔"

اور حج تمتع کے بارے میں فرمایا:

" فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ "

" پس جو شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملانے کا فائدہ اٹھائے تو اسے جو قربانی میسر ہو (پیش کرے) پھر جسے قربانی نہ ملے تو تین روزے رکھے ایام حج میں اور سات رکھے جب تم (گھروں کو) لوٹ آؤ۔"

اور سر منڈانے کے کفارے کے بارے میں فرمایا:

" فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۔"

" پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو (اور وہ حالت احرام میں سر منڈالے) تو فدیہ پیش کرے روزوں کا یا صدقہ کا یا قربانی کا۔"

اور حالت احرام میں شکار کی جزا کے بارے میں ارشاد ہے:

" أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ "

" یا اس کے برابر روزے تاکہ اپنے عمل کی سزا چکھے۔"

ان تمام ابواب میں اللہ تعالیٰ نے روزوں کو تتابع کی شرط کے بغیر مطلقاً ذکر فرمایا ہے۔

اسی طرح نذر مطلق میں نذر ماننے والے اور قسم مطلق میں قسم اٹھانے والے نے روزہ تتابع کی شرط کے بغیر ذکر کیا ہے (لہٰذا ان میں تتابع ضروری نہیں۔)

**مسئلہ:** بعض نے قضاء رمضان کے روزوں کے بارے میں تتابع کی شرط لگائی ہے اور کہا ہے کہ تتابع کے بغیر یہ روزے صحیح نہ ہوں گے، اور اس بارے میں انہوں نے حضرۃ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی قرأت کو حجت بنایا ہے کہ وہ یہ آیت یوں پڑھتے تھے۔

فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ:

" پس پے در پے دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرے۔"

چنانچہ اس قرأت سے قرأت معروفہ پر تتابع کا وصف زیادہ ہو جائے گا جیسا کہ حضرۃ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت سے کفارۂ قسم کے روزوں میں قرأت معروفہ پر تتابع کا وصف زیادہ کیا گیا ہے۔

نیز اس لیے کہ قضاء ادا کے مطابق ہوتی ہے، اور ادا میں تتابع ضروری ہے تو اسی طرح قضاء میں بھی ضروری ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک جماعت، جن میں علی، عبد اللہ بن عباس، ابو سعید الخدری، ابوہریرہ، عائشہ وغیرہم رضی اللہ عنہم شامل ہیں، سے قضاء رمضان کے روزوں کے بارے میں مروی ہے کہ چاہے تو پے در پے رکھے اور چاہے جدا جدا رکھے ــــ سوائے اس کے کہ علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ "پے در پے رکھے، لیکن اگر جدا جدا رکھے تو بھی جائز ہے"۔ ــــ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تتابع افضل ہے ضروری نہیں اور اگر تتابع شرط ہوتا تو ان صحابہ پر مخفی رہنے کا احتمال ہی پیدا نہیں ہوتا، اور اس بات کا بھی احتمال نہیں کہ اگر ان حضرات کو یہ بات معلوم ہوتی تو وہ اس بارے میں حضرۃ ابی کی مخالفت کرتے

اس اجماع سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر حضرۃ ابی ابن کعب کی قرأت ثابت بھی ہو تو وہ بطور ندب استحباب ہے نہ کہ بطور شرط اس لیے کہ اگر یہ ثابت ہوتی اور تلاوت کیے جانے والے قرآن کی طرح ہو جاتی اور اس سے مراد بھی شرط ہی ہوتی تو احتمال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ یہ حضرات اس کی مخالفت کرتے۔

خلاف کفارۂ قسم کے روزوں میں جو ابن مسعود کی قرأت میں تتابع کا ذکر ہے کہ اس کو اخذ کیا جائے کا اسی لیے کہ صحابہ سے کسی نے اس بارے میں ابن مسعود کی مخالفت نہیں کی للذا عمل کے بارے میں رشد حجی مسلو کی ما ہوئی

قضا مطا [illegible] لیے و [illegible] میں [illegible] ہے، لو [illegible] تے ہیں کہ [illegible]

تابع و [illegible] حصے [illegible] نہیں [illegible] تا یہ کہا ہے کہ جہاں بھی روزے پائے جائیں گے، وہاں تابع [illegible] ط ہو گا [illegible] میں تو وقت کی وجہ سے تابع [illegible] ہوا تھا کیونکہ ایک معین ماہ کے روزے فرض ہے میں۔ اور یورے ماہ میں روزوں کی ادائیگی صفت تتابع کے بغیر ممکن نہیں، للذا تتابع کا لزوم اس وقت معین میں روزوں کی بجا آوری کی ضرورت کی وجہ سے ہے۔ اور اصل بھی یہی ہے کہ جن روزوں میں تتابع کا حکم فعل صوم کی وجہ سے ہو، ان میں تتابع شرط ہو گا فعل جہاں بھی پایا جائے یعنی ادا ہو یا قضا اور جن روزوں میں تتابع کا حکم وقت کی وجہ سے ہوتا ہے، ان میں [illegible] وقت کے جانے سے تتابع بھی ساقط ہو جاتا ہے، اگرچہ فعل کی قضا کا وجوب باقی رہتا ہے۔

پس جس شخص نے یوں کہا کہ میں [illegible] کے لیے شعبان کے روزوں کو اپنے اوپر واجب کرتا ہوں تو اس پر لازم ہے کہ شعبان کے روزے پے در پے رکھے، لیکن اگر اس ماہ سے کچھ روزے چھوٹ گئے، تو چاہے ان کی قضا پے در پے کرے اور چاہے تو جدا جدا کرے کیونکہ یہاں تتابع وقت کی وجہ سے تھا، تو وقت کے سقوط سے تتابع بھی ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر کسی شخص نے یہ منت مانی کہ میں اپنے اوپر اللہ کے لیے ایک ماہ کے روزے رکھنا واجب کرتا ہوں، تو اس پر لازم ہے کہ ایک ماہ کے مسلسل روزے رکھے، اس کی منت صرف ایسے ہی پوری ہو گی، اور اگر اس نے ماہ کے درمیان ایک دن کا روزہ چھوڑ دیا تو اس پر از سر نو ایک ماہ کے روزے رکھنا لازم ہوں گے، کیونکہ یہاں تتابع کا ذکر فعل صوم کی وجہ سے ہے، للذا یہاں فعل صوم کا تسلسل شرط ہے، جو اس سے کبھی ساقط نہیں ہو گا۔

قتل، ظہار اور قسم کے کفارے کے روزوں میں بھی اسی بنا پر تتابع ضروری ہے، کیونکہ ان میں تتابع

ذات صوم کی وجہ سے واجب ہوا ہے (یعنی ان روزوں کا اسی طریقہ سے ادا کرنا مطلوب ہے) لہٰذا یہ واجب صرف اس صورت میں ساقط ہوگا، جب کہ پے در پے یہ روزے ادا کیے جائیں۔

اور جب تتابع کے امر سے مقصود حقِ وقت کی ادائیگی ہو، اس میں اگر تتابعِ صیام کی شرط عائد کی جائے تو ایک روزہ چھوٹنے پر بھی از سرِ نو روزے رکھنا واجب ہوگا، اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ روزے رکھ کر جس وقت کی رعایت و احترام کا حکم دیا گیا ہے، تمام روزے اُس کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں واقع ہو جائیں گے، اور اگر تتابعِ صیام کی شرط عائد نہ کی جائے تو اکثر روزے اسی وقت میں واقع ہوں گے اور کچھ روزے دوسرے وقت میں آئیں گے، لہٰذا یہ صورت وقت کا حق ادا کرنے کے زیادہ قریب ہے۔

—— اور یہ جو ہم نے کہا کہ رمضان کے ماہ میں روزوں میں تتابع حقِ وقت کی ادائیگی کے لیے ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوران رمضان میں روزہ چھوڑ دیا تو اس پر از سرِ نو روزے رکھنا لازم نہیں ہے، اور اگر نفس صوم کی وجہ سے تتابع کی شرط ہوتی، تو از سرِ نو روزے شروع کرنا واجب ہوتا، جیسا کہ صفت تتابع کے ساتھ نذر مانے ہوئے روزوں میں ہوتا ہے، اور جیسا کہ قتل ظہار، قسم کے کفارہ کے روزوں میں ہوتا ہے۔

اور اسی طرح اگر کسی شخص نے مرض کے سبب ماہ رمضان کے چند روزے چھوڑ دیے پھر ماہ کے دوران ہی صحت یاب ہوگیا اور باقی روزے رکھے تو اس پر واجب نہیں ہے کہ چھوٹے ہوئے روزوں کو رمضان کے متصل قضا کرے، کہ یوم فطر گذرنے کے فوراً بعد اس پر قضا کے روزے رکھنا واجب ہو، جیسا کہ قتل اور روزہ توڑنے کے کفارے کے کفاروں میں ہوتا ہے کہ جب عورت سے حیض سے جس سے کسی ماہ کے خالی ہونے کی کوئی صورت نہیں —— کے سبب کفارے کے روزوں میں سے کچھ روزے چھوٹ جائیں، تو پاک ہوتے ہی اس پر واجب ہے کہ چھوٹے ہوئے روزے مسلسل رکھے، چنانچہ اگر اس نے پاکی کے بعد ایک دن بھی چھوڑ دیا تو اس پر از سرِ نو روزے رکھنا واجب ہوگا اور یہاں ماہ رمضان کے روزوں میں ایسی صورت نہیں ہے، بلکہ اسے اختیار ہے کہ رمضان سے متصل شوال میں قضاء روزے رکھے یا کسی اور ماہ میں پورے کرے۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ ماہ رمضان کے روزوں میں تتابع ذات صوم کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اسے وقت کی وجہ سے ہے پس وقت کے فوت ہونے سے یہ بھی ساقط ہو جائے گا، واللہ اعلم۔

**نمبر ۲ صوم واجب** یہ نفلی روزہ ہی ہے جو کہ شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر نفلی روزہ فاسد کر ڈالا تو اس کی قضاء بھی واجب ہے، اسی طرح اعتکاف کا روزہ بھی ہمارے نزدیک واجب ہے۔

باقی یہ مسئلہ کہ نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، اور اگر اسے توڑ دیا تو اس کی قضاء بھی واجب ہے، اس کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں گذر چکی ہے۔

اور اعتکاف کا روزہ کیوں واجب ہے؟ اس کا ہم کتاب الاعتکاف میں ذکر کریں گے۔

**نمبر ۳ صوم تطوع** رمضان کے علاوہ شروع کرنے سے پہلے روزہ نفل ہوتا ہے کہ اس کا رکھنا ضروری نہیں، لیکن جب رکھ لیا جائے تو پھر اس کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

یہ روزوں کی تمام اقسام ہیں جن کا اوپر بیان ہوا۔ واللہ اعلم

## فصل

# روزوں کی شرائط

روزوں کی شرائط دو طرح کی ہیں ، ایک قسم وہ ہے جو تمام روزوں میں پائی جاتی ہے، اور یہ ادائیگی کے جواز کی شرط ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو بعض روزوں میں پائی جاتی ہے اور بعض میں نہیں، یہ وجوب کی شرط ہے۔

پھر وہ شرائط جو عام ہیں، ان میں سے بعض کا تعلق صائم سے ہے، یہ ادائیگی کی اہلیت کی شرط ہے، اور بعض کا تعلق وقت صوم سے ہے، یہ محلیت کی شرط ہے۔

پھر وہ شرائط جن کا تعلق وقت صوم سے ہے، دو طرح کی ہیں، ایک قسم وہ ہے جو اصل وقت سے تعلق رکھتی ہے، اور دوسری قسم کا تعلق وقت کے وصف خصوص و عموم سے ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ اصل وقت سے متعلق شرط "دن کی سفیدی" ہے (یعنی روزے کا تمام وقت دن کی سفیدی ہے) اور دن کی سفیدی طلوع فجر صادق سے لے کر غروب آفتاب تک ہوتی ہے، پس رات کو روزہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے راتوں کو طلوع فجر تک جماع اور کھانا پینا مباح قرار دیا ہے اور پھر (طلوع فجر سے) رات تک روزہ رکھنے کا حکم فرمایا:

ارشاد الٰہی ہے:

" أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ۔ "

" تمہارے لیے حلال ہے روزہ کی رات میں بے حجاب ہونا اپنی عورتوں سے، وہ تمہاری پوشاک ہیں اور تم ان کی پوشاک ہو۔ اللہ کو معلوم ہے کہ تم خیانت کرتے تھے اپنے آپ سے سو معاف کیا تم کو اور درگذر کیا تم سے، پھر اب (رات کو) اپنی بیویوں سے ملو اور طلب کرو جو اللہ نے تمہارے لیے مقدر کیا، اور کھاؤ اور پیو، یہاں تک کہ صاف نظر آئے تمہیں فجر کا سفید تاگہ سیاہ تاگے سے جدا۔ "

یعنی دن کی سفیدی رات کی سیاہی سے خوب واضح ہو جائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا مفہوم اسی طرح مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

الخیط الابیض و الأسود هما بیاض النهار وظلمة اللیل۔

سفید اور سیاہ تاگے سے مراد دن کی سفیدی اور رات کی تاریکی ہے۔

پھر فرمایا:

" ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ "

"پھر روزے کو رات تک پورا کرو۔"
سو اس میں راتوں کو فطر کے لیے اور دن کو روزے کے لیے متعین کر دیا گیا ہے، لہٰذا روزے کا محل دن ہے رات نہیں۔
۲۔ رہی یہ بات کہ (مختلف) روزوں کے لیے عام اور خاص اوقات (وایام) کیا ہیں؟ تو اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہم اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

**نمبر ۱۔ صوم نفل** ہمارے نزدیک تمام ایام نفلی روزہ کا محل ہیں، اور یہی محمد کی ابوحنیفہ سے روایت ہے۔ نفلی روزہ رمضان کے علاوہ تمام ایام میں جائز ہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔
"کل عمل ابن آدم لہ الا الصوم فانہ لی وانا اجزی بہ۔"
"ابن آدم کا ہر عمل اس کے لیے ہے، سوائے روزہ کے، کہ وہ خاص میرے لیے ہے اور میں ہی اس کی جزا دوں گا۔"
اور آپؐ کا فرمان ہے:
"من صیام من کل شھر ثلاثۃ ایام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر فکانما صام السنۃ کلھا۔"
"جس شخص ہر ماہ تین دن تیرھویں، چودھویں اور پندرہویں کا روزہ رکھا تو گویا کہ اس نے تمام سال روزہ رکھا۔"
تو اس میں آپ نے علی العموم تمام سال روزہ کا محل بنا دیا۔
اور آپؐ کا فرمان ہے:
"من صام رمضان واتبعہ بست من شوال فکانما صام الدھر کلّہ۔"
"جس نے رمضان کے روزے رکھے اور اس کے بعد شوال میں چھ روزے رکھے تو گویا کہ اس نے پوری مدت (یعنی سال) روزہ رکھا۔"
تو اس میں بھی آپؐ نے سال کے پورے عرصہ کو کسی تفصیل کے بغیر روزہ کا محل قرار دیا۔
نیز آپؐ کا فرمان ہے:
"الصائم المتطوع امیر نفسہ ان شاء صام وان شاء لم یصم۔"
"نفلی روزہ (کا ارادہ) رکھنے والا اپنا خود مالک ہے، چاہے روزہ رکھے اور چاہے نہ رکھے۔"
نیز اس لیے کہ جن وجوہ کی بنا پر روزے میں حسن اور عبادت پائی جاتی ہے — جو کہ ہم ذکر کر چکے ہیں — وہ وجوہ تمام ایام میں موجود ہیں۔ لہٰذا تمام ایام نفلی روزہ کا محل ہیں، ہاں یہ بات ہے کہ بعض ایام میں روزہ مکروہ ہے اور بعض میں مستحب ہے۔

**روزہ کن ایام میں مکروہ ہے؟:-** جن ایام میں روزہ مکروہ ہے، ان میں سے دو دن تو عید کے ہیں یعنی عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن، اور تین ایام تشریق ہیں یعنی ذوالحجہ کی ۱۱، ۱۲ اور ۱۳ کا روزہ۔

اور شافعیؒ کے نزدیک ان ایام میں روزہ جائز ہی نہیں ــــ اور یہی ابو یوسف اور عبد اللہ بن مبارک کی ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ ان کی حجت وہ نہی ہے جو ان ایام میں روزہ رکھنے کے بارے میں وارد ہوئی ہے، ابو ہریرہؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

"الا لا تصوموا فی ھذہ الایام فانھا ایام اکل وشرب وبعال۔"

"آگاہ رہو! ان دنوں میں روزہ نہ رکھو، اس لیے کہ یہ کھانے پینے اور حقوق زوجیت ادا کرنے کے دن ہیں۔"

اور نہی تحریم کے لیے ہوتی ہے (لہٰذا ان دنوں میں روزہ رکھنا حرام ہے) نیز اس لیے کہ یہ ایام اضدادِ صوم کے لئے معین کیے گئے ہیں، پس وہ محل صوم بننے کے قابل باقی نہ رہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو نصوص اور عقلی وجہ ذکر کی ہے، اس کا تقاضا ہے کہ ان ایام میں بھی روزہ رکھنا جائز ہو، لہٰذا مذکورہ نصوص کی روشنی میں حدیث میں وارد شدہ نہی کو کراہت پر، اور کھانے پینے کے لیے ان ایام کی تعیین کو ندب و استحباب پر محمول کیا جائے گا تاکہ تمام دلائل میں بقدر امکان تطبیق ہو جائے ــــ اور ہمارے نزدیک (سابقہ احادیث کی بنا پر) ان ایام میں روزہ رکھنا مکروہ ہے، اور روزہ چھوڑنا مستحب ہے۔

**شوال کے چھ روزوں کا حکم:** رمضان کے فوراً بعد شوال کے چھ روزے رکھنا مکروہ ہیں۔ ابو یوسف نے یہی کہا ہے، اسلاف رمضان کے فوراً بعد روزہ رکھنے کو مکروہ جانتے تھے، تاکہ کہیں یہ فرض روزوں کے ساتھ لاحق نہ ہو جائے ــــ مالک سے بھی ایسے ہی مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا "میں اس بات کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ رمضان کے فوراً بعد شوال کے چھ روزے رکھے جائیں، میں نے اہل فقہ و علم میں سے کسی کو یہ روزے رکھتے ہوئے نہیں دیکھا۔ اور نہ ہی ہمیں سلف میں سے کسی کا یہ عمل پہنچا ہے، بلکہ اہل علم اسے مکروہ سمجھتے ہیں اور اس بات سے ڈرتے ہیں کہ کہیں یہ بدعت کی صورت اختیار نہ کر لیں، اور کہیں جہلاء انہیں رمضان کے ساتھ لاحق نہ کر دیں۔"

اور رمضان کے فوراً بعد روزوں کے مکروہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ یوم فطر میں بھی روزہ رکھے اور اس کے بعد پانچ روزے رکھے، لیکن اگر عید کے دن روزہ نہیں رکھا، اور اس کے بعد چھ روزے رکھے تو یہ مکروہ نہیں ہے بلکہ مستحب اور سنت ہے۔

**یوم شک کے روزہ کا حکم:** یوم شک (یعنی شعبان کی ۲۹ ویں تاریخ سے اگلے دن) کا روزہ جب کہ رمضان کا چاند نظر آنے میں شک پیدا ہو گیا ہو، کا روزہ رکھنا، رمضان کے روزے کی نیت سے یا متردد نیت سے مکروہ ہے ــــ رمضان کی نیت سے رکھنا تو اس لیے مکروہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لا یصام الیوم الذی یشك فیه من رمضان الا تطوعاً"
"جس دن کے رمضان سے ہونے میں شک ہو، اس میں روزہ نہ رکھا جائے، ہاں خالص نفل روزہ رکھ سکتا ہے۔"
نیز عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ یہ حضرات یوم شک کا روزہ رکھنے سے منع فرماتے تھے — نیز (شک کی صورت میں روزہ رکھنے والا) درحقیقت رمضان میں ایک روزہ کا اضافہ کرنا چاہتا ہے، اور حضرۃ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:
"مجھے رمضان کا ایک روزہ چھوڑ دینا اور پھر اس کی قضاء کر لینا اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں رمضان میں ایک روزہ کا اضافہ کر دوں۔"
اور متردد نیت سے یوم شک میں روزہ رکھنا، کہ اگر یہ دن رمضان سے ہو تو یہ رمضان کا روزہ ہے، ورنہ نفل ہے — بھی مکروہ ہے، اس لیے کہ متردد نیت درحقیقت نیت ہی نہیں، کیونکہ نیت تو تعیین عمل کا نام ہے، اور تردد مانع تعیین ہے۔
باقی نفل کی نیت سے یوم شک میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔
اور شافعی کے نزدیک مکروہ ہے، شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
"من صام یوم الشك فقد عصی ابا القاسم"
"جس نے یوم شک کا روزہ رکھا، اس نے ابو القاسم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی نافرمانی کی"
اور ہماری دلیل گزشتہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس دن کے رمضان سے ہونے میں شک ہو، اس دن کا روزہ نہ رکھا جائے، مگر نفل روزہ"— آپ نے نفلی روزہ گزشتہ حکم سے مستثنیٰ فرمایا اور اصول یہ ہے کہ مستثنیٰ کا حکم مستثنیٰ منہ کے حکم کے خلاف ہوتا ہے — اور شافعی کی پیش کردہ حدیث میں مراد یوم شک میں رمضان کا روزہ رکھنا ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم شک میں رمضان کا روزہ رکھنے سے منع کیا اور فرمایا:
"من صام یوم الشك فقد عصی ابا القاسم"، قرینہ سیاق سے واضح ہوتا ہے کہ مراد یوم شک میں رمضان کا روزہ رکھنا ہے۔
**مسئلہ:** مشائخ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ یوم شک میں افضل کیا ہے؟ نفلی روزہ رکھنا، یا روزہ چھوڑنا یا دن کا انتظار کرنا؟
بعض کہتے ہیں کہ روزہ رکھنا افضل ہے، اس لیے کہ عائشہ و علی رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ یہ دونوں یوم شک میں نیت نفل سے روزہ رکھتے تھے اور فرماتے تھے کہ "ہمیں شعبان میں ایک دن روزہ رکھنا اس سے زیادہ پسند ہے کہ ہم رمضان کا ایک روزہ چھوڑیں"
تو ان دونوں حضرات نے روزہ رکھا اور اس کی وجہ بھی بتلا دی کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو اور ہو سکتا ہے کہ شعبان کا ہو، پس اگر روزہ رکھا جائے تو دو میں سے ایک ہوگا، یا تو رمضان میں

روزہ ہوگا اور یا شعبان میں، اور اگر روزہ چھوڑا تو بھی دو میں سے ایک چیز پائی جائے گی یا یہ رمضان میں روزہ چھوٹے گا یا شعبان میں. للٰہذا احتیاطاً روزہ رکھنے میں ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ افطار افضل ہے۔ محمد بن سلمہ یہی فتویٰ دیا کرتے تھے، وہ یوم شک میں اپنے سامنے پانی کا پیالہ رکھتے تھے، جب یوم شک کے روزے کے بارے میں کوئی مستفتی آتا تو اسے افطار کا فتویٰ دیتے اور مستفتی کے سامنے پیالے سے پانی پیتے۔ اور وہ یہ اس لیے کرتے تھے کہ اگر وہ روزے کا فتویٰ دیتے تو لوگ اس کے عادی ہو جاتے تو انہوں نے خطرہ محسوس کیا کہ کہیں لوگ اسے فرض روزوں کے ساتھ لاحق ہی نہ کر دیں۔

اور بعض یہ کہتے ہیں کہ (مفتی اور پیشوا) خود پوشیدہ طور پر روزہ رکھے اور عوام کو روزہ رکھنے کا فتویٰ نہ دے، تاکہ جہال اسے رمضان پر زیادت خیال نہ کریں —— ابو یوسف سے ایسے ہی روایت ہے کہ ان سے یوم شک کے روزے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے روزہ نہ رکھنے کا فتویٰ دیا، پھر مستفتی سے کہا ادھر آؤ، جب وہ قریب ہوا تو اسے آہستہ سے بتلایا کہ "میں تو روزہ سے ہوں" اور بعض کہتے ہیں کہ انتظار کرے، پس نہ روزہ رکھے اور نہ افطار کرے، پھر اگر زوال آفتاب سے پہلے پہلے پتہ چل جائے کہ یہ دن رمضان کا ہے تو روزے کی نیت کرے، اور اگر پتہ نہ چلے تو افطار کر لے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اصبحوا یوم الشك مفطرین متلومین۔

"یوم شک میں انتظار کرتے ہوئے روزہ نہ رکھو۔"

یعنی نہ تو کھاؤ اور نہ روزے کی نیت کرو (بلکہ انتظار کرو) ہاں اگر کسی شخص کا پہلے ہی ایک خاص دن روزہ رکھنے کا معمول تھا، اور یوم شک اسی دن آپڑا (تو وہ روزے کی نیت کر سکتا ہے)

## رمضان سے ایک دو دن پہلے روزہ رکھنے کا حکم

یہ بھی مکروہ ہے کہ رمضان سے ایک دن یا دو دن پہلے جان بوجھ کر روزہ رکھا جائے، لیکن اگر کسی شخص کا خاص دنوں میں روزہ رکھنے کا معمول تھا، اور وہ دن رمضان سے ایک دو دن پہلے آگئے تو وہ روزہ رکھ سکتا ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا۔

لا تتقدموا الشهر بیوم ولا بیومین الا ان یوافق ذلك صوماً کان یصومه احدکم۔

"ماہ رمضان سے ایک دن اور نہ ہی دو دن آگے بڑھو (یعنی روزہ رکھو) ہاں اگر یہ دن کسی کے معمول کے روزے کے موافق آپڑے (تو وہ روزہ رکھ سکتا ہے)۔" [۸]

نیز اس لیے کہ رمضان سے ایک دو دن پہلے روزہ رکھنے میں رمضان پر اضافہ کا وہم پیدا ہو سکتا ہے، اور اگر کوئی اپنے معمول کے مطابق روزہ رکھتا ہے تو یہاں صورت حال ایسی نہیں، کیونکہ اس نے رمضان سے پہلے روزہ رکھنے کی نیت سے روزہ نہیں رکھا، اس لیے اس میں اضافہ کا وہم پیدا نہیں ہو سکتا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ شعبان میں رمضان تک روزے رکھا کرتے تھے۔

**صوم وصال کا حکم** صوم وصال بھی مکروہ ہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لاصام من صام الدھر۔

"جو مدت دراز (یعنی ہمیشہ) روزہ رکھے اس کا کوئی روزہ نہیں۔"

اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے صوم وصال سے منع فرمایا ـــــ ابو یوسف و محمد نے وصال کی تفسیر یہ بیان کی ہے کہ دو دن روزہ رکھے اور ان کے درمیان افطار نہ کرے (کچھ نہ کھائے) اس لیے کہ دونوں روزوں کے درمیان جب زمان فطر یعنی رات آجائے تو (پہلا) روزہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! جب یہاں (مغرب) سے رات نمودار ہو اور یہاں (مشرق) سے دن چھپ جائے تو روزے دار کا افطار ہو جاتا ہے، خواہ کھائے یا نہ کھائے" (لہٰذا نہ کھانے میں کوئی فائدہ نہیں، سوائے ضعف کے) اور بعض نے وصال کی تفسیر یہ بیان کی ہے کہ رات کو چھوڑ کر تمام سال ہر دن روزہ رکھے۔

اور اس میں کراہت کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح روزہ رکھنے سے فرائض و واجبات کی ادائیگی میں ضعف پیدا ہو جائے گا اور وہ درماندہ ہو کر اپنا ضروری کسب معاش بھی چھوڑ بیٹھے گا۔ اسی لیے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وصال سے منع فرمایا اور آپ سے عرض کیا گیا کہ یارسول اللہ! آپ خود تو وصال فرماتے ہیں؟ تو آپؐ نے فرمایا:

"انی لست کاحدکم انی ابیت عند ربی یطعمنی ویسقینی۔"

"میں ایک عام آدمی کی طرح نہیں ہوں، میں تو اپنے پروردگار کے ہاں شب بسر کرتا ہوں، وہ مجھے کھلاتا بھی ہے اور پلاتا بھی ہے۔"

اس میں آپؐ نے اپنے وصال کی وجہ تخصیص کی طرف اشارہ فرمایا کہ (چونکہ) آپ نبوت کی اضافی قوت کے ساتھ مختص ہیں (اس لیے صوم میں وصال آپؐ کے لیے باعث ضعف نہیں ہوتا) بعض فقہاء نے فرمایا کہ جو شخص تمام ایام روزہ رکھے اور یوم فطر و اضحیٰ اور ایام تشریق میں افطار کرے وہ صوم وصال کی نہی کے تحت داخل نہیں ہوتا۔

ابو یوسف نے اس پر رد کیا اور کہا کہ میرے نزدیک یہ ـــــ واللہ اعلم ـــــ (صوم وصال سے خارج) نہیں ہے، جیسا کہ انہوں نے کہا، بلکہ اس نے صوم دھر (صوم وصال) رکھا ـــــ گویا کہ ابو یوسف نے اشارہ کر دیا کہ صوم وصال سے نہی ان ایام میں روزہ رکھنے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ اس سے فرائض و واجبات کی ادائیگی میں ضعف پیدا ہوتا ہے، اور کسب معاش کی قوت نہیں رہتی اور منہی عنہ کے درجہ میں دنیا سے قطع تعلق ہو جاتا۔ واللہ اعلم۔

**یوم عرفہ کے روزے کا حکم** یوم عرفہ کا روزہ حجاج کے علاوہ باقی لوگوں کے حق میں مستحب ہے، اس لیے کہ بہت سی احادیث میں اس روزے کا ندب و استحباب وارد ہوا ہے، نیز اس لیے کہ یوم عرفہ کو دوسرے ایام پر فضیلت حاصل ہے ـــــ اور حجاج کے لیے

بھی مستحب ہے بشرطیکہ اس سے وقوف عرفات اور دعا میں ضعف پیدا نہ ہو، کیونکہ روزہ رکھنے سے دو عبادتیں جمع ہو جائیں گی، اور اگر ضعف پیدا ہوتا ہے تو پھر حاج کے لیے یہ روزہ رکھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس یوم کے روزے کی فضیلت تو کسی دوسرے سال میں بھی حاصل کرنا ممکن ہے، اور عادۃً یہ سعادت حاصل کی بھی جاتی ہے، لیکن عرفات کے وقوف اور اس میں دعا کی فضیلت کا حصول عام لوگوں کی زندگی میں عادۃً صرف ایک مرتبہ ہی ہوتا ہے، لہٰذا فضیلتِ وقوف کا سمیٹنا ہی بہتر ہے۔

**جمعہ کا روزہ:** بعض فقہاء صرف جمعہ کے دن کے روزہ کو مکروہ جانتے ہیں، اور اسی طرح سوموار اور جمعرات کے روزے کو بھی مکروہ سمجھتے ہیں لیکن اکثر فقہاء کے ہاں یہ مستحب ہیں۔ کیونکہ ان تمام کو دوسرے ایام پر فضیلت حاصل ہے، لہٰذا روزہ رکھ کر ان کی تعظیم و احترام مستحب ہے۔

**ہفتہ کا روزہ:** خاص طور پر ہفتہ کا روزہ رکھنا مکروہ ہے، اس لیے کہ اس میں یہود سے تشبہ ہے۔

**نوروز کا روزہ:** نوروز اور مہرجان کا (خاص طور پر) روزہ رکھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں مجوس سے مشابہت ہے۔

**چُپ کا روزہ:** چپ کا روزہ کہ آدمی طعام سے بھی رک جائے اور کلام سے بھی، مکروہ ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے، نیز اس میں مجوس سے تشبہ ہے۔

**عاشوراء کا روزہ:** بعض فقہاء تنہا یوم عاشوراء کے روزہ کو مکروہ کہتے ہیں کہ اس میں یہود سے تشبہ ہے۔ لیکن اکثر فقہاء اسے مکروہ نہیں جانتے، اس لیے کہ یہ فضیلت والا دن ہے، پس روزہ رکھ کر اس کی فضیلت حاصل کرنا مستحب ہے۔

**ایک دن چھوڑ کر روزہ:** ایک دن چھوڑ کر ایک دن روزہ رکھنا مستحب ہے، یہ صوم داؤدی ہے کہ سیدنا داؤد علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام ایک دن روزہ رکھتے تھے اور ایک دن افطار کرتے تھے نیز اس لیے کہ اس انداز میں روزہ رکھنا بدن پر گراں ہے، کیونکہ مسلسل روزہ رکھنے سے طبیعت عادی ہو جاتی ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خیر الاعمال احمزها۔

"بہترین عمل وہ ہے جو بدن پر زیادہ شاق ہو۔"

**ایام بیض کے روزے:** ایام بیض (روشن راتوں والے دن) کے روزے بھی مستحب ہیں۔ اس لیے کہ اس میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، ان میں سے ایک یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا:

"من صام ثلاثة ايام من كل شهر الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر فذلك صيام السنة كلها"

"جس شخص نے ہر ماہ میں تین دن ۱۳ویں، ۱۴ویں اور ۱۵ویں کو روزہ رکھا تو گویا کہ اس نے تمام سال روزہ رکھا۔"

**صوم دین کا حکم** (گذشتہ تفصیل فرض روزوں کی ایک قسم صوم عین کے بارے میں تھی، اب فرض روزوں کی دوسری قسم صوم دین (وہ روزہ جو آدمی کے ذمہ دین ہو جائے) کی تفصیل کی جاتی ہے)

سال کے تمام ایام صوم دین کا محل ہیں، اور چھ ایام۔ عید الفطر، عید الاضحیٰ ایام تشریق اور یوم شک کو چھوڑ کر تمام ایام میں صوم دین رکھنا جائز ہے۔

یوم شک کے علاوہ باقی (ممنوعہ) دنوں میں صوم دین رکھنا اس لیے جائز نہیں کہ ان دنوں میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے، اور نہی اگرچہ کسی دوسرے روزے کے بارے میں یا کسی دوسرے سبب کی وجہ سے وارد ہوئی ہے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں ان ایام میں کوئی بھی روزہ رکھا جائے وہ سبب ضرور پایا جائے گا پس اس سے اس روزہ میں نقصان پیدا ہو جائے گا۔ حالانکہ اس شخص کے ذمہ کامل روزہ واجب تھا، لہٰذا وہ ناقص ادائیگی سے ادا نہ ہوگا۔ اس سے صوم تمتع کے بارے میں شافعی کے ایک قول کا بطلان بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ان ایام میں صوم تمتع جائز ہے۔ کیونکہ ان تمام میں روزہ رکھنے کی نہی عام ہے، جو تمام قسم کے روزوں کو شامل ہے لہٰذا اس سے اس روزہ میں نقصان واقع ہوگا، حالانکہ اس کے ذمہ کامل روزہ واجب ہے، پس ناقص روزہ کامل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اور یوم شک میں صوم دین اس لیے منع ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ دن رمضان کا ہو اور ہو سکتا ہے کہ شعبان کا ہو، پس اگر وہ دن شعبان کا ہو تو یہ روزہ قضا بن جائیگا اور اگر رمضان کا ہے تو پھر قضا نہیں بنے گا، لہٰذا شک کے ساتھ یہ قضا (یعنی صوم دین) ادا نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** کیا عید الفطر، عید الاضحیٰ اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر ماننا صحیح ہے؟ محمد کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ نذر ماننا تو صحیح ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ ان دنوں میں افطار کرے اور ان کی بجائے دوسرے دنوں میں روزہ رکھ لے۔ اور اگر ان دنوں میں روزہ رکھا تو گنہگار ہوگا لیکن نذر پوری ہو جائے گی، کیونکہ اس نے اپنے اوپر روزہ ناقص واجب کیا اور ــــ ناقص ہی ادا کیا۔

ابو یوسف کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ اسکی نذر ہی صحیح نہیں، اور اس پر کچھ لازم نہیں۔ ابن المبارک نے بھی ابو حنیفہ سے یونہی روایت کیا ہے، اور یہی زفر اور شافعی کا قول ہے۔

در اصل یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ ان ایام میں روزہ رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ گذشتہ اوراق میں یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔

اور اگر ان ایام میں روزہ رکھ لیا پھر اسے توڑ ڈالا تو ابو حنیفہ کے قول میں اس پر قضا لازم نہیں اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک اس پر قضا لازم ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفل کا شروع کر دینا اس کے وجوب کا سبب ہے، جیسے نذر کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے۔ تو جب (ان ایام میں رکھے ہوئے روزہ کا) پورا کرنا واجب ہے توڑنے سے اس کی قضا بھی واجب ہوگی۔ جیسا کہ اگر دوسرے دنوں میں نفل (صوم) شروع کرتا اور پھر اسے توڑ ڈالتا (تو اس کی قضا واجب ہوتی)۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ درحقیقت نفل کا شروع کرنا اس کے واجب ہونے کا سبب نہیں

ہے (شروع کے بعد) نفل کا واجب ہو جانا تو ایک ضرورت کی بناء پر ہے، تاکہ اداشدہ عمل کو بطلان سے بچایا جاسکے اور یہاں نہی وارد ہونیکی وجہ سے اداشدہ عمل کو بچانا ضروری ہی نہیں۔ لہٰذا اسے پورا کرنا بھی واجب نہیں پس توڑنے سے اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

اور اگر اوقات مکروہ میں نماز شروع کی پھر اسے توڑ ڈالا تو اس میں ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں روزے کی طرح اس پر قضا لازم نہیں، اور ایک روایت میں روزے کے برخلاف نماز کی قضا لازم ہے۔ وجہ فرق ہم "کتاب الصلوٰۃ" میں بیان کر چکے ہیں۔

## ماہ صیام کے احکام

رمضان کے روزوں کا وقت صرف ماہ رمضان ہے، کسی دوسرے وقت میں یہ روزے (ادائً) رکھنا جائز نہیں۔ پس یہاں دو باتیں بحث طلب ہیں۔

۱۔ رمضان کے روزے کے وقت کا بیان۔
۲۔ اس کے وقت کی پہچان کیسے ہوگی؟

اب تفصیل سے ان کا بیان کیا جاتا ہے۔

۱۔ رمضان کے روزوں کا وقت ماہ رمضان ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ"

"تم سے جو شخص اس ماہ میں موجود ہو، وہ اس کے روزے رکھے۔"

یعنی اس ماہ میں روزے رکھے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

وصوموا شهركم۔

اپنے ماہ کے روزے رکھو۔

یعنی اس ماہ میں روزے رکھو، کیونکہ ماہ کا روزہ نہیں رکھا جاتا بلکہ ماہ میں روزہ رکھا جاتا ہے۔

## ۲۔ ماہ رمضان کے آغاز کا علم کیسے ہوگا؟

اگر تو آسمان صاف ہے تو ماہ رمضان کے آغاز کا علم رویت ہلال سے ہوگا، اور اگر ابر آلود (یا غبار آلود) ہے تو ماہ شعبان کے تیس دن پورے کر کے آئندہ دن رمضان کا شمار کیا جائے گا، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا شعبان ثلاثين يوما ثم صوموا۔

"ہلال دیکھ کر روزے شروع کرو اور ہلال دیکھ کر ہی روزے چھوڑو، پس اگر ہلال پوشیدہ ہو جائے تو شعبان کے تیس دن پورے کرو پھر روزے رکھو۔"

اسی طرح اگر شوال کا ہلال پوشیدہ رہے تو رمضان کے تیس دن پورے کیے جائیں گے، کیونکہ اصل ماہ کا باقی رہنا اور اس کا کامل ہونا ہے پس اس اصل کو کسی یقینی بنیاد پر ہی چھوڑا جاسکتا ہے، اس لیے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز کسی یقین کی بناء پر ثابت ہوئی ہو، اسے ختم کرنے کے لیے اسی کی ہم پلہ یقینی دلیل

چاہیئے۔
پس اگر آسمان صاف ہے اور لوگوں نے ہلال دیکھ لیا تو روزہ رکھیں —— اور آسمان صاف ہونے کی صورت میں) اگر ایک آدمی نے رویت ہلال کی شہادت دی تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، جب تک کہ لوگوں کی اتنی بڑی جماعت شہادت نہ دے، جس سے قاضی کو رویت ہلال کا علم و یقین حاصل ہو جائے، یہ ظاہر الروایۃ ہے، اور اس روایت میں لوگوں کی تعداد کا کوئی اندازہ مقرر نہیں کیا گیا —— اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے قسامت کے عدد کے مطابق پچاس آدمیوں کی جماعت کا اندازہ لگایا ہے —— اور خلف بن ایوب سے روایت ہے کہ بلخ میں تو پانچ سو آدمی بھی تھوڑے ہیں (کیونکہ بلخ بڑا شہر ہے) —— اور بعض کا قول ہے کہ جن مساجد میں با جماعت نماز ہوتی ہے، ان میں سے ہر مسجد سے ایک یا دو آدمی ہونے چاہئیں ——
حسنؒ کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اس میں ایک یا دو آدمی کی شہادت مقبول ہے، اور یہ شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس میں دو آدمیوں کی شہادت مقبول ہے۔
حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ چیز باب اِخبار (خبر دینا) سے ہے باب شہادت سے نہیں، اور دلیل اس پر یہ ہے کہ جب آسمان میں ہلال کے عدم رویت کی، بہ پائی جائے تو اس میں ایک شخص کی شہادت (اطلاع) قبول کی جاتی ہے۔ اور اگر یہ شہادت ہوتی تو قبول نہ ہوتی کیونکہ شہادات میں عدد شرط ہے۔ تو جب یہ از قبیل اِخبار ہے، شہادت نہیں، للذا (عدد شرط نہیں، کیونکہ) دیانات کے بارے میں خبر دینے میں —— عدد شرط نہیں ہوتا، یہاں تو صرف عدالت شرط ہوتی ہے۔ جیسا کہ پانی کی طہارت و نجاست وغیرہ کے بارے میں احادیث کی روایت میں راوی کی عدالت کافی ہوتی ہے —— اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ ایک عادل آدمی کی خبر وہاں مقبول ہوتی ہے۔ جہاں ظاہری حالت اس کی تکذیب نہ کرتی ہے، کیونکہ بے شمار ایسے لوگوں کی موجودگی میں، جنہیں رویت ہلال کے سلسلہ میں اس کی طرح کے اسباب و وسائل میسر ہوں، اور مانع بھی کوئی نہیں ہے، تو صرف اس کا دیکھنا اور کسی دوسرے کو نظر نہ آنا یہ یا تو اس کے کذب کی دلیل ہے اور یا یہ کہ اسے دیکھنے میں غلطی لگی ہے —— اور جب آسمان میں ہلال نظر نہ آنے کی وجہ موجود ہو تو اس وقت صورت حال مختلف ہے، کیونکہ اس صورت میں رویت ہلال میں سب برابر نہیں ہیں، اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ بادل کہیں سے پھٹ گیا ہو اور وہاں سے ہلال ظاہر ہوا ہو اس میں ایک آدمی ہی دیکھ پایا اور کسی دوسرے کے دیکھنے سے پہلے وہ پھر مستور ہو گیا۔
اور آسمان صاف ہونے کی صورت میں ایک آدمی خواہ شہر کا ہو یا شہر سے باہر کا، بہر صورت ایک آدمی کی شہادت قابل قبول نہیں، یہ ظاہر الروایۃ ہے۔
اور طحاوی نے ذکر کیا کہ اگر شہر سے باہر کا آدمی ہے تو اس کی شہادت، قبول کی جائے گی طحاوی کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ فضا کی صفائی اور آلودگی میں شہر اور شہر سے باہر کا مطلع مختلف ہوتا ہے، کیونکہ شہر سے باہر کی فضا صاف ہوتی ہے۔ لہٰذا مطلع کے اختلاف سے رویت میں اختلاف ہو سکتا ہے۔

اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ وجہ یہ ہے کہ مطلع میں اختلاف بہت دور دراز کی مسافت اور فاصلے پر جا کر پڑتا ہے (تو شہر کے اندر اور باہر ہونے سے مطلع مختلف نہ ہوگا، لہٰذا دیکھنے میں بھی اختلاف نہیں ہو سکتا)۔

مسئلہ: جس ایک شخص نے رویت ہلال کی خبر دی ہے، خود اس پر لازم ہے کہ روزہ رکھے۔ کیونکہ اس کے نزدیک تو (یقینی طور پر) یہ دن رمضان کا ہے، اور انسان سے اس کے علم و اعتقاد کے مطابق مؤاخذہ ہوگا۔

اگر اس نے شہادت دی، اور امام نے شہادت رد کر دی، پھر اس نے افطار کر لیا، تو اس پر قضاء لازم ہے، کیونکہ اس نے اپنے زعم کے مطابق رمضان کا روزہ توڑا لہٰذا اسکے زعم کے مطابق اس سے معاملہ ہوگا۔

لیکن اس صورت میں کیا اس پر کفارہ بھی لازم ہے یا نہیں؟ — ہمارے اصحابؒ کا قول ہے کہ کفارہ لازم نہیں ہوگا — اور شافعی کے نزدیک اگر (بعد از رد شہادت) اس نے جماع سے روزہ توڑا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا (ورنہ نہیں)۔

اور اگر امام کے رد شہادت سے پہلے پہلے اس نے روزہ توڑ لیا تو کیا اس پر کفارہ واجب ہے یا نہیں؛ اس بارے میں ہمارے اصحاب سے کوئی روایت نہیں — اور مشائخؒ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ کفارہ واجب ہوگا، اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں واجب نہیں —

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے دن میں روزہ توڑا، جس کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ وہ رمضان کا دن ہے۔ کیونکہ اس کے علم کے لیے دلیل یعنی رویت پائی گئی ہے اور کسی دوسرے کا عدم علم اس کے علم میں قادح نہیں ہو سکتا۔ پس اس سے اس کے علم کے مطابق مواخذہ ہوگا، لہٰذا توڑنے کی صورت میں، اس پر کفارہ واجب ہوگا — اور اسی وجہ سے اس پر روزہ رکھنا بھی واجب تھا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے دن میں روزہ توڑا جو شعبان کا ہے، شعبان کے دن میں روزہ توڑنے سے کفارہ واجب نہیں ہے — اور ہم نے اسے شعبان کا دن اس لیے کہا ہے کہ اس دن کا رمضان سے ہونا صرف اس کی رؤیت سے معلوم ہوا، جبکہ آسمان صاف تھا، اور اس صورت میں اس کی رؤیت ثابت معتبر نہیں سمجھی گئی۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عام لوگوں کی موجودگی میں جب کہ سب کو برابر طور پر اسباب رویت میسر ہوں، صرف اس کا دیکھنا اور کسی دوسرے کا نہ دیکھنا یہ اس کے عدم رویت کی دلیل ہے۔ تو جب اس کی رویت ہی ثابت نہ ہوئی تو اس دن کا رمضان سے ہونا بھی ثابت نہ ہوا، پس وہ دن شعبان سے ہی شمار ہوگا، اور بالاجماع شعبان کے دن میں روزہ توڑنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

رہا یہ کہنا کہ اسی رؤیت کی وجہ سے خود اس پر روزہ واجب ہوا ہے — ہمارے نزدیک درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہمارے مشائخ میں سے محققین کا کہنا یہ ہے کہ اس پر روزہ واجب ہونے کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔ روایت صرف اتنی ہے کہ "وہ خود روزہ رکھے" اور یہ احتیاطاً استحباب پر محمول ہے۔

اور حسن بصری نے فرمایا کہ وہ صرف امام کے ساتھ روزہ رکھے۔ (یعنی قوم سے پہلے روزہ نہ رکھے بلکہ ساری قوم کے ساتھ ملکر روزہ رکھے)۔

اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ لیا اور اس کے تیس دن پورے ہوگئے لیکن ہلال شوال نظر نہیں آیا، تو بھی یہ امام (قوم) کے ساتھ ہی افطار کرے گا، اگرچہ اس کا یہ روزہ تیس سے زیادہ ہوگیا ہے۔ کیونکہ ہم نے اسے روزہ رکھنے کا حکم احتیاطاً دیا تھا، اور اب یہاں احتیاط یہ ہے کہ افطار نہ کرے کیونکہ احتمال ہے کہ جو اس نے دیکھا وہ ہلال نہ ہو بلکہ اس کا خیال ہو، پس شک ہوتے ہوئے روزہ مت چھوڑے۔ نیز اس لیے کہ اگر وہ روزہ چھوڑے گا تو مخالفت قوم کی وجہ سے اس پر تہمت لگنے کا خطرہ ہے، پس احتیاط اسی میں ہے کہ روزہ نہ چھوڑے۔

(گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جب کہ آسمان صاف ہو) اور اگر آسمان پر گرد وغبار یا بادل چھائے ہوئے ہیں تو اس صورت میں ایک آدمی کی شہادت بھی قابل قبول ہے، اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے آدمی خواہ آزاد ہو یا غلام، مرد یا عورت، خواہ اس پر کبھی بھی حد قذف جاری نہ ہوئی ہو یا کبھی ہوئی ہو لیکن وہ توبہ کرچکا ہو، سب کی شہادت قبول کی جائے گی، ہاں یہ ضروری ہے کہ شاہد مسلم، عاقل، بالغ، عادل ہو — اور شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ اس میں بھی دو عادل مردوں کی شہادت ہونا ضروری ہے، وہ اسے باقی شہادات پر قیاس کرتے ہیں — ہماری دلیل ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اور عرض کی کہ "میں نے ہلال دیکھا ہے" تو آپ نے فرمایا کہ "کیا تم شہادت دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں؟" اس نے عرض کی "جی ہاں"، تو آپ نے فرمایا:

قم یا بلال، فاذن فی الناس فلیصوموا غداً۔

"بلال! اٹھو۔ لوگوں میں (ہلال نظر آنے کا) اعلان کردو، تاکہ وہ کل روزہ رکھیں۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال رمضان کے بارے میں ایک آدمی کی شہادت قبول فرمائی اور ہمارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اسوۂ حسنہ ہے۔

نیز اس لیے کہ درحقیقت یہ شہادت نہیں بلکہ اخبار ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ اس خبر پر مرتب ہونے والا حکم یعنی روزہ خود شاہد پر بھی لازم ہوتا ہے، اور شہادت کا حکم شاہد پر لازم نہیں ہوتا، اور انسان جب خود اپنے اوپر کوئی چیز واجب کررہا ہو تو اسے متہم نہیں کیا جاسکتا۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ شہادت نہیں بلکہ اخبار ہے، اور اخبار میں عدد شرط نہیں، لیکن چونکہ یہ دینی معاملہ میں اخبار ہے، اس لیے اس میں اسلام، عقل، بلوغ اور عدالت شرط ہے، جیسا کہ اخبار و احادیث کی روایت میں ہوتا ہے۔

طحاوی نے مختصر میں ذکر کیا ہے کہ "اس میں صرف ایک آدمی کا قول بھی قبول کیا جائے گا، خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل"۔ لیکن یہ بات ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے۔ ہاں اگر ان کی مراد عدالت حقیقی ہو تو پھر ٹھیک ہوسکتا ہے، کیونکہ اخبار میں عدالت حقیقی شرط نہیں بلکہ عدالت ظاہری کافی ہے۔

اور غلام اور عورت بھی اخبار کی اہلیت رکھتے ہیں (یعنی ان کی خبر قبول کی جائے گی) کیا آپ

دیکھتے نہیں کہ ان کی روایت حدیث صحیح مانی جاتی ہے۔

اسی طرح جس شخص پر حد قذف جاری ہوئی ہو، ہلال رمضان کے بارے میں اس کی خبر بھی مقبول ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ نے ابو بکرۃؓ کی اخبار و احادیث کو قبول کیا ہے حالانکہ ان پر حد قذف جاری ہوئی تھی — ابو یوسف کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جس پر حد قذف جاری ہوئی ہو رویت ہلال کے بارے میں اس کی شہادت قبول نہیں ہوگی — لیکن صحیح یہ ہے کہ قبول ہوگی اور یہی حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے — کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ خبر ہے، شہادت نہیں، اور اس کی خبر مقبول ہوتی ہے۔

مسئلہ: ہلال رمضان کے بارے میں کسی ایک عادل شخص نے شہادت دی (اور وہ خود امام کے پاس حاضر نہیں ہوا) بلکہ اس کی شہادت کے بنیاد پر ایک دوسرا عادل شخص امام کے پاس آکر شہادت دیتا ہے، تو اس دوسرے عادل شخص کی شہادت قبول کی جائے گی، بخلاف باقی احکام میں شہادت علی الشہادت کے، کہ ان میں کسی کی شہادت پر شہادت اس وقت تک قبول نہیں کی جاتی، جب تک ایک مرد کی شہادت پر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں شہادت نہ دیں (کہ اس نے واقعی یہ شہادت دی ہے) اور یہاں اس لیے مقبول ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ از قبیل خبر ہے، از قبیل شہادت نہیں۔

مسئلہ: ہلال رمضان کے بارے میں ایک عادل مرد سے سن کر دوسرے عادل مرد کا خبر دینا جائز ہے، جیسا کہ اخبار و احادیث کی روایت میں ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر تہمت فسق کی وجہ سے امام نے ایک شخص کی شہادت رد کر دی، تو شاہد خود اس دن روزہ رکھے گا، اس لیے کہ اس کے نزدیک یہ دن رمضان کا ہے، پس اس سے اس کے علم کے مطابق مواخذہ ہوگا — اور اگر اس نے یہ روزہ جماع سے توڑ ڈالا تو کیا اس پر کفارہ لازم ہوگا؟ اس میں اختلاف کا ہم بیان کر چکے ہیں۔

## ہلال شوال کے احکام

اگر آسمان صاف ہو تو ہلال شوال کے بارے میں اتنی بڑی جماعت کی شہادت قبول کی جائے گی، جن کی خبر سے قاضی کو علم و یقین حاصل ہو جائے، جیسا کہ ہلال رمضان میں ہوتا ہے: "[illegible] ادر الصوم" میں محمد نے ایسے ہی فرمایا ہے — اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ ہلال شوال کے بارے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ آسمان صاف ہو یا نہ ہو۔ جیسا کہ ہلال رمضان کے بارے میں ابو حنیفہ سے روایت ہے [illegible] میں ایک عادل آدمی کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ آسمان صاف ہو یا نہ ہو۔

اور اگر آسمان ابر آلود یا گرد و غبار آلود ہے تو پھر ہلال شوال کی رویت کے بارے میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ہونا ضروری ہے جو کہ مسلم، عاقل، بالغ آزاد ہوں اور ان پر حد قذف بھی جاری نہ ہوئی ہو، جیسا کہ حقوق و اموال کی شہادت میں ہوتا ہے، اس لیے کہ ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال رمضان کی رویت میں ایک مرد کی شہادت قبول کرنے کی اجازت دی ہے، اور روزے چھوڑنے کی اجازت آپ نے دو

مردوں کی شہادت پر دیتے تھے"۔

نیز اس لیے کہ یہ باب شہادت سے ہے، غور کیجیے! کہ اس شہادت سے شاہد پر کچھ لازم نہیں ہوتا بلکہ اس سے اس کو فائدہ پہنچتا ہے، کہ اس سے روزہ ساقط ہو جائیگا۔ تو اس میں اس پر تہمت لگنے کا اندیشہ ہے، لہٰذا اندیشہ تہمت کو ختم کرنے کے لیے اس شہادت میں عدد کی شرط ہے، بخلاف ہلال رمضان کی شہادت کے۔ کہ وہاں اندیشہ تہمت نہیں، کیونکہ وہ شہادت دے کر خود اپنے اوپر روزہ لازم کر رہا ہے، اور اس کا ضرر اسی کو پہنچتا ہے۔

مسئلہ : اگر ہلال شوال نگاہوں سے مخفی رہا۔ تو دیکھیں گے، اگر رمضان کے روزے دو آدمیوں کی شہادت سے شروع کیے گئے تھے، تو رمضان کی گنتی تیس دن پوری کر کے روزہ رکھنا چھوڑ دیں گے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ فطر میں دو آدمیوں کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ اور اگر رمضان کے روزے ایک آدمی کی شہادت پر شروع کیے گیے تھے (تو تیس دن پورے ہونے پر ہلال مخفی رہنے کی صورت میں فطر میں اختلاف ہے)، حسن کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ ہلال رمضان کی رویت ایک آدمی کی شہادت سے ثابت ہونے کی صورت میں عدد ایام پورا ہونے پر روزے مت چھوڑے جائیں، اگرچہ ایک آدمی کی شہادت سے روزے رکھنا واجب ہو جاتے ہیں، پس ایک آدمی کی شہادت سے رمضانیت روزے کے حق میں تو ثابت ہوگی، لیکن فطر کے حق میں ثابت نہیں ہوگی۔ کیونکہ شرع میں فطر پر ایک آدمی کی شہادت کا اعتبار نہیں، دیکھیے! اگر وہ اکیلا استقلالاً فطر پر شہادت دیتا تو قبول نہ کی جاتی — بخلاف جبکہ دو شاہدوں کی شہادت سے روزے شروع کیے گئے ہوں، کیونکہ دو آدمیوں کی شہادت کا روزے رکھنے اور چھوڑنے دونوں میں اعتبار ہے، دیکھیے اگر وہ دونوں استقلالاً ہلالِ شوال کی رویت کی شہادت دیتے تو اُن کی شہادت قبول کی جاتی۔

نیز ایک آدمی کی شہادت سے وجوب صوم از راہ احتیاط تھا، اور یہاں احتیاط یہ ہے کہ (محض گنتی پورا ہونے پر) روزے مت چھوڑے جائیں، بہ خلاف جب کہ دو آدمیوں کی شہادت سے روزے رکھے گئے، اس لیے کہ اس صورت میں وجوب صوم دلیل مطلق سے ثابت ہوا پس اس کا اثر اور نتیجہ صوم اور فطر دونوں صورتوں میں ظاہر ہوگا (کہ تیس دن پورے ہونے پر روزے چھوڑ دیے جائیں گے۔)

ابن سماعہ کی محمد سے روایت ہے کہ (ایک آدمی کی شہادت پر روزے شروع ہونے کی صورت میں بھی) تیس دن پورے ہونے پر روزے چھوڑ دیے جائیں گے۔"

اس پر ابن سماعہ نے محمد پر اشکال وارد کیا اور کہا۔ کہ اگر آدمی کی شہادت پر روزے شروع کر کے گنتی پوری ہونے پر فطر کا فتویٰ دیا جائے تو ایک آدمی ہی کی شہادت پر فطر لازم آتا ہے، اور یہ جائز نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو؟ تو محمدؒ نے جواب دیا کہ "میں کسی مسلم کے بارے میں یہ بدگمانی نہیں کرتا کہ وہ ایک دن بعد میں روزہ رکھنے کی بجائے ایک دن پہلے روزہ رکھنے کی عجلت کرے گا" اس کا مطلب یہ ہے کہ ظاہری صورت حال کے مطابق اگر اس کی شہادت سچی ہے تو پہلا روزہ بالکل صحیح ہے لہٰذا گنتی پوری ہونے پر رمضان پورا ہو جائے گا۔

اور بعض نے محمد کے اس قول کے بارے میں ایک اور جواب دیا ہے، انہوں نے کہا کہ تیس دن پورے ہونے پر فطر کا جائز ہونا ایک آدمی کی شہادت سے قصداً اور استقلالاً ثابت نہیں ہوا، بلکہ یہ جواز اس کی شہادت کے مقتضیٰ سے تبعاً اور ضمناً ثابت ہوا ہے۔ اور بعض اوقات ایک حکم جو کسی شی سے قصداً اور ابتداً ثابت نہیں ہوتا، وہ اس شی کے مقتضی سے تبعاً و ضمناً ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسے دایہ نے بچے کی ولادت کی شہادت دی، اس سے بچے کا نسب ثابت ہوا اور ثبوت نسب کی بنا پر وہ مستحق میراث بنا (یہاں دایہ کی شہادت سے ضمناً استحقاق میراث ثابت ہوا) اگرچہ دایہ کی قصداً اور ابتداءً شہادت سے استحقاق میراث ثابت نہیں ہوتا (اسی طرح ابتداءً ایک آدمی کی شہادت سے فطر ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن ایک آدمی کی شہادت پر آغاز رمضان صحیح ہونے کی بنا پر جب تیس دن پورے ہوئے تو فطر جائز ہے) اور یہ استشہاد صاحبین کے مذہب کے مطابق ہے، ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق نہیں، کیونکہ دایہ کی ولادت پر شہادت ابوحنیفہ کے نزدیک حق میراث میں قبول نہیں کی جاتی ہے۔

**ہلالِ ذی الحجہ کا حکم** اگر آسمان صاف ہے تو ہلال ذی الحجہ میں ویسی ہی شہادت قبول کی جائے گی، جیسی ہلال رمضان اور ہلال شوال میں قبول کی جاتی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ اور اگر آسمان پر غبار یا بادل چھایا ہوا ہے تو اس صورت میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایک آدمی کی شہادت بھی مقبول ہوگی۔ اور کرخی نے ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ضروری ہے، جیسا کہ ہلال شوال میں ہے، کیونکہ اس شہادت سے ایک حکم شرعی یعنی لوگوں پر قربانی کا وجوب ——— متعلق ہوتا ہے لہٰذا اس میں عدد شرط ہے۔

صحیح پہلا قول ہے، کیونکہ اس کا تعلق باب شہادت سے نہیں بلکہ باب اخبار سے ہے۔ کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ اس شہادت کے نتیجہ میں قربانی پہلے خود شاہد پر واجب ہوگی (اگر اس میں اہلیت وجوب ہے) پھر دوسروں پر واجب ہوگی (اور شہادت میں حکم شہادت خود شاہد پر لازم نہیں ہوتا) پس یہ باب خبر سے ہے، اور خبر میں عدد شرط نہیں۔

**مسئلہ:** لوگوں نے یوم شک میں زوال سے پہلے یا بعد ہلال دیکھا تو ابوحنیفہ و محمد کے قول میں یہ ہلال آئندہ رات کا ہے اور وہ دن رمضان کا نہیں ہے۔

ابویوسف کا قول ہے کہ اگر زوال کے بعد دیکھا تو اس کا حکم یہی ہے جو مذکور ہوا۔

اور اگر زوال سے پہلے دیکھا تو یہ گذشتہ رات کا ہوگا، اور وہ دن رمضان سے شمار کیا جائے گا۔

اس مسئلے میں صحابہ کرام کے درمیان بھی اختلاف رہا۔ حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمر اور انس سے ابوحنیفہ و محمد کے قول کی طرح روایت ہے ——— اور عمر رضی اللہ عنہ سے ایک دوسری روایت بھی ہے، جو ابویوسف کے قول کی مثل ہے، اور یہی عائشہ و علی رضی اللہ عنہما کا قول ہے۔ اور ہلال شوال جو کہ یوم شک یعنی تیسؔ رمضان کو نظر آئے، اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ زوال سے پہلے نظر آیا یا بعد میں؛ بہرصورت وہ آئندہ شب کا ہلال ہے، اور وہ دن رمضان کا ہی ہے ——— اور ابویوسف کے نزدیک اگر زوال سے پہلے نظر آیا تو گذشتہ شب کا شمار کیا جائے گا اور وہ دن یوم فطر ہوگا۔

وجہ اختلاف یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک رویت ہلال میں زوال سے پہلے یا بعد میں نظر آنے کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ اس میں غروب آفتاب سے پہلے نظر آنے کا اعتبار ہے۔ اور ابو یوسفؒ زوال سے پہلے یا بعد میں نظر آنے کا اعتبار کرتے ہیں۔

ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عادۃً ہلال زوال سے پہلے تب دکھائی دیتا ہے، جبکہ دو راتوں کا ہو۔ لہٰذا اگر یہ صورت ہلال رمضان میں پیش آئی ہے تو وہ دن رمضان کا ہوگا، اور اگر ہلال شوال میں پیش آئی ہے تو وہ یوم فطر ہوگا۔ ابوحنیفہ محمد کی دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔

صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ:

"ہلال دیکھ کر روزہ رکھو، اور اسے دیکھ کر افطار کرو۔"

تو آپ نے رویت ہلال کے بعد روزہ رکھنے اور چھوڑنے کا حکم دیا، اور ابو یوسفؒ نے جو کہا ہے اُس سے روزہ رکھنے اور چھوڑنے کا وجوب رویت سے پہلے ہونا لازم آتا ہے، اور یہ خلاف نص ہے۔

**مسئلہ:** اگر اہل شہر نے ہلال نہیں دیکھا، انہوں نے شعبان کے تیس دن پورے کیے، پھر روزہ رکھا، اور ان میں ایک ایسا آدمی بھی ہے جس نے یوم شک میں رمضان کی نیت سے روزہ رکھا۔ پھر اہل شہر نے ۲۹ رمضان کی شام ہلال دیکھا۔ تو اہل شہر کے ۲۹ روزے ہوئے اور اس شخص کے تیس روزے ہو گئے۔ تو اس صورت میں اہل شہر کا عمل صحیح ہے اور انہوں نے اچھی روش اپنائی، اور اس شخص کا طرز عمل برا ہے اور اس نے خطا کھائی، کیونکہ اس نے سنت کی مخالفت کی، کیونکہ سنت یہ ہے کہ جب آسمان صاف ہو تو ہلال دیکھ کر رمضان کا روزہ رکھا جائے یا شعبان کے تیس دن پورے کیے جائیں، جیسا کہ حدیث اس پر ناطق ہے۔ تو اہل شہر نے اس پر عمل کیا اور اس شخص نے مخالفت کی۔ لہٰذا اہل شہر راہ صواب پر چلے اور اس شخص نے غلط روش اختیار کی۔ اور اس صورت میں اہل شہر پر کسی روزے کی قضا لازم نہیں، کیونکہ ماہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی انتیس دن کا، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ "ماہ اتنا اور اتنا ہوتا ہے" اور آپؐ نے دونوں ہاتھوں کی تمام انگلیوں سے اشارہ کیا۔ پھر فرمایا: "ماہ اتنا اور اتنا ہوتا ہے" آپ نے تین مرتبہ ایسا ہی اشارہ کیا اور تیسری مرتبہ میں اپنے انگوٹھے کو بند کرلیا، اس سے ثابت ہوا کہ ماہ کبھی تیس کا ہوتا ہے اور کبھی ۲۹ کا۔ انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ۳۰ روزوں کی بہ نسبت ۲۹ روزے زیادہ رکھے (یعنی آپ کے عہد میں رمضان ۳۰ دنوں کی بہ نسبت ۲۹ دنوں کا زیادہ آیا)۔

**مسئلہ:** اگر ایک ملک والوں نے تیس روزے رکھے اور دوسرے ملک والوں نے انتیس روزے رکھے پس اگر تیس والوں نے ہلال دیکھ کر روزے رکھے، اور یہ رویت ان کے قاضی کے پاس ثابت بھی ہوگئی یا انہوں نے شعبان کے تیس دن شمار کرکے رمضان کے روزے رکھے، تو انتیس والوں پر ایک روزے کی قضا لازم ہے۔ کیونکہ انہوں نے رمضان کا ایک روزہ چھوڑا۔ اس لیے کہ دوسرے ملک والوں کی رویت سے رمضانیت ثابت ہو چکی تھی، اور ایک ملک والوں کا نہ دیکھنا دوسروں کے دیکھنے کے لیے باعث قدح نہیں ہو سکتا، کیونکہ عدم، وجود کے معارض نہیں ہو سکتا۔ اور اگر تیس والوں نے بغیر

رویت ہلال کے یا قاضی کے پاس ثبوت رویت کے اور شعبان کے تیس دن شمار کئے بغیر روزہ رکھ لیا تھا تو انہوں نے بُرا کیا، کہ انہوں نے رمضان کو ایک دن پہلے کر دیا۔ اور دوسروں پر اس کی قضاء لازم نہیں ہے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ماہ رمضان تیس کا ہوتا ہے کبھی انتیس کا۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں جب کہ دونوں ملکوں کے درمیان مسافت اتنی قریب ہے کہ مطلع مختلف نہیں ہوتا، لیکن اگر مسافت بعیدہ ہے تو دو ملکوں میں سے ایک کا حکم دوسرے پر لازم نہیں ہوگا، کیونکہ دور دراز کی مسافت پر ملکوں کے مطلع میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ہر ملک، اور علاقہ میں اسی کے مطلع کا اعتبار کیا جائے گا، دُور دراز کے علاقہ کے مطلع کا نہیں۔

ابو عبداللہؒ بن ابی موسی الضریر کے بارے میں حکایت ہے کہ ان سے فتویٰ طلب کیا گیا کہ اسکندریہ میں سورج غروب ہو جاتا ہے اور جو شخص اس کے منارہ پر ہو وہ کافی دیر تک سورج دیکھتا رہتا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اہل اسکندریہ کے لیے روزہ افطار کرنا حلال ہے، اور جو شخص منارہ کی چوٹی پر ہے اس کے لیے افطار کرنا حلال نہیں ہے جب کہ وہ سورج کے غروب ہونے کو دیکھ رہا ہے۔ کیونکہ جائے طلوع کی طرح سورج کی جائے غروب میں بھی اختلاف ہوتا ہے، لہٰذا ہر علاقہ کے رہنے والوں کے لیے ان کی جائے غروب کا اعتبار ہوگا۔

**مسئلہ:** اہل شہر نے ۲۹ روزے رکھے اور ہلال دیکھ کر روزے چھوڑے، اور ان میں ایک مریض بھی تھا جس نے روزے نہیں رکھے تھے۔ پس اگر اسے معلوم ہو جائے کہ اہل شہر نے اتنے روزے رکھے تو اس پر بھی انتیس[۲۹] روزوں کی قضاء لازم ہے۔ کیونکہ قضا فوت شدہ کے بقدر ہوتی ہے۔ اور فوت شدہ چونکہ ۲۹ ہیں، اس لیے اتنے روزوں کی قضاء ہی اس پر لازم ہوگی —— اور اگر اس مریض کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اہل شہر نے کتنے روزے رکھے۔ تو پھر اس پر تیس[۳۰] روزوں کی قضا لازم ہے، کیونکہ اصل یہ ہے کہ ایک ماہ میں تیس دن ہوتے ہیں اور اس میں کمی عارضی ہوتی ہے بس جب اسے عارضی کا علم نہ ہو تو وہ اصل پر عمل کرے گا۔

**مسئلہ:** کسی شخص نے عذر کی وجہ سے ایک ماہ کے تیس روزے چھوڑے، پھر اس نے ہلال کے حساب سے ایک ماہ قضاء کے طور پر روزے رکھے۔ تو وہ ماہ انتیس دن کا ہوا، تو اس پر ایک اور روزے کی قضاء لازم ہے، کیونکہ اس میں چھوٹے ہوئے روزوں کی تعداد کا اعتبار ہے، ماہ کی جگہ ماہ کا اعتبار نہیں، کیونکہ قضا بقدر فوت شدہ ہوتی ہے۔ اور فوت شدہ تیس روزے ہیں، لہٰذا انتیس پورا کرنے کے لیے ایک روزہ اور رکھے۔

## روزہ دار سے متعلقہ شرائط

جن شرائط کا روزہ دار سے تعلق ہے، وہ درج ذیل ہیں:

**۱۔ اسلام:** بلا اختلاف اسلام روزے کی ادائیگی کے جائز ہونے کی شرط ہے۔ اور اسلام کے شرط وجوب صوم ہونے میں اختلاف ہے، جو ہم عنقریب اس کے مقام میں ذکر کریں گے۔

**۲۔ طہارت:** باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم حیض و نفاس سے طہارت روزے کی صحت ادا ء

کے لیے شرط ہے باقی اس کے وجوب صوم کی شرط ہونے میں اختلاف ہے، جو ہم اس کے مقام میں ذکر کریں گے۔

بلوغ صحتِ ادا کی شرائط سے نہیں ہے، لہٰذا نابالغ عاقل کے روزے کی ادائیگی صحیح ہے، اور اسے روزے کا ثواب ملے گا، ہاں بلوغ شرائط وجوب سے ہے، اور اس کا ذکر آئندہ ہوگا۔

اسی طرح عقل اور ہوش بھی صحت اداء کی شرائط نہیں ہیں، چنانچہ اگر کسی شخص نے رات کو روزے کی نیت کی، پھر دن میں اس پر جنون یا بے ہوشی طاری ہوگئی تو اس کا اس دن کا روزہ صحیح ہوگا۔ اور آئندہ دوسرے دن کا روزہ صحیح نہیں ہوگا اس لیے نہیں کہ اس میں ادائیگی کی اہلیت نہیں، بلکہ اس لیے کہ اس دن کی نیت نہیں پائی گئی، کیونکہ مجنون اور بے ہوش سے نیت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ باقی عقل اور ہوش کے شرائط وجوب ہونے میں کلام ہے، جو ہم اس کے مقام میں ذکر کریں گے۔

۳۔ **نیّت**: اس شرط کے بارے میں گفتگو تین مباحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ اصل نیت کا بیان۔

۲۔ کیفیت نیت کا بیان۔

۳۔ وقت نیت کا بیان۔

**۱**۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے قول کے مطابق اصل نیت تمام روزوں کے جواز کے لیے شرط ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ مقیم کے لیے بغیر نیت کے بھی جائز ہو جاتا ہے۔ زفرؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

" فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ۔ "

" تم میں سے جو شخص اس ماہ کو پائے، پس اسے چاہیے کہ اس کے روزے رکھے۔ "

اس میں اللہ تعالیٰ نے نیت کی قید کے بغیر مطلقاً روزے رکھنے کا حکم دیا، اور صوم (روزہ) کہتے ہیں (کھانے، پینے اور وظیفۂ زوجیت سے، رکنے کو، اور اس شخص نے اس کی پابندی کی، پس وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جائے گا۔

نیز اس لیے کہ نیت کی شرط تعیین کے لیے ہوتی ہے، اور تعیین کی حاجت تب ہوتی ہے، جب کسی شی میں دوسرے امر کی مزاحمت کا اندیشہ ہو۔ اور رمضان کے روزوں میں مزاحمت کا خطرہ نہیں کیونکہ یہ وقت مقیم کے حق میں صرف ایک ہی قسم کے روزے یعنی رمضان کے روزے کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا یہاں تعیین کے لیے نیت کی ضرورت نہیں۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔

" لا عمل لمن لا نیة له۔ "

" جس کی نیت نہیں، اس کا کوئی عمل نہیں۔ "

نیز آپ کا فرمان ہے:

" الاعمال بالنیات ولکل امرئٍ مانوی۔ "

" اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، اور جو نیت ہے، وہی ملتا ہے۔ "

نیز اس لیے کہ رمضان کے روزے عبادت ہیں، اور عبادت اس فعل کا نام ہے جو بندہ با امرِ الٰہی اپنے اختیار سے خالصۃً اللہ تعالیٰ کے لیے بجا لائے ــــ اور اختیار و اخلاص بغیر نیت کے متحقق نہیں ہوتے۔

رہا زفر کا آیت سے استدلال! تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں مطلقاً صوم کا نام بولا جائے، اس سے مراد صوم شرعی ہوتا ہے، اور امساک (رکنا) بغیر نیت کے صوم شرعی نہیں بنتا، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور زفر کا یہ کہنا کہ نیت کی شرط تعیین کی غرض سے ہوتی ہے، اور رمضان کا زمانہ صوم رمضان کے لیے متعین ہے، لہٰذا نیت کی حاجت نہیں ــــ ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ نیت کی حاجت نہیں؛ لیکن تعیینِ وصف کے لیے، باقی تعیینِ اصل کے لیے نیت کی حاجت اب بھی ہے ــــ اس کی وضاحت یہ ہے کہ بنیادی طور پر امساک میں تردد ہے کہ وہ بطورِ عادت یا حمیت ہے، یا اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔ بلکہ اصل تو یہ ہے کہ ہر فاعل کا فعل اپنی ذات کے لیے ہوتا ہے، جب تک کہ وہ اسے کسی دوسرے کے لیے نہ کر دے ــــ لہٰذا نیت کا ہونا ضروری ہے تاکہ یہ امساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جائے ــــ پھر جب اس وقت میں اصل نیت سے امساک بنیادی طور پر اللہ تعالیٰ کے لیے ہو گیا، اور یہ وقت فرض امساک کے لیے متعین ہے تو اس میں فرض امساک (صوم) ہی واقع ہوگا اور اس میں تعیین وصف کی حاجت نہیں ہے۔

۲- کیفیتِ نیت: کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر صوم عین ہو یعنی رمضان کا روزہ، رمضان سے باہر نفل روزہ اور وقت معین میں نذر مانا ہوا روزہ ہو۔ تو یہ ہمارے نزدیک مطلق نیت سے بھی جائز ہو جاتا ہے۔

شافعی کے نزدیک نفل روزہ تو مطلق نیت سے جائز ہو جاتا ہے۔ لیکن واجب روزے کے لیے نیت معین ضروری ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرض روزہ ہے۔ لہٰذا یہ فرض کی نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا ــ جیسے قضا، کفارات اور نذر مطلق کے روزے نیت معین کے بغیر ادا نہیں ہوتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فرضیت اصل صوم پر ایک زائد صفت ہے جس سے زیادتی ثواب کا تعلق ہوتا ہے، پس اس میں نیت کا زائد ہونا بھی ضروری ہے کہ فرض کی نیت بھی کی جائے۔

ہماری دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: فمن شهد منكم الشهر فليصمه "جو شخص اس کو پائے، پس وہ اس کے روزے رکھے،" اور جس نے فرض کی نیت نہیں کی، اس نے اس ماہ کو پایا اور اس کا روزہ رکھا پس وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برا ہو جائے گا۔

نیز نیت کی شرط یا تو اس لیے ہوتی ہے تاکہ وہ امساک صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جائے اور یا اس لیے ہوتی ہے کہ مختلف انواع کے روزوں میں تمیز ہو جائے ــــ یہاں اشتراط نیت کی پہلی وجہ بھی نہیں پائی جاتی، کیونکہ مطلق نیت اسی لیے ہے کہ امساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جائے، اس لیے کہ اتنی نیت قطع تردد کے لیے کافی ہوتی ہے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: جو نیت ہو، وہی ملتا ہے"

اور اس شخص نے نیت کی "کہ اس کا یہ امساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہے" پس اگر یہ اللہ تعالیٰ کے لیے واقع نہ سمجھا جائے تو اس نیت کی مطابق نہ ملا۔ اور یہ چیز خلاف نص ہے۔

اسی طرح اشتراط نیت کی دوسری وجہ بھی نہیں پائی جاتی کیونکہ اس وقت میں صرف ایک نوع کا روزہ ہی جائز ہے، لہٰذا التعین و نیت سے تمیز کی حاجت نہیں ہے۔ بر خلاف قضاء، نذر اور کفارہ کے روزوں کے، کہ وہاں اُس وقت یعنی رمضان کے علاوہ دوسرے اوقات میں، مختلف انواع کے روزے جائز ہیں۔ لہٰذا نیت کے ذریعے تعیین و تمیز کی ضرورت ہے، یہی اِن کے درمیان وجہ فرق ہے۔

اور شافعی کا یہ کہنا یہ فرض روزہ ہے، مسلّم ہے، لیکن فرض کی نیت کے بغیر فرض روزہ کیوں ادا نہیں ہو سکتا؟ — اور یہ کہنا کہ "فرضیت صوم پر ایک صفت زائدہ ہے، لہٰذا اس میں نیت زائدہ کی ضرورت ہے"، تو اس میں یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ "فرضیت صوم پر ایک صفت زائدہ ہے" کیونکہ صوم خود ایک صفت ہے۔ اور صفت اپنے اوپر کسی ایسی صفت کا احتمال نہیں رکھتی جو اس سے زائد ہو اور اس کے ساتھ قائم ہو۔ بلکہ فرضیت ایک وصف اضافی ہے پس صوم کو جو مفروض اور فریضہ کہا جاتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے فرض کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ کسی ایسی صفت فرضیت کی وجہ سے نہیں جو اس کے ساتھ قائم ہے — تو جب فرضیت، صوم کے ساتھ صفت قائم نہ ہوئی تو اس کے لیے علیحدہ فرض کی نیت کرنا بھی شرط نہ ہوگا۔

باقی ثواب کی زیادتی فضیلت وقت کی وجہ سے ہے، عمل میں کسی صفت کے زائد ہونے کی وجہ سے نہیں۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: کسی شخص نے رمضان کا یا نذر معین کا روزہ نفل کی نیت سے رکھا تو ہمارے نزدیک اس کا یہ روزہ رمضان کا یا نذر معین کا واقع ہوگا — اور شافعی کے نزدیک یہ روزہ رمضان یا نذر معین کا نہیں بنے گا — اسی طرح اگر کسی شخص نے رمضان میں کسی دوسرے واجب مثلاً قضا، کفارہ اور نذر کی نیت سے روزہ رکھا تو بھی یہ روزہ رمضان ہی کا بنے گا، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ رمضان کا نہیں بنے گا۔ شافعی فرماتے ہیں کہ جب اس شخص نے نفل کی نیت کی تو اس نے فرض سے اعراض کیا۔ اور جو آدمی کسی فعل سے اعراض کرنے والا ہو، وہ اسے بجا لانے والا نہیں ہو سکتا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس نے (نفل روزے کی نیت کر کے) اصل اور وصف کی نیت کی۔ اور یہ وقت اصل کے تو قابل ہے، وصف کے قابل نہیں پس وصف کی نیت باطل اور لغو ہو جائے گی اور اصل کی نیت باقی رہے گی (یعنی صرف روزے کی نیت) اور اتنی نیت صوم و امساک کو اللہ تعالیٰ کے لیے بنانے کے لیے کافی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر نذر معین کے دن کسی دوسرے واجب کی نیت کی تو بالاجماع وہی واجب واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی۔ بر خلاف رمضان کے صوم کے (کہ یہاں رمضان ہی کا روزہ بنے گا)، وجہ فرق یہ ہے کہ ان دونوں وقتوں میں سے ہر ایک اگرچہ اپنے روزے کے لیے متعین ہے، لیکن ان میں سے ایک

یعنی ماہ رمضان ایسی ذات کی تعیین سے معین ہوا ہے، جیسے اختیار کامل حاصل ہے اور یہ اللہ جل شانہ کی ذات ہے، پس رمضان کی تعیین علی الاطلاق ثابت ہوئی، لہٰذا اس میں ہر قسم کا روزہ فسخ ہوگا۔ اور نذر معین کے وقت کی تعیین ایسی ذات کی طرف سے ہے، جس کے پاس اختیار قاصر ہے۔ یعنی بندہ کی ذات، پس اس کی تعیین کا اثر اس روزہ میں تو ظاہر ہوگا جو اس نے معین کیا ہے، یعنی نفل روزہ، لیکن اس کی تعیین کا ان واجبات پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، جو ان اوقات میں اللہ تعالیٰ کا حق ہیں، پس یہ اوقات دوسرے واجبات کا بھی محل ہیں، چنانچہ جب دوسرے واجبات میں سے کسی کی نیت کرے گا، وہ صحیح ہو جائے گا۔

**مسئلہ:** گذشتہ تفصیل مقیم کے بارے میں تھی، رہا مسافر! تو اگر اس نے مطلق نیت سے رمضان کا روزہ رکھا تو اس کا روزہ رمضان ہی کا ہوگا، اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ اور اگر کسی دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھتا ہے تو اس میں اختلاف ہے ــــ ابوحنیفہ کے قول میں جس کی نیت کرے گا، وہی روزہ ہوگا ــــ ابو یوسف و محمد کے نزدیک یہ رمضان کا روزہ ہوگا۔

اور اگر رمضان میں نفل کی نیت کرتا ہے تو ابو یوسف و محمد کے نزدیک یہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ اور قدوری کا کہنا ہے کہ اس بارے میں دو روایتیں ہیں ــــ ابو یوسف کی ابوحنیفہ سے روایت یہ ہے کہ یہ نفلی روزہ ہوگا ــــ اور حسن کی ابوحنیفہ سے روایت یہ ہے کہ یہ رمضان کا روزہ ہوگا ــــ اور قدوری کا کہنا ہے کہ پہلی روایت زیادہ صحیح ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ روزہ مسافر پر واجب ہوتا ہے اور یہی عزیمت ہے اور افطار تو اس کے لیے رخصت ہے۔ جب اس نے عزیمت اختیار کی اور رخصت چھوڑ دی تو وہ اور مقیم برابر ہو گئے، لہٰذا مقیم کی طرح اس کا روزہ بھی رمضان کا ہوگا ــــ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ روزہ اگرچہ مسافر پر واجب ہے، لیکن اس کے ساتھ رعایت کرتے ہوئے، اسے افطار کی رخصت دی گئی، پس اسے اپنے ذمہ واجب شدہ روزے کو ساقط کرنے کی رخصت دینا ــــ جب کہ اس میں اُس کے ساتھ زیادہ رعایت ہے ــــ زیادہ بہتر ہے ــــ باقی نفل روزے کی نیت کی صورت میں ابو یوسف کی ابوحنیفہ سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ روزہ رمضان میں مسافر پر واجب نہیں ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ اس کے لیے فطر مباح ہے، پس اس کے لیے یہ وقت رمضان کے علاوہ دوسرے اوقات کے مشابہ ہے، اور اگر وہ رمضان سے باہر نفل روزے کی نیت کرتا تو اس کا نفل روزہ ہوتا، اسی طرح رمضان بھی ہوگا ــــ اور حسن کی ابوحنیفہ سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ نفلی روزہ میں روزہ رکھنے والے کی تعیین نیت ضروری نہیں ہوتی، بلکہ اس میں صرف روزے کی نیت کافی ہوتی ہے، پس تعیین لغو اور بے کار ہو گئی اور اصل نیت باقی ہے ــــ چنانچہ وہ رمضان میں مطلق نیت سے روزہ دار ہوا، لہٰذا اس کا یہ روزہ رمضان کا ہوگا ــــ رہا یہ کہنا کہ "رمضان میں مسافر پر روزہ واجب نہیں ہوتا" درست نہیں ہے، بلکہ روزہ واجب ہوتا ہے ہاں اسے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہے، پس جب اس نے رخصت اختیار نہ کی اور کسی دوسرے واجب کی نیت بھی نہ کی تو رمضان کا روزہ اس پر واجب رہا، پس نفل روزے کی نیت کی صورت

میں وہ رمضان کا روزہ ہی ہوگا۔

باقی وہ مریض جسے افطار کی رخصت حاصل ہے، اگر اس نے مطلق نیت سے رمضان میں روزہ رکھا تو بلا اختلاف اس کا یہ روزہ رمضان کا ہوگا ـــــ اور اگر نفل روزے کی نیت سے رکھا تو ہمارے اکثر مشائخ کا قول یہ ہے کہ اس کا یہ روزہ بھی رمضان کا ہی ہوگا، کیونکہ جب وہ روزہ رکھنے پر قادر ہوگیا تو وہ تندرست آدمی کی طرح ہوگیا۔ کرخی نے مریض اور مسافر کو ایک درجہ میں رکھا ہے ـــــ اور ابو یوسف کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ یہ نفل روزہ ہوگا۔

**رمضان میں ہر روزے کیلئے علیحدہ نیت ضروری ہے یا سب کیلئے ایک نیت کافی ہے۔**

اکثر علماء کے نزدیک رمضان کے ہر روزے کے لیے علیحدہ نیت کرنا شرط ہے ـــــ مالک کا قول ہے کہ پورے ماہ کے روزے ایک نیت کے ساتھ بھی جائز ہوجاتے ہیں ـــــ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واجب ایک ماہ کے روزے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فمن شهد منكم الشهر فليصمه" اور ماہ ایک زمانہ کا نام ہے، پس تمام روزے از اول تا آخر ایک عبادت ہوئے، جیسے صلوۃ اور حج ہے، پس یہ ایک نیت سے ادا ہوجائیں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر دن کا روزہ ایک علیحدہ عبادت ہے، جس کا دوسرے دن سے کوئی تعلق نہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر ایک دن روزہ فاسد ہوجائے تو اس سے دوسرا روزہ فاسد نہیں ہوتا، لہٰذا ہر دن کے روزے کے لیے علیحدہ نیت شرط ہے ـــــ اور مالک کا یہ کہنا کہ "ماہ ایک زمانہ کا نام ہے" ٹھیک نہیں ہے۔ بلکہ یہ مختلف زمانوں کا نام ہے، جن میں سے بعض یعنی دن ـــــ روزے کا محل ہیں اور بعض ـــــ یعنی راتیں ـــــ روزے کے اوقات نہیں، پس ہر دو روزوں کے درمیان ایسا وقت خلل انداز ہوا جو دونوں میں سے کسی روزے کا وقت نہیں ہے، لہٰذا دو نمازوں وغیرہ کی طرح ہر دو دن کے روزے مختلف عبادت ہوئے۔

**صوم دین کے بارے میں نیت کے احکام**

اگر صوم دین ـــــ یعنی قضاء، کفارات اور نذر مطلق کے روزے ـــــ رکھ رہا ہے تو ان میں نیت کی تعیین ضروری ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے مطلق روزے کی نیت سے بھی یہ روزے رکھے تو بھی اس کے مطلوب روزے ادا نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک رمضان کے علاوہ تمام ایام شرعاً نفل روزوں کے لیے متعین ہیں اور مطلق نیت اسی روزے کی طرف راجع ہوگی جس کے لیے یہ وقت متعین ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک خارج رمضان اوقات مبہم طور پر ہر قسم کے روزوں کا محل ہیں لہٰذا کسی ایک کے لیے وقت کو متعین کرنے کے لیے نیت ہونا ضروری ہے، تاکہ وہ وقت اسی روزے کے لیے خاص ہوجائے ـــــ لیکن اگر مطلق نیت کی جائے گی تو یہ نفل روزے کی طرف راجع ہوگی کیونکہ یہ روزے کا ادنیٰ درجہ ہے۔ اور ادنیٰ یقیناً واقع ہوتا ہے، پس مطلق نیت سے امساک نفل روزہ بنے گا۔

**مسئلہ:** اگر روزہ رکھتے ہوئے قضاء رمضان اور نفل روزے کی نیت کی تو ابو یوسف کے قول

مطابق یہ قضاء روزہ ہوگا ـــــ اور محمد کا قول ہے کہ یہ نفل روزہ ہوگا۔
محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے یہ وقت دو مختلف اور منافی جہتوں کے لیے متعین کیا۔ لہٰذا تعارض کی وجہ سے دونوں جہتیں ـــــ قضا اور نفل ـــــ ساقط ہوگئیں اور اصل نیت یعنی روزے کی نیت باقی رہی، لہٰذا یہ نفل روزہ ہوگا (جیسا کہ اس صورت کا حکم ہے۔)
ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعیین نفل کی نیت کرنا اس صورت میں لغو اور بے کار ہے۔ ـــــ
پس نفل کی نیت تو بے سود ہوئی۔ اور اصل نیت باقی رہی، تو ایسا ہوگیا گویا اس نے قضاء رمضان اور روزے کی نیت کی۔ اور اگر یہ صورت ہوتی تو یہ روزہ قضاء رمضان کا ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر روزہ رکھتے ہوئے قضاء رمضان اور کفارۂ ظہار کی نیت کی تو ابو یوسف نے فرمایا کہ استحساناً یہ قضاء روزہ ہوگا ـــــ اور قیاس یہ ہے کہ یہ نفل روزہ ہو، اور یہی قول محمد ہے ـــــ قیاس کی وجہ ـــــ جیسا کہ ہم پ[illegible] مسئلہ میں ذکر کر چکے ہیں ـــــ یہ ہے کہ ان دونوں متعین کردہ جہتوں میں منافات ہونے کی وجہ سے تعارض ہے پس دونوں جہتیں ساقط ہوگئیں، جیسا کہ تعارض کی صورت میں ہوتا ہے، اور مطلق روزے کی نیت باقی رہی، لہٰذا یہ نفلی روزہ ہوگا ـــــ
استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جہت قضاء کی تعیین کو ترجیح حاصل ہے۔ کیونکہ یہ صوم رمضان کا خلف ہے، اور کسی شی کا خلف اس کا قائم مقام ہوتا ہے، گویا وہ شی خود موجود ہے ـــــ اور رمضان کا روزہ تمام روزوں سے زیادہ قوت رکھتا ہے، حتیٰ کہ اس کی موجودگی میں تمام روزوں کی نیت غیر مؤثر ہوتی ہے ـــــ نیز صوم قضاء ایسے صوم کا بدل ہے جو ابتداً اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا، اور کفارۂ صوم ایسے سبب سے واجب ہوا جو بندے کی طرف سے پایا گیا، لہٰذا صوم قضا قوی تر ہے، پس ضعیف تر اس کے مزاحم نہیں ہوسکتا۔

**مسئلہ:** کسی شخص نے معین دن کے روزے کی نذر مانی، پھر اس دن جو روزہ رکھا تو اس میں نذر اور کفارۂ یمین کے روزے کی نیت کرلی، تو اس بارے میں ابن سماعہ کی محمد سے روایت ہے کہ یہ نذر کا روزہ ہوگا، کیونکہ دونوں نیتیں تعارض کی وجہ سے ساقط ہوگئیں اور مطلقاً روزے کی نیت باقی رہی پس وہ نذر معین کا روزہ ہوگا۔ (کیونکہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے) واللہ اعلم۔

**وقت نیت** [۳]: تمام روزوں میں افضل یہ ہے کہ طلوع فجر کے وقت نیت کرلے، اگر یہ ممکن ہو یا رات کو نیت کرے، کیونکہ طلوع فجر کے وقت کی گئی نیت، عبادت کے اولین جزء سے حقیقۃً مل جاتی ہے، اور رات کو کی گئی نیت اولین جزء سے حکماً متصل ہو جاتی ہے۔
اور اگر طلوع فجر کے بعد نیت کی تو اس میں تفصیل ہے ـــــ اگر وہ صوم، صوم دین ہے تو بالاجماع جائز نہ ہوگا، اور اگر صوم عین ـــــ یعنی رمضان کا روزہ، خارج رمضان میں نفل روزہ اور نذر معین کا روزہ ـــــ ہے تو جائز ہو جائے گا۔

زفر کا قول ہے کہ اگر روزہ رکھنے والا مسافر ہے تو دن میں کی گئی نیت سے اس کا رمضان کا روزہ جائز نہیں ہوگا ـــــ

شافعی کا قول ہے کہ دن میں کی گئی نیت سے صرف نفل روزہ جائز ہوتا ہے ۔ اور مالکؒ کا قول ہے کہ نفل روزہ بھی جائز نہیں ہوتا۔
اور زوال آفتاب کے بعد دن میں کی گئی نیت سے ہمارے نزدیک نفل روزہ جائز نہیں ہوتا اور شافعی کے اس میں دو قول ہیں ۔
مالک کے اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ مالک فرماتے ہیں کہ نفل فرض کے تابع ہوتا ہے ، اور فرض روزہ دن میں کی گئی نیت کے ساتھ جائز نہیں ہوتا، پس اسی طرح نفل روزہ بھی جائز نہ ہوگا۔
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ابن عباس سے روایت ہے کہ انہوں نے بتلایا کہ " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی (بعض اوقات) صبح کو روزے کی نیت نہیں ہوتی تھی، پھر آپ کا ارادہ ہوتا تو آپؐ روزہ رکھ لیتے"
اور عائشہ سے روایت ہے کہ " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر تشریف لاتے اور پوچھتے کہ " کیا تمہارے پاس ناشتہ ہے؟" پس اگر وہ کہتے کہ " نہیں" تو آپ فرماتے" تو میں روزہ کی نیت کرتا ہوں"۔
نیز زوال سے پہلے پہلے کی نیت سے نفل روزے کا جائز ہونا علی، ابن مسعود، ابن عباس اور ابوطلحہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔
باقی زوال کے بعد کی نیت سے نفل روزہ کا جائز نہ ہونا اس بناء پر ہے کہ ہمارے نزدیک فرض روزہ کی طرح نفل روزہ بھی غیر متجزی وغیر منقسم ہے ۔ اور شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ نفل روزہ میں تجزی وتقسیم ہوسکتی ہے۔ حتیٰ کہ انہوں نے فرمایا کہ "جس وقت سے کوئی نیت کرے گا، اسی وقت سے صائم ہوجائیگا بشرطیکہ دن کے اوّل حصہ میں امساک پایا گیا ہو- اور ان کی حجت ابن عباسؓ اور عائشہؓ کی وہ روایات میں جو ابھی اوپر مذکور ہوئیں، کہ ان روایات میں مطلقاً نیت کا ذکر ہے اور ان میں زوال سے پہلے یا بعد کا کوئی ذکر نہیں۔
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ روزے میں تجزی اور تقسیم نہیں ہوسکتی، خواہ وہ فرض روزہ ہو یا نفل اور یہ شخص یوم کے اول سے صائم سمجھا جائے گا، لیکن شرط یہ ہے کہ رکن صوم ۔ یعنی امساک بوقت غداء ۔ کے وقت نیت صوم موجود ہو، اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے ۔ لہٰذا جب اس نے زوال آفتاب کے بعد نیت کی تو رکن صوم کا کچھ حصہ اس شرط سے خالی رہا، لہٰذا شرعاً وہ صائم نہیں ہوگا۔ اور اس سلسلہ میں جو دو حدیثیں ذکر کی گئی ہیں، وہ زوال آفتاب سے قبل پہ محمول ہے۔ اس کی دلیل ہم آئندہ بیان کریں گے۔

اور صوم رمضان میں شافعی کے ساتھ اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ شافعی اس بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے حجت پکڑتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:
" لاصیام لمن لم یعزم الصوم من اللیل ۔"
" جو رات کو روزے کا عزم نہیں کرتا اس کا کوئی روزہ نہیں ۔"
نیز دن کے اول سے " کیونکہ امساک رکن صوم ہے لہٰذا اس کے لیے نیت ضروری ہے، تاکہ وہ امساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہوجائے ۔ اور جب دن پہلے حصے میں نیت نہیں تھی، تو شرط کے فقدان کی وجہ سے دن کی پہلے حصہ کا امساک اللہ تعالیٰ کے لیے واقع نہ ہوا۔ پس باقی دن کا امساک بھی اللہ تعالیٰ

کے لیے نہیں بنے گا، کیونکہ صوم فرض میں تجزی و تقسیم نہیں ہوتی۔ اسی لیے قضاء کفارات اور نذر مطلق کے مطلق کے روزے، دن میں کی گئی نیت سے جائز نہیں ہوتے، اسی طرح رمضان کا روزہ بھی جائز نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا "احل لکم لیلۃ الصیام الرفث" سے لے کر "ثم اتموا الصیام الی اللیل" تک فرمان ہے — اس میں اللہ تعالیٰ نے مومنین کے لیے رمضان کی راتوں میں طلوع فجر تک کھانا پینا اور جماع مباح قرار دیا ہے۔ اور طلوع فجر کے بعد فجر سے تاخر کے ساتھ مذکورہ امور ثلاثہ سے صیام (رکنے) کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ (ثم اتموا الصیام میں) ثم کا کلمہ تعقیب مع التراخی کے لیے ہوتا ہے۔ پس اس میں اوّل نہار سے تاخیر کے ساتھ روزے کا حکم ہوا۔ اور روزے کا حکم درحقیقت نیت کا حکم ہے۔ کیونکہ شرعاً نیت کے بغیر روزہ صحیح نہیں ہوتا۔ پس یہ اول نہار سے متاخر نیت کے ساتھ روزے کا حکم ہوا، اور (صورت مذکورہ میں) صائم نے ایسا ہی کیا، تو وہ مامور بہ کو بجا لایا، لہٰذا وہ اپنے فرض سے عہدہ برا ہو جائے گا۔ اور اس (اتموا الصیام) میں اس بات پر بھی دلالت ہے کہ اول نہار میں امساک، صوم سمجھا جاتا ہے، خواہ اس میں صوم کی نیت پائی جائے، یا نہ پائی جائے، کیونکہ کسی شی کا اتمام تقاضا کرتا ہے کہ اس کے کچھ حصہ کا وجود پہلے سے پایا جاتا ہو۔

نیز ایسے صائم نے رمضان کا روزہ رکھا اور ایسے وقت میں رکھا جو شرعاً صوم رمضان کے لیے متعین ہے۔ کیونکہ رکن صوم اور تمام شرائط۔ جن کا اہلیت اور محلیت سے تعلق ہے — پائی گئی ہیں، باقی شرائط میں تو کوئی کلام نہیں۔ کلام صرف نیت میں ہے — اور نیت صوم کا وقت رکن صوم کے وجود کا وقت ہے (یعنی جب رکن کے وجود کا وقت ہو تو اس وقت نیت کا ہونا ضروری ہے)، اور رکن صوم یہ ہے کہ غذاء (ناشتہ) کے متعارف وقت (امور ثلاثہ سے) امساک پایا جائے۔

اور اوّل نہار میں امساک شرط ہے، رکن نہیں ہے۔ کیونکہ عبادت کا رکن وہ ہوتا ہے جو بدن پر شاق اور گراں ہو اور عادت یعنی نفس کا مخالف ہو۔ اور یہ غداء (ناشتہ) کے متعارف وقت امور ثلاثہ سے امساک بنتا ہے — باقی اول نہار میں امساک! یہ تو عادت ہوتی ہے، لہٰذا یہ رکن نہیں ہوگا۔ البتہ شرط ہوگا۔ کیونکہ یہ معنی رکن کو ثابت کرنے کا وسیلہ ہے۔ مگر فی الحال اس کا وسیلہ ہونا معلوم نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ وجودِ رکن کے وقت صوم کی نیت نہ کرے۔ تو جب اس نے نیت کر لی تو اوّل نہار کے امساک کا اپنے وجود کے وقت سے وسیلہ ہونا ظاہر ہو گیا۔ اور نیت کی شرط اس لیے لگائی جاتی ہے تاکہ وہ امساک جو رکن ہے، عبادت ہو جائے۔ اُس امساک کے لیے نیت شرط نہیں ہے جو بطریق وسیلہ عبادت بنتا ہے۔ جیسا کہ ہم خلافیات میں ثابت کر چکے ہیں۔

رہی حدیث! تو یہ خبر واحد ہے، لہٰذا یہ ناسخ کتاب نہیں بن سکتی۔ ہاں اس کے لیے مکمل بن سکتی ہے۔ پس یہ نفی کمال پر محمول ہوگی (کہ جس نے رات کو نیت نہیں کی اس کا روزہ کامل نہیں)، جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں ہے: "لاصلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد" (مسجد کے ہمسایہ کی نماز نہیں ہوتی مگر مسجد میں)۔ اور نفی کمال پر محمول کرنا اس لیے ہے تاکہ دونوں دلیلوں پر بقدر امکان عمل ہو جائے۔

رہے قضاء، نذور، اور کفارات کے روزے! تو صائم ان میں سے کوئی روزہ شرعاً اُس روزے کے لیے معین کردہ وقت میں نہیں رکھتا، کیونکہ خارج رمضان تمام کا تمام نفل کے لیے متعین اور شرعاً نفل کے لیے ہی رکھا گیا ہے، مگر یہ کہ کوئی شخص اسے غیر نفل کے لیے معین کر لے۔ چنانچہ جب کسی شخص نے رات کو کسی دوسرے روزے کی نیت نہیں کی تو شرعاً وہ وقت نفل کے لیے متعین رہا، پس (بعد از طلوع فجر) اسے اس میں تغیر کرنے کا اختیار نہیں۔

لیکن رمضان کی صورت میں تو وہ وقت صوم رمضان کے لیے ہی متعین ہے، اور (طلوع فجر کے بعد نیت کی صورت میں بھی، اس کا رمضان کا روزہ صحیح ہے، کیونکہ صوم کا رکن اور شرائط پائی جاتی ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور مسافر جب رمضان کے روزے کی دن کو نیت کرے تو اس میں زفر کے ساتھ اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ زفر کے نزدیک مسافر کا یہ روزہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ رمضان میں مسافر پر روزہ حتمی طور پر واجب نہیں ہوتا، اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ وہ افطار کر سکتا ہے۔

اور مسافر کے حق میں یہ وقت صوم رمضان کے لیے متعین بھی نہیں ہے، اسی لیے وہ اس وقت میں کوئی دوسرا واجب روزہ بھی رکھ سکتا ہے پس مسافر کا یہ روزہ خارج رمضان میں صوم قضا کے مشابہ ہو گیا۔ اور صوم قضاء دن میں کی گئی نیت سے ادا نہیں ہوتا، اسی طرح مسافر کا رمضان کا روزہ بھی دن میں کی گئی نیت سے ادا نہیں ہو گا۔

اور ہمارے نزدیک ادا ہو جاتا ہے، وجہ یہ ہے کہ رمضان میں مسافر پر روزہ واجب ہی ہوتا ہے اور یہی اس کے حق میں عزیمت ہے، مگر یہ کہ اُسے افطار کی رخصت و سہولت ہے۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک اسے دوسرا واجب روزہ رکھنے کا اختیار بھی از راہ رخصت و سہولت حاصل ہے، کیونکہ اس سے ایک فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں — تو جب مسافر نے افطار کی رخصت اختیار نہ کی اور نہ ہی کسی دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اس پر واجب رہا۔ اور اس نے یہ روزہ رکھا ہے، لہٰذا مقیم کی طرح وہ بھی اپنے فرض سے عہدہ برآ ہو جائے گا۔

**مسئلہ:** کیفیت نیت اور وقت نیت کی مباحث سے ایک یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ ایک شخص دشمن کے ہاتھ میں اسیر ہے، ماہ رمضان اس پر مشتبہ ہو جاتا ہے، وہ تحری کرتا ہے اور رمضان کے ارادے سے ایک ماہ روزے رکھتا ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟

حاصل کلام اس میں یہ ہے کہ یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا وہ ماہ جس میں اس نے روزے رکھے فی الواقع ماہ رمضان ہو گا اور یا وہ ماہ، رمضان سے آگے یا پیچھے ہو گا، پس اگر اس کی تحری ماہ رمضان کے موافق پڑی، تو اس کے روزے صحیح ہو گئے، اور اس میں کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ جو اس پر فرض تھا، وہ بجا لایا۔

اور اگر تحری کے مطابق رکھے ہوئے روزے فی الواقع رمضان سے مقدم ہو گئے، تو جائز نہیں ہوں گے، کیونکہ اس نے وجوب سے پہلے بلکہ سبب وجوب کے وجود سے پہلے واجب ادا کیا اور

اگر اس کے روزے ماہ رمضان سے متاخر ہیں پس اگر شوال کے موافق ہوگئے تو جائز ہیں لیکن اس میں اتنی رعایت رکھی جائے کہ دونوں ماہ عدد ایام میں اور تعیین نیت میں اور رات کو نیت پائے جانے میں موافق ہوں۔

موافقت عدد تو اس لیے ضروری ہے کہ رمضان کے بعد ایک ماہ کے روزے قضا شمار ہوں گے اور قضا فوت شدہ کے بقدر ہوتی ہے۔ اور ماہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی انتیس دن کا۔ باقی نیت کی تعیین اور رات سے نیت ہونا اس لیے ضروری ہے کہ قضا روزے نہ تو مطلق نیت کے ساتھ جائز ہوتے ہیں اور نہ دن میں کی گئی نیت کے ساتھ جائز اس کی وجہ گذر چکی ہے۔ اور اس میں قضا کی نیت شرط ہے ؛ قدوری نے مختصر کرخی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ " شرط نہیں ہے ـــ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ " شرط ہے " صحیح قدوری کی تحقیق ہے ، کیونکہ اس نے تو یہ نیت کی کہ مجھ پر جو رمضان کا روزہ فرض ہے، میں وہ رکھ رہا ہوں ، اور اس پر رمضان کی قضا واجب تھی پس یہ اس کی طرف سے نیت قضا کی تعیین ہوگئی۔

اس تمام کی وضاحت یہ ہے کہ اگر اس کے ایک ماہ کے روزے ماہ شوال کے موافق پڑے تو دیکھا جائے گا ، اگر اس سال رمضان کا ماہ بھی کامل (یعنی دونوں تیس دن کے تھے) ، تو وہ یوم فطر کی وجہ سے (مزید) ایک دن قضا روزہ رکھے گا ، کیونکہ یوم فطر میں قضا روزہ جائز نہیں ہوتا ، تو جب یوم فطر میں رکھا ہوا روزہ جائز نہ ہوا ، تو ابھی اس کے ذمہ ایک روزہ باقی ہے ) ۔

اور اگر اس سال رمضان کامل تھا (یعنی ۳۰ دن ) ، اور شوال ناقص (یعنی ۲۹ دن) تو پھر دو دن مزید روزے رکھے گا ، ایک دن تو یہ فطر کی وجہ سے اور ایک دن ماہ کے ناقص ہونے کی وجہ سے کیونکہ قضا فوت شدہ روزوں کے بقدر ہوتی ہے ۔

اور اگر رمضان ناقص تھا اور شوال کامل تو اس پر مزید کوئی روزہ واجب نہیں ، کیونکہ اس نے فوت شدہ (۲۹) روزے پورے کر لیے ۔

اور اگر اس کے روزے ہلال ذی الحجہ کے موافق پڑے ( کہ اسیر نے اپنی تحری کے مطابق اسے ماہ رمضان کا ہلال سمجھتے ہوئے روزے شروع کیے ، اور ہلال دیکھ کر ختم کیے اور فی الواقع یہ ماہ ذی الحجہ تھا ) پس اگر اس سال رمضان بھی کامل تھا اور ذی الحجہ بھی کامل ، تو وہ مزید چار دن روزے رکھے گا ۔ ایک دن یوم نحر کی وجہ سے اور تین دن ایام تشریق کی وجہ سے ۔ کیونکہ ان دنوں میں قضا جائز نہیں ہوتی (البذا ان دنوں میں رکھے گئے روزے صحیح نہ ہوئے ) ، اور اگر رمضان کامل تھا اور ذوالحجہ ناقص ، تو مزید پانچ دن روزے رکھے گئے ۔ ایک دن نقصان ماہ کی وجہ سے ، اور چار دن یوم نحر اور ایام تشریق کی وجہ سے ۔

اور اگر رمضان ناقص تھا اور ذوالحجہ کامل تو مزید تین دن روزے رکھے گا ۔ کیونکہ اب اس کے ذمہ اتنے ہی فوت شدہ روزے رہ گئے ہیں ۔

اور اگر اسیر کے تحری سے رکھے ہوئے ایک ماہ کے روزے مذکورہ دونوں ماہ کے علاوہ کسی اور ماہ کے موافق پڑے ، پس اگر اس سال دونوں ماہ (تحری کے مطابق ماہ رمضان اور فی الواقع ماہ

رمضان) کامل تھے، یا دونوں ناقص تھے یا رمضان ناقص تھا اور دوسرا ماہ کامل، تو ان صورتوں میں اس پر مزید کوئی روزہ واجب نہیں ہے۔

اور اگر اس سال رمضان کامل تھا اور دوسرا ماہ ناقص تو مزید ایک دن روزہ رکھے کیونکہ اب اس کے ذمہ ایک ہی فوت شدہ روزہ رہ گیا ہے۔

**مسئلہ:** اگر اسیر کئی سال تحری سے روزے رکھتا رہا، پھر ظاہر ہوا کہ وہ ہر سال رمضان سے پہلے روزے رکھتا رہا ہے (تو ظاہر ہے کہ ہر سال کے روزے اداءً تو جائز نہ ہوں گے)، لیکن کیا دوسرے سال رکھے ہوئے روزے پہلے سال کے عوض، اور تیسرے سال کے روزے دوسرے سال کے روزوں کے عوض، اور چوتھے سال کے روزے تیسرے سال عوض — اسی طرح مزید سالوں کے روزے — جائز ہو جائیں گے؟ تو بعض کا قول ہے کہ جائز ہوں گے، کیونکہ اس نے دوسرے، تیسرے، چوتھے اور ہر سال اپنے اوپر فرض صوم رمضان کی نیت سے روزے رکھے، حالانکہ (موجودہ سال کے روزے تو ابھی اس پر فرض نہیں ہوتے) اس کے ذمہ صرف سال گذشتہ کے روزوں کی قضا تھی، لہٰذا اس کے روزے موجودہ سے پہلے سال کے روزوں کی قضا واقع ہوں گے — اور بعض کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہوں گے، اور اس پر تمام رمضانوں کی قضا لازم ہوگی۔ کیونکہ اس نے ہر سال دخول رمضان سے پہلے رمضان کے روزے رکھے۔ فقیہ ابوجعفر الہندوانی نے اس میں تفصیل کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ اگر اس نے دوسرے سال اس نیت سے روزے رکھے کہ "میں اپنے اوپر واجب شدہ روزے رکھتا ہوں"، ہاں مگر اس کا خیال یہ ہے کہ یہ رمضان کے روزے ہیں — تو یہ روزے گذشتہ سال کے روزوں کی قضا ہو جائیں گے، اسی طرح تیسرے اور چوتھے سال ایسے ہی نیت کرتا ہے تو اس کا یہی حکم ہے — کیونکہ اس نے اپنے اوپر واجب شدہ روزوں کی نیت کی، اور اس پر موجودہ سے پہلے سال کے روزوں کی قضاء واجب ہے، موجودہ سال کے روزے ابھی واجب نہیں ہوئے — تو اس طرح تمام سالوں کے روزے کی قضا ہو جائے گی اور صرف آخری سال کے روزوں کی قضاء اس پر لازم رہے گی، کیونکہ ان کی قضاء نہیں ہو سکی۔

اور اگر اس نے دوسرے سال روزے رکھے اور دوسرے سال کے روزوں کی ہی نیت کی، اور تیسرے سال روزے رکھے اور تیسرے سال کے روزوں کی نیت کی (یعنی ہر سال موجودہ سال کی نیت سے روزے رکھتا رہا)، تو کوئی بھی روزہ جائز نہ ہوگا اور اس پر تمام رمضانوں کی قضا لازم ہے۔ دوسرے سال کے روزے پہلے سال کے روزوں کے عوض تو اس لیے جائز نہیں ہوں گے کہ اس نے پہلے سال کی قضا کی نیت نہیں کی۔ اور قضا میں تعیین نیت شرط ہے۔ اور دوسرے سال کے عوض اس لیے صحیح نہ ہوں گے کہ اس نے رمضان داخل ہونے سے پہلے ہی روزے رکھے۔ تیسرے اور چوتھے سال میں بھی ایسا ہی ہے — پھر ابوجعفر نے اسی کی ایک مثال ذکر کی کہ ایک شخص جماعت کے ساتھ نماز پڑھتا ہے اور امام کی اقتداء کی نیت کرتا ہے، اور اس کا خیال یہ ہے کہ امام زید ہے، لیکن بعد میں ظاہر ہوا کہ یہ عمرو تھا۔ تو اس کی اقتداء صحیح ہے۔

اور اگر زید کی اقتداء کی نیت سے نماز شروع کرتا ہے اور بعد میں علم ہوتا ہے کہ یہ عمرو تھا، تو اس صورت میں اس کی اقتداء صحیح نہیں — کیونکہ پہلی صورت میں اس نے امام کی اقتداء کی نیت کی تھی، ہاں اس کا گمان یہ تھا کہ امام زید ہے، لیکن اس کا یہ گمان غلط نکلا، تو اس سے امام کی اقتداء کی نیت میں

کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ اور دوسری صورت میں اس نے زید کی اقتداء کی نیت کی۔ تو جب وہ زید ہی نہیں تھا تو ظاہر ہو گیا کہ (اس کی اقتداء کی نیت ہی صحیح نہ تھی، لہٰذا اقتداء ہی صحیح نہ ہوئی تو) وہ کسی کا مقتدی نہ رہا ــــ اسی طرح یہاں ہے، کہ جب اس نے ہر سال اپنے اوپر واجب شدہ روزوں کی نیت کی تو اس کی نیت واجب شدہ روزوں سے متعلق ہو گی پہلے اور دوسرے سال کے واجب سے نہیں، ہاں اس کا گمان یہ تھا کہ یہ دوسرے سال کا واجب ہے۔ تو اس کا یہ گمان غلط نکلا، لہٰذا یہ روزے موجودہ سے پہلے سال کے واجب شدہ روزوں کے عوض واقع ہوں گے۔ اس کے گمان کردہ روزوں کے عوض نہیں (کہ وہ تو ابھی واجب ہی نہیں ہوئے) واللہ اعلم۔

## روزے کی شرائطِ وجوب

روزہ کن لوگوں پر واجب ہوتا ہے؟ اس کی شرائط درج ذیل ہیں۔

۱- **اسلام :** احکام دنیا کے حق میں بلا اختلاف کافر پر روزہ واجب نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسلام لانے کے بعد اسے قضا کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ اور احکام آخرت کے حق میں بھی ہمارے نزدیک کافر کا یہی حکم ہے (کہ اس سے حالت کفر کے روزوں کا مواخذہ نہیں ہوگا، اور شافعی کے نزدیک (احکام آخرت کے حق میں) کافر پر بھی روزے واجب ہیں ــــ در اصل یہ مسئلہ اس اصولی اختلاف پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک کفار احکام الٰہی میں عبادات کے مخاطب نہیں ہیں (بلکہ صرف حکم ایمان کے مخاطب ہیں) اور شافعیؒ کے نزدیک (ایمان کے ساتھ) عبادات کے بھی مخاطب ہیں ــــ تفصیل کا مقام اصول فقہ ہے۔ اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ جب کافر ماہ رمضان کے کسی حصہ میں اسلام لائے تو اس پر رمضان کے گذشتہ روزوں کی قضا لازم نہیں۔ کیونکہ گذشتہ روزوں میں اس پر وجوب ہی ثابت نہیں تھا، لہٰذا واجب ہی کچھ نہ ہوا، پس قضاء کے وجوب کی کوئی صورت نہیں ــــ یہ تفریع و تخریج ان مشائخ کے قول کے مطابق ہے جو وجوب قضا کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ پہلے اس پر وجوبِ ادا بھی ہو ــــ اور جن مشائخ کے نزدیک وجوب قضا کے لیے یہ شرط نہیں ہے، ان کے ہاں بھی شخص مذکور پر قضا واجب نہیں، کیونکہ اس میں تنگی اور مشقت میں ڈالنا ہے، اس لیے کہ اگر اس پر موجودہ رمضان کے گذشتہ روزوں کی قضا لازم ہوئی تو گذشتہ تمام رمضانوں کی قضا بھی لازم ہو گی جو حالت کفر میں گذرے (کیونکہ کچھ روزے کچھ دوسرے روزوں سے اولیٰ وافضل نہیں ہیں۔ اور اس میں جو تنگی ہے وہ مخفی نہیں۔

اسی طرح اگر کوئی شخص ماہ رمضان کے کسی دن زوال سے پہلے اسلام لایا تو اس پر اس دن کا روزہ لازم نہیں ہے۔ چنانچہ اس کی قضا بھی لازم نہیں ہو گی ــــ اور مالک فرماتے ہیں کہ اس دن کی قضا لازم ہے ــــ لیکن یہ ٹھیک نہیں کیونکہ دن کے پہلے حصہ میں وہ وجوب کا اہل ہی نہیں تھا یا اس لیے کہ قضا اسے تنگی میں ڈالنا ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲- **بلوغ :** رمضان کے روزے نابالغ پر واجب نہیں ہوتے، اگرچہ وہ عاقل ہو، چنانچہ بلوغ کے بعد اس پر ان روزوں کی قضا لازم نہیں ہو گی، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

رفع القلم عن ثلاث، عن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یفیق وعن النائم حتی یستیقظ۔

" تین آدمیوں سے قلم اٹھا لیا گیا ہے بچے سے بالغ ہونے تک مجنون سے ہوش میں آنے تک اور سوئے ہوئے سے بیدار ہونے تک"۔ نیز نابالغ بچے کے لیے اپنی کم سمجھی، جسمانی کمزوری اور کھیل کود کی طرف طبعی رجحان ہونے کے باعث خطاب شرع سمجھنا اور روزہ ادا کرنا مشکل ہے، لہٰذا شرع نے اس پر شفقت کرتے ہوئے اس سے عبادات ساقط کر دی ہیں، پس جب نابالغی کی حالت میں اس پر روزہ واجب ہی نہیں ہوتا تو اس کی قضا بھی اس پر لازم نہ ہوگی —— یا اس وجہ سے اس پر قضا لازم نہیں ہوگی کہ اس میں تنگی ہے۔ کیونکہ نابالغی کا عرصہ دراز ہوتا ہے، پس بعد از بلوغ قضا واجب کرنا اسے تنگی میں ڈالنا ہے۔ جیسا کہ ہم اس بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر بچہ ماہ رمضان کے کسی دن میں زوال سے پہلے بالغ ہو گیا تو اس دن کا روزہ اس کے لیے کافی نہ ہوگا، اگرچہ وہ نیت بھی کر لے —— اور نہ ہی اس دن کے روزے کی قضا اس پر لازم ہے، کیونکہ وجوب کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے دن کے اوّل حصہ میں روزہ اس پر واجب ہی نہیں تھا، اور ایک ہی روزہ وجوب و جواز میں تقسیم نہیں ہوتا (کہ پہلے حصہ میں اس کے لیے روزہ رکھنا جائز تھا اور دوسرے حصہ میں واجب ہو گیا)، —— یا اس لیے قضاء واجب نہیں کہ اس میں تنگی ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جو بچہ زوال سے پہلے بالغ ہو جائے یا کافر زوال سے پہلے بالغ ہو جائے تو ان پر اس دن کے روزے کی قضا لازم ہے (بشرطیکہ انہوں نے طلوع فجر کے بعد سے اس وقت تک کوئی منافی صوم کام نہ کیا ہو)، وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اتنا وقت پا لیا جس میں یہ روزے کی نیت کر سکتے ہیں۔ تو ایسا ہے گویا کہ انہوں نے رات سے روزہ پا لیا۔

لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ایک ہی روزہ وجوب و جواز میں تقسیم نہیں ہوتا پس جب روزہ کا کچھ حصہ اس پر واجب نہیں تھا تو باقی روزہ بھی واجب نہیں ہوگا —— اور یا اس لیے کہ قضا واجب کرنا اسے تنگی میں ڈالنا ہے۔

## اصل وجوب اور وجوب ادا میں فرق، دلائل اور تحقیق

رہی عقل، ہوش اور بیداری؛ تو کیا یہ بھی وجوب صوم کی شرائط میں داخل ہیں؟ اس بارے میں ہمارے اکثر مشائخ کا قول ہے کہ یہ وجوب صوم کی شرائط میں داخل نہیں ہیں۔ اور صوم رمضان مجنون، بے ہوش اور سونے والے پر واجب ہوتا ہے لیکن یہ اصل وجوب کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے، وجوب ادا کے اعتبار سے نہیں —— کیونکہ فقہاء کے نزدیک وجوب کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ اصل وجوب: اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے ذمہ کسی چیز کا واجب ہو جانا۔ اور اصل وجوب اسباب سے ثابت ہوتا ہے، خطاب سے نہیں۔ اور اس کے ثبوت کے لیے قدرت بھی شرط نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جبراً ثابت ہو جاتا ہے، خواہ بندہ چاہے یا نہ چاہے۔

۲۔ وجوب ادا: اس کا مطلب ہے کہ ذمہ میں جو کچھ واجب ہوا ہے، اسے اتارنا اور ذمے داری سے فارغ ہونا۔ وجوب ادا خطاب سے ثابت ہوتا ہے، اور اس کے لیے خطاب سمجھنے پر اور خطاب کے مقصود کی ادائیگی پر قدرت ہونا شرط ہے، کیونکہ جو شخص خطاب سمجھنے سے اور

خطاب کے مقصود کو بجا لانے سے عاجز ہے۔ اس کی طرف خطاب متوجہ ہی نہیں ہوتا ــــ چنانچہ مجنون عقل نہ ہونے یا عقل پر پردہ پڑ جانے کی وجہ سے، بے ہوش اور سویا ہوا اپنی عقل کے استعمال سے عاجز ہونے کی وجہ سے خطاب کے مقصود کو بجا لانے سے عاجز ہیں۔ لہٰذا ان کے حق میں وجوب ادا ثابت نہیں ہوگا (یعنی واجب کی ادائیگی ان پر لازم نہیں) ہاں اصل وجوب ان کے حق میں بھی ثابت ہے، کیونکہ اصل وجوب قدرت پر موقوف نہیں، بلکہ وہ جبراً ثابت ہوتا ہے ــــ اس اصل کی تقریر اصول فقہ اور خلافیات میں معروف ومشہور ہے۔

لیکن ہمارے ماوراء النہر کے اہل تحقیق مشائخ کہتے ہیں کہ حقیقت میں وجوب کی ایک ہی قسم ہے اور وہ ہے "وجوب ادا"، پس جو شخص ادائیگیٔ واجب کا اہل ہے، وہی وجوب کا اہل ہے، اور جس میں واجب کی ادائیگی کی اہلیت نہیں، اس پر واجب کا وجوب ہوتا ہی نہیں ــــ میرے استاذ الشیخ الاجل الزاہد، علاء الدین، رئیس اہل السنۃ محمد بن احمد السمرقندی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے ــــ کیونکہ عقلاً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وجوب سے مراد دراصل وجوب فعل ہوتا ہے، جیسے صوم، صلاۃ اور تمام عبادات کا وجوب ہے (کہ یہ افعال واجب ہیں) چنانچہ جو شخص فعل واجب کی ادائیگی کا اہل نہیں لازمی بات ہے کہ وہ وجوب کا بھی اہل نہیں ہوگا۔ اور فعل واجب کی ادائیگی کا اہل وہ ہے جو خطاب الٰہی سمجھنے اور خطاب کے مقصود کو بجا لانے پر قادر ہو ــــ اور مجنون، بے ہوش اور سویا ہوا شخص خطاب صوم کو سمجھنے اور اسے بجا لانے سے عاجز ہیں۔ کیونکہ صوم شرعی اللہ تعالیٰ کے لیے امساک کا نام ہے، اور یہ امساک نیت کے بغیر ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اور یہ لوگ نیت کے اہل نہیں ہیں پس یہ ادائیگی واجب کے اہل نہ ہوئے، لہٰذا وجوب فعل کے اہل بھی نہ ہوئے۔

وجوب اداء اور نفس وجوب میں فرق کرنے والے فقہاء مذکورہ لوگوں کے بارے میں اصل وجوب کے اس لیے قائل ہوئے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ بے ہوش اور سونے والا ماہ رمضان کے دوران میں یا ماہ گذرنے کے بعد ہوش میں آجائے یا بیدار ہو جائے تو اس پر قضاء واجب ہے ــــ نیز ہمارے اصحاب کے مذہب کی صحیح روایت یہ ہے کہ اگر مجنون کو ماہ رمضان کے دوران میں افاقہ ہو جائے تو اس پر گذشتہ روزوں کی قضا واجب ہے۔ تو وہ کہتے ہیں کہ وجوب قضا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ قدرت ہونے اور رکاوٹ نہ ہونے کے باوجود وقت مقرر کردہ واجب اپنے وقت سے فوت ہو جائے۔ تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وقت میں وجوب پایا جائے پھر واجب فوت ہو، حتیٰ کہ قضا کا ایجاب ممکن ہو سکے۔ تو اس وجہ سے یہ فقہاء اس بات پر مجبور ہو گئے کہ جنون، بے ہوشی اور نیند کی حالت میں اصل وجوب کو ثابت مانا جائے۔

اور دوسرے فقہاء یہ کہتے ہیں کہ وجوب قضاء اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ لامحالہ پہلے سے وجوب ہو، یہ صرف اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عبادت اپنے وقت سے فوت ہو جائے اور کسی تنگی کے بغیر قضا پر قدرت حاصل ہو ــــ اسی لیے فقہاء کے راستے اس مسئلہ میں مختلف ہیں۔

اور یہ جو ہم نے ذکر کیا کہ اگر مجنون کو ماہ رمضان کے دوران میں افاقہ ہو جائے تو اس پر گذشتہ روزوں کی قضاء لازم ہے، یہ استحسان ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ لازم نہ ہوں ــــ اور یہی زفرؒ

اور شافعی کا قول ہے — باقی وہ مجنون، جس پر تمام ماہ جنون طاری رہا کہ ماہ رمضان داخل ہونے سے پہلے وہ مجنون ہوا، اور ماہ رمضان گذرنے کے بعد اسے افاقہ ہوا تو اکثر علماء کے نزدیک اس پر روزہ کی قضا لازم نہیں — اور مالک کے نزدیک اس پر بھی قضاء لازم ہے۔

(پہلی صورت میں) قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قضا نام ہے واجب کی مثل بجا لانے کا۔ اور مجنون پر وجوب ہی نہیں، کیونکہ کسی شخص پر وجوب تب ہوتا ہے، جب اسے خطاب ہو، اور مجنون کو خطاب ہو نہیں سکتا کیونکہ اس میں نہ خطاب سمجھنے کی قدرت ہے اور نہ خطاب کے مقصود کو بجا لانے کی۔ اسی لیے جو جنون تمام ماہ کو گھیرلے، اس میں قضا واجب نہیں ہوتی۔

اور ہمارے اصحاب میں سے جو حالت جنون میں نفس وجوب کے قائل ہیں، ان کے نزدیک استحسان کی وجہ یہ ہے کہ واجب اپنے وقت سے فوت ہوا، اور (ایک ماہ سے کم) مجنون رہنے والا کسی تنگی کے بغیر اس کی قضاء پر قادر ہے، لہٰذا اس پر قضاء لازم ہوگی، جیسے سونے والے اور بے ہوش پر قضا لازم ہے۔ یہ فقہا مجنون پر وجوب کی یہ دلیل دیتے ہیں کہ سبب وجوب یعنی ماہ رمضان پایا گیا۔ (اور رمضان صوم کا سبب ہے، اس لیے کہ صوم کی رمضان کی طرف مطلقاً اضافت ہوتی ہے، کہا جاتا ہے "صوم الشهر" اور اضافت سببیت کی دلیل ہے، (تو سبب موجود ہوا، اور) ایسا مجنون کسی حرج اور تنگی کے بغیر قضا پر قادر بھی ہے، (لہٰذا قضا لازم ہوگی) اور پورے ماہ جنون طاری رہنے کی صورت میں اگر قضا کو واجب قرار دیا جائے تو اس میں تنگی اور حرج ہے (اس لیے اس صورت میں قضا واجب نہیں ہوتی)، اور جو فقہا حالت جنون میں اصل وجوب کا انکار کرتے ہیں، ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون پر قضا اس لیے واجب ہوتی ہے کہ یہ ایسا شخص ہے جس سے ماہ رمضان کا روزہ فوت ہوگیا، اور وہ کسی حرج اور تنگی کے بغیر اس کی قضاء پر قادر ہے۔ لہٰذا سوئے ہوئے شخص اور بے ہوش پر قیاس کرتے ہوئے روزہ کی قضا اس پر لازم ہوگی — اور ہمارے اس قول — کہ اس سے ماہ رمضان کا روزہ فوت ہوگیا — کا مطلب یہ ہے کہ اس نے ماہ رمضان کا روزہ نہیں رکھا — اور بغیر کسی حرج کے قضاء پر قدرت کا مطلب یہ ہے کہ نصف ماہ کی قضاء میں کوئی تنگی نہیں —

اور اس کی دو وجہیں ہیں، ایک تو یہ کہ صوم عبادت ہے، اور عبادات میں اصل یہ ہے کہ اگر ممکن ہو اور کوئی حرج نہ ہو تو عبادات دوامی طور پر واجب ہوتی ہیں — اس کی وجہ ہم خلافیات میں ذکر کر چکے ہیں۔ مگر یہ کہ شریعت نے صوم پر قادر شخص کے حق میں ماہ رمضان صوم کے لیے معین کر دیا — پس جو شخص عاجز ہے، اس کے حق میں ماہ رمضان کے علاوہ دوسرے اوقات بطور وقت صوم کے باقی رہے (کہ بنیادی طور پر تمام اوقات عبادت صوم کے لیے ہیں — لہٰذا جو ماہ رمضان میں عاجز ہے، اس کے لیے روزے کا وقت دوسرا ہے)۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب شخص مذکور سے ماہ رمضان کا صوم فوت ہوگیا، تو اس کے ساتھ ہی صوم سے حاصل ہونے والا ثواب بھی فوت ہوگیا، پس یہ شخص محتاج ہے کہ چند دوسرے دنوں میں روزہ

رکھ کے فوت شدہ ثواب حاصل کرے، تاکہ یہ روزہ فوت شدہ روزے کے قائم مقام ہو، اور نقصانِ فوت کی بقدر امکان تلافی ہو سکے ـــ پس جب یہ شخص کسی حرج کے بغیر روزے کی قضا پر قادر ہوا، تو اب یہ کہنا ممکن ہو گیا کہ اس پر روزہ واجب ہے۔ لہٰذا روزہ واجب ہو گا۔ جیسا کہ بے ہوش اور سونے والے پر واجب ہوتا ہے ـــ بہ خلاف اس جنون کے جو پورے ماہ کو گھیر لے، کہ اس صورت میں قضا واجب قرار دینے میں حرج ہے۔ کیونکہ اتنا طویل جنون کم ہی زائل ہوتا ہے۔ بہ خلاف اس بے ہوشی اور نیند کے جو پورے ماہ پر محیط ہے اس لیے بے ہوشی اور نیند کی اتنی طوالت شاذ و نادر ہے، اور احکام میں نادر معدوم کے ساتھ لاحق ہوتا ہے۔ (لہٰذا اتنی طویل بے ہوشی اور نیند کی صورت میں قضا واجب ہے گی، اور جنون کا اتنا دراز ہونا نادر نہیں ہے، لہٰذا اس صورت میں قضا واجب نہیں۔ جنون عارض کے بارے میں ہمارے تمام اصحاب کا جواب ایک جیسا ہے کہ اس میں گذشتہ روزوں کی قضا واجب ہے، جنون عارض یہ ہے کہ ماہ کے وسط میں یا اول ماہ میں (یا آخر میں) اسے افاقہ ہو جائے ـــ چنانچہ اگر کسی شخص پر ماہ رمضان داخل ہونے سے پہلے جنون طاری ہوا، پھر ماہ کے آخری دن اسے افاقہ ہو گیا، تو تمام ماہ کے روزوں کی قضا اس پر لازم ہے۔

اگر کوئی شخص ماہ رمضان کے پہلے دن مجنون ہوا، اور اسے ماہ گذرنے کے بعد ہی افاقہ ہوا تو بھی اس پر تمام ماہ کے روزوں کی قضاء لازم ہو گی، ہاں جس دن مجنون ہوا، اگر اس روزے کی اس نے رات کو نیت کی تھی (اور جنون کے بعد دن میں کچھ کھایا پیا بھی نہیں ہوا، تو اس دن کی قضاء لازم نہیں ہو گی (کیونکہ نیت ہونے کی وجہ سے اس دن کا روزہ تمام ہو گیا) اور اگر رات کو نیت نہیں کی تھی تو اس دن کا روزہ بھی نیت نہ ہونے کی وجہ سے نہ ہوا، لہٰذا) تمام ماہ کی قضا کرے گا۔

اگر کسی شخص پر ماہ رمضان کے اول اور آخر حصہ میں جنون رہا، اور وسط رمضان میں افاقہ رہا تو بھی اول و آخر حصہ میں فوت شدہ روزوں کی قضا کرے گا۔

رہا مجنون اصلی (یعنی وہ شخص جو حالت جنون میں بالغ ہوا ہو ـــ اگر اسے ماہ رمضان کے کسی حصہ میں افاقہ ہو جائے، تو اس بارے میں محمد سے روایت ہے کہ وہ مجنون اصلی اور عارضی میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مجنون اصلی افاقہ سے پہلے اس ماہ کے روزوں کی قضا نہیں کرے گا ـــ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ وہ دونوں کو ایک درجہ میں رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مجنون اصلی بھی اس ماہ کے گذشتہ روزوں کی قضا کرے گا ـــ ہشام کی ابو یوسف سے بھی ایسی ہی روایت ہے۔ کہ ایک بچہ دس سال کی عمر میں مجنون ہو گیا، پھر مجنون ہی رہا، حتیٰ کہ اس کی عمر تیس سال یا اس سے بھی زیادہ ہو گئی۔ پھر ماہ رمضان کے آخری دن وہ ٹھیک ہو گیا، تو قیاس یہ ہے کہ اس پر گذشتہ روزوں کی قضا واجب نہیں ہے ـــ لیکن استحسان یہ ہے کہ اس ماہ کے گذشتہ روزوں کی قضا کرے ـــ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ افاقہ کا زمانہ مکلف بننے کے بالکل ابتدائی زمانے کے درجہ میں ہے پس مجنون اصلی اس نابالغ بچے کے مشابہ ہے جو ماہ کے کسی حصہ میں بالغ ہو جائے۔ بہ خلاف جنون عارضی کے، کہ اس صورت میں وہ شخص جنون سے پہلے مکلف بن چکا تھا، لیکن ایک عارض کی وجہ سے اداءِ واجب سے عاجز ہو گیا، پس مجنون عارضی اُس مریض کے

مشابہ ہے جو اداء صوم سے عاجز ہو اور پھر صحت مند ہو جائے ـــــ ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت کی وجہ دو طریقوں سے ہے، جو ہم جنون عارضی میں ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر کسی مجنون عارضی کو رمضان کے دن میں زوال سے پہلے افاقہ ہو گیا، پس اس نے صوم کی نیت کر لی، تو اس کا یہ روزہ رمضان کا شمار ہو گا ـــــ اور جنون اصلی کے بارے میں اختلاف مذکور رہے۔ اور بے ہوشی و نیند کی صورت میں زوال سے پہلے پہلے نیت کی جا سکتی ہے۔ اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔

**مسئلہ:** روزہ رکھنے کے لیے حیض و نفاس سے طہارت کے بارے میں بھی تفصیل مذکور رہے کہ ہمارے اہل تحقیق مشائخ کے نزدیک یہ طہارت وجوب صوم کی شرط ہے، کیونکہ حیض و نفاس والی عورت کے لیے صوم شرعی رکھنے کی کوئی صورت نہیں، لہٰذا حیض و نفاس کی حالت میں یہ کہنا کہ ان پر اصل وجوب صوم ہے، متعذر اور ناممکن ہے ـــــ ہاں ان دونوں پر روزوں کی قضاء لازم ہو گی، کیونکہ رمضان کے روزے ان سے فوت ہو گئے اور یہ دوسرے چند دنوں میں کسی حرج کے بغیر قضا پر قدرت رکھتی ہیں ـــــ نمازوں کی قضا ان پر لازم نہیں ہے، کیونکہ اس میں تنگی ہے ـــــ اس لیے کہ نمازوں کا وجوب ایک دن میں پانچ مرتبہ ہوتا ہے، اور حائضہ پر سال میں زیادہ سے زیادہ صرف دس روزوں کی قضا واجب ہو گی۔ اور اس میں کوئی تنگی نہیں ـــــ اور اکثر مشائخ کے قول کے مطابق حیض و نفاس سے طہارت شرط وجوب نہیں ہے۔ اور اصل وجوب حیض و نفاس کی حالت میں بھی ثابت ہوتا ہے، طہارت صرف اہلیت اداء کی شرط ہے۔

اصل اس میں یہ روایت ہے کہ ایک عورت نے حضرۃ عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ "حائضہ روزہ کی قضا کیوں کرتی ہے حالانکہ نماز کی قضا نہیں کرتی؟" تو عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

أحرورية انت؟ هكذا كن النساء يفعلن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

"کیا تم حروریہ ہو؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورتیں ایسا ہی کیا کرتی ہیں۔"

آپؓ نے یہ ارشاد فرمایا کہ یہ حکم بندگی محض کے طور پر ثابت ہوا ہے کہ آقا کا حکم ماننا لازم ہے، خواہ وجہ سمجھ آئے یا نہ آئے، ظاہر یہ ہے کہ عائشہؓ کا یہ فتویٰ صحابہ کرامؓ کو پہنچا، اور کہیں یہ منقول نہیں کہ کسی صحابیؓ نے اس کا انکار کیا ہو، لہٰذا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہوا۔

اگر حیض یا نفاس والی عورت طلوع فجر کے بعد زوال سے پہلے پاک ہوئی تو اور روزہ کی نیت کرنے سے، اس دن کا روزہ صحیح نہ ہو گا، نہ فرض نہ نفل۔ کیونکہ نہ تو ان پر روزہ واجب تھا اور نہ ہی دن کے اول حصہ میں روزہ پایا گیا، لہٰذا اب بھی واجب نہیں ہو گا اور دن کے باقی حصہ میں بھی روزہ نہیں پایا جائے گا، کیونکہ روزہ میں تجزی و تقسیم نہیں ہوتی۔ اور دوسرے روزوں کے ساتھ اس روزے کی قضا بھی اس پر واجب ہے، اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر حیض یا نفاس والی عورت طلوع فجر سے پہلے پاک ہوئی، تو دیکھا جائے گا۔ اگر حیض دس دن کی مدت پوری ہونے پر اور نفاس چالیس دن کی مدت پوری ہونے پر بند ہوا ہے، تو ان پر عشاء کی نماز کی قضا بھی لازم ہے، اور اگر طلوع فجر سے پہلے روزے کی نیت کر لیں تو آئندہ دن میں رمضان کا روزہ بھی

صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں محض خون بند ہونے سے حیض و نفاس کی مدت پوری ہو گئی، لہٰذا صرف نیت کی حاجت ہے ــــ اور اگر حیض دس دن سے پہلے اور نفاس چالیس دن سے پہلے بند نہ ہوا تو دیکھیں گے، اگر ابھی اتنی رات باقی ہے، کہ جس میں یہ غسل کر سکتی ہے اور غسل کے بعد نیت کر سکتی ہے تو اس صورت میں بھی حکم سابق جاری ہو گا (یعنی عشاء کی قضا بھی لازم ہے اور نیت کرنے سے آئندہ دن کا روزہ بھی صحیح ہو جائے گا، خواہ اس نے غسل نہ کیا ہو) اور اگر مدتِ مذکورہ سے کم رات باقی رہنے پر خون بند ہوا تو پھر عشاء کی قضاء بھی لازم نہیں اور آئندہ دن کا روزہ بھی صحیح نہیں، اور اس دن کے روزے کی قضاء ان پر لازم ہو گی، جیسا کہ اگر وہ طلوعِ فجر کے بعد پاک ہوتیں (تو روزے کی قضا لازم ہوتی) کیونکہ حیض میں دس دن سے پہلے اور نفاس میں چالیس دن سے پہلے پاک ہونے کی صورت میں (پاک ہونے کے بعد) نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے اور روزے کے لئے طلوعِ فجر سے پہلے بقدرِ غسل (و نیت) مدت کا ہونا (وجوبِ صلوٰۃ و صوم کے لئے) ضروری ہے۔ اور یہ اجماعِ صحابہؓ سے ثابت ہے۔

**مسئلہ**: اگر کافر طلوعِ فجر سے اتنی دیر پہلے مسلمان ہوا، جس میں وہ نیت کر سکتا ہے، تو اس پر آئندہ دن کا روزہ واجب ہو گا، وگرنہ نہیں ــــ اسی طرح بچہ اگر طلوعِ فجر سے اتنی دیر پہلے بالغ ہو گیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے ــــ اور محمدؒ کے نزدیک مجنونِ اصلی کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان کے نزدیک جنونِ اصلی بمنزلہ بچپن ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم)

## فصل

# روزے کے رکن کا بیان

روزے کا رکن کھانے، پینے اور جماع سے رکنا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالےٰ نے رمضان کی راتوں میں کھانے، پینے اور جماع کی اجازت دی ہے، فرمایا!

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ۔ "روزے کی شب میں تمہارے لیے اپنی بیویوں کے پاس جانا حلال کیا گیا ہے"۔

پھر فرمایا۔

فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ۔ پس اب تم ان سے مباشرت کر سکتے ہو۔ اور (اس میں) طلب کرو جو اللہ نے تمہارے لیے مقدر کیا ہے اور کھا سکتے ہو اور پی سکتے ہو، یہاں تک کہ تمہارے لیے فجر کا سفید تاگہ (رات کے) سیاہ تاگے سے خوب واضح ہو جائے"۔

یعنی کھانے پینے اور جماع کی اس وقت تک اجازت ہے، جب تک دن کی روشنی، رات کی تاریکی سے خوب جدا ہو جائے۔ پھر دن میں ان افعال سے رکنے کا امر فرمایا:

ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ۔ پھر روزہ رات تک پورا کرو۔

پس اس سے معلوم ہوا کہ افعال مذکورہ سے رکنا روزے کا رکن ہے۔ اور اس کے بغیر روزہ نہیں پایا جا سکتا۔

**روزے کے مفسدات** روزے کے مفسدات و نواقص کی تفصیل اصل مذکور پر مبنی ہے کیونکہ کسی شئے کے رکن کے فوت ہونے پر اس شئی کا ٹوٹ جانا اور ختم ہو جانا ایک لازمی امر ہے۔ چنانچہ روزہ کھانے، پینے اور جماع سے ٹوٹتا ہے۔ خواہ یہ افعال صورۃً و معنیً پائے جائیں یا صرف صورۃً پائے جائیں یا صرف معنیً پائے جائیں، اور خواہ کسی عذر سے پائے جائیں یا بغیر کسی عذر کے اور خواہ عمداً پائے جائیں یا خطأً، رضامندی سے ہوں یا زبردستی، بہر صورت روزہ ٹوٹ جائے گا، ہاں یہ ضروری ہے کہ اسے روزہ یاد ہو، نہ تو روزہ بھولا ہوا ہو اور نہ ہی ایسی صورت ہو جو نسیان میں داخل ہے قیاس تو یہ ہے کہ افعالِ مذکورہ اگرچہ حالتِ نسیان میں پائے جائیں، روزہ فاسد ہو جائے ـــــ اور یہی مالکؒ کا قول ہے ـــــ کیونکہ رکنِ صوم کی ضد پائی گئی، چنانچہ ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ "لولا قول الناس لقلت یقضی" یعنی اگر لوگوں کی طعنہ زنی کا اندیشہ نہ ہوتا کہ ابو حنیفہؒ نے امر شریعت کی مخالفت کی ہے تو میں کہتا کہ اس صورت میں بھی روزہ قضا کیا جائے (کیونکہ یہ قیاس کا تقاضا ہے لیکن ہم نے نص کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا۔ اور اس بارے میں نص ابو ہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه

"جو روزے کی حالت میں بھول کر کھالے یا پی لے تو وہ اپنا روزہ پورا کرے"

فان اللہ عز وجل اطعمہ وسقاہ کہ یہ اسے اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھول کر کھانے پینے والے کے روزے کی بقا کا فیصلہ فرمایا اور علت میں آپ نے بھولنے والے کے فعل کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب فرمایا، کیونکہ یہ صائم کے قصد کے بغیر وقوع پذیر ہوا ۔۔۔ اور ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث کی وجہ سے بھول کر کھانے پینے والے پر روزے کی قضا واجب نہیں ہے، حالانکہ قیاس یہ ہے کہ قضا واجب ہو لیکن جب کسی معاملے میں حدیث صحیح وارد ہو تو قیاس چھوڑ کر حدیث کا اتباع اولیٰ ہے ۔۔۔ اور جس حدیث کو ابو حنیفہؒ صحیح قرار دے دیں، اس میں کسی کے لیے جائے طعن باقی نہیں رہتی۔ اسی طرح ابو یوسفؒ نے اس حدیث کو پرکھتے ہوئے فرمایا ہے کہ " یہ کوئی حدیثِ شاذ نہیں ہے جس کو رد کرنے کی جرات ہو سکے" اور ابو یوسف کا شمار ماہرینِ حدیث میں ہوتا ہے ۔۔۔ نیز حضرت علی، ابن عمر، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے بھی ہمارے مذہب کی طرح روایت وارد ہوئی ہے ۔۔۔ حالت نسیان میں کھانے پینے سے روزہ نہ ٹوٹنے کی یہ بھی وجہ ہے کہ انسان اکثر و بیشتر روزہ بھول جاتا ہے اور ہمہ وقت روزہ یاد رکھنے کی کوشش کرنے میں تنگی ہے۔ لہٰذا تنگی کو ختم کرنے کے لیے نسیان کو (قابل معافی) عذر سمجھا گیا۔

عطاؒ اور ثوریؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے بھول کر کھانے پینے اور جماع کرنے میں فرق کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ جماع کی صورت میں روزہ فاسد ہو جائے گا، البتہ کھانے پینے کی صورت میں فاسد نہیں ہوگا کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ تمام صورتوں میں روزہ فاسد ہو جائے اسلئے کہ تمام صورتوں میں رکنِ صوم فوت ہو جاتا ہے مگر ہم حدیث کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں اور حدیث میں صرف کھانے پینے کی صورت وارد (ہوئی) ہے، لہٰذا جماع اصل قیاس کے مطابق مفسدِ صوم رہا ۔۔۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ حدیث کھانے پینے کی صورت کے بارے میں وارد ہوئی ہے لیکن اس کی علت ایسی بیان کی گئی ہے جو تمام صورتوں میں پائی جاتی ہے یعنی حالت نسیان میں کھانے پینے کا فعل خالصتاً اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے (کہ یہ صرف اسی کے حکم سے ہوا) چنانچہ آپ نے فرمایا " فانما اطعمہ اللہ وسقاہ " تو آپ نے اس فعل کی نسبت صائم سے قطع کر کے اللہ تعالیٰ کی طرف فرمائی، کیونکہ صائم اس میں قصد و اختیار کے بغیر ۔۔۔ اور یہ علت تمام صورتوں میں پائی جاتی ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ جب علت منصوص علیہ ہو تو اس کا حکم بھی منصوص علیہ ہوتا ہے اور جہاں جہاں وہ علت پائی جائے اس کا حکم بھی پایا جائے گا۔ اسی طرح تنگی کی وجہ بھی تمام صورتوں میں پائی جاتی ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے روزے کی حالت میں کھا لیا، اس سے کہا گیا کہ تم تو روزے دار تھے اور اسے اپنا روزہ دار ہونا بالکل یاد نہیں آ رہا، پھر کچھ دیر کے بعد اسے یاد آ گیا کہ میں روزہ دار تھا تو ایسی صورت میں ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس پر قضا لازم ہے ۔۔۔ زفرؒ اور حسنؒ بن زیاد کے نزدیک اس پر قضا لازم نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اسے یاد آ گیا کہ میں روزہ دار تھا، تو اس سے واضح ہو گیا کہ اس نے نسیان کی حالت میں کھایا لہٰذا اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا ۔۔۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ

اس نے عمداً کھایا۔ کیونکہ اپنے خیال کے مطابق وہ روزہ دار نہیں تھا، لہٰذا اس کا روزہ باطل ہو جائے گا۔
مسئلہ: اگر روزے دار کے حلق میں مکھی داخل ہو گئی تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے، لہٰذا یہ صورت نسیان کی صورت کے مشابہ ہے، اور اگر روزہ دار نے مکھی پکڑ کر کھالی تو اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ اس نے جان بوجھ کر کھائی ہے اگرچہ یہ کھانے والی چیز نہیں تھی، جیسا کہ اگر کوئی شخص مٹی کھالے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے
مسئلہ: اگر روزے دار کے حلق میں غبار، دھواں یا کوئی بو داخل ہو گئی تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔
مسئلہ: اسی طرح اگر روزے دار نے وہ تری جو کلی کے بعد منہ میں باقی رہ جاتی ہے تھوک کے ساتھ نگل لی، یا منہ میں جمع شدہ تھوک نگل لیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ وجہ گزر چکی ہے۔
مسئلہ: اگر دانتوں میں پھنسی ہوئی چیز کو نگل لیا، تو "جامع صغیر" میں مذکور ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہو گا۔ اگرچہ یہ چیز اپنے حلق میں جان بوجھ کرلے جائے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر جان بوجھ کر یہ چیز نگلی تو اس پر قضا لازم ہے کفارہ لازم نہیں ہو گا اور ابن ابی مالکؒ نے ان دونوں کے درمیان تطبیق کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر وہ چیز چنے کے دانے کے برابر یا اس سے زیادہ ہے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، اور صرف قضا لازم ہو گی، کفارہ لازم نہیں ہو گا۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے اور ابو یوسفؒ کا قول اسی صورت پر محمول ہے اور اگر وہ چیز چنے کے دانے سے کم ہے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہو گا، جیسا کہ "جامع صغیر" میں مذکور ہے اور "جامع" کا بیان صورتِ مذکورہ پر محمول ہے" اور یہی وجہ صحیح تر ہے، کیونکہ چنے کے دانے سے کم ایک قلیل مقدار ہے، جو عادتاً دانتوں میں رہ جاتی ہے۔ پس اس سے بچنا ممکن نہیں۔ اور یہ بمنزلہ تھوک کے ہے لہٰذا یہ نسیان کے مشابہ ہے۔ لیکن چنے کے دانے کے برابر چیز کی نوعیت یہ نہیں ہے کیونکہ اتنی چیز کا دانتوں میں رہ جانا عادتاً نہیں ہوتا، پس اس سے بچنا ممکن ہے، لہٰذا یہ صورت نسیان کے ساتھ لاحق نہیں ہو گی ——— اور زفرؒ کہتے ہیں کہ صورتِ مذکورہ میں روزے کی قضا اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے وجہ یہ ہے کہ اس نے ایک کھائی جانے والی چیز کھائی ہے۔ بس اتنا ہے کہ اس کی حالت میں تغیر پیدا ہو گیا تھا، پس یہ بدبودار گوشت کے مشابہ ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس نے ایسی چیز کھائی جو عادتاً نہیں کھائی جاتی ہے کیونکہ ایسی چیز سے غذا مقصود ہوتی ہے نہ دوا۔
مسئلہ: اگر روزہ دار نے جمائی لیتے ہوئے اپنا منہ آسمان کی طرف اٹھایا پس اس کے حلق میں بارش کا قطرہ یا پرنالے سے ٹپکنے والا پانی گر گیا، تو روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن تھا اور پھر پانی اس کے پیٹ تک پہنچ چکا ہے
مسئلہ: اگر روزے دار کو کھانے یا پینے پر مجبور کیا گیا، پس اس نے کھا لیا یا پی لیا (خواہ اپنے ہاتھ سے کھایا یا اس کے منہ میں ٹھونس دیا گیا) اور اسے روزہ یاد بھی ہے تو دونوں صورتوں میں، ہمارے

نزدیک بلا اختلاف اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اور زفرؒ و شافعیؒ کے نزدیک (ٹھونسے جانے کی صورت میں) روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسا مجبور، بھولنے والے شخص سے زیادہ معذور ہے، کیونکہ بھولنے والے شخص سے تو فعل حقیقتاً صادر ہوا ہے، صرف نص کی وجہ سے شرعاً اس فعل کی نسبت اس سے منقطع کی گئی ہے لیکن ایسے مجبور سے تو سرے سے فعل ہی نہیں پایا گیا، لہٰذا یہ بھولنے والے سے زیادہ معذور ہے۔ پھر جب بھولنے والے کا روزہ فاسد نہیں ہوتا تو اس مجبور کا روزہ بدرجہ اولیٰ فاسد نہیں ہوگا ___ ہم کہتے ہیں کہ رکن صوم کا مقصود فوت ہو گیا، کیونکہ غذا اس کے پیٹ تک پہنچ گئی اور ایک ایسے سبب سے پہنچی جو اکثر و بیشتر نہیں پایا جاتا اور فی الجملہ اس سے بچنا ممکن ہے لہٰذا روزہ باقی نہیں رہے گا، جیسا کہ وہ مجبور ہو کر خود اپنے ہاتھ سے کھا لے (تو روزہ باقی نہیں رہتا، اور یہ آپ کے نزدیک بھی ہے) وجہ اس کی یہ ہے کہ مطلوب روزہ کا مقصود و معنی ہے، یعنی روزہ اس لیے رکھا جاتا ہے کہ اس سے شکر و تقویٰ کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اور طبیعت میں شر و فساد کے عناصر مغلوب ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں لیکن جب غذا اس کے پیٹ تک پہنچ گئی تو یہ مقصود حاصل نہیں ہوا (لہٰذا دونوں صورتوں میں روزہ فاسد ہو جائیگا)

**مسئلہ:** بیوی نے روزہ رکھا، خاوند نے سوتے میں اس سے جماع کر لیا اور بیوی بیدار نہ ہوئی یا خاوند نے مجنونہ بیوی سے جماع کر لیا جو کہ روزے سے تھی تو ہمارے نزدیک اس صورت میں بیوی کا روزہ فاسد ہو گیا، اور زفرؒ کے نزدیک فاسد نہیں ہوا ___ اس میں منشاء اختلاف بالکل ویسا ہی ہے جیسا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں

**مسئلہ:** کسی شخص نے کلی کی یا ناک میں پانی ڈالا پس بلا ارادہ پانی حلق میں چلا گیا اور پھر پیٹ تک پہنچ گیا، تو اگر اسے روزہ یاد نہیں ہے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ بھول کر اگر وہ خود پی لے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا بس اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ فاسد نہیں ہوگا۔

اور اگر اسے روزہ یاد ہے تو ہمارے نزدیک اس کا روزہ فاسد ہو گیا ___ ابن ابی لیلیٰؒ کا قول ہے کہ اگر فرض نماز کے لیے وضو کر رہا تھا کہ (پانی حلق میں چلا گیا) تو روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اگر نفل کے لیے وضو کر رہا تھا تو فاسد ہو جائے گا ___ اور شافعیؒ کا قول ہے کہ دونوں میں سے کوئی صورت ہو، روزہ فاسد نہیں ہوگا ___ اور بعض کا قول ہے کہ اگر تین مرتبہ کلی کرنے کے دوران میں پانی حلق میں چلا گیا تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور اگر تین مرتبہ سے زیادہ کلی کرتے ہوئے گیا ہے تو فاسد ہو جائے گا۔

ابن ابی لیلیٰؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فرض نماز کے لیے وضو فرض ہے پس کلی اور ناک میں پانی ڈالنا تکمیل فرض کے لوازم سے ہے۔ چنانچہ ان میں واقع ہونے والی خطا قابل معافی ہے، بخلاف نفل نماز کے۔ اور جن فقہاء نے تین اور زیادہ مرتبہ میں فرق کیا ہے، ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں سنت تین مرتبہ ہے، پس اقامت سنت میں واقع ہونے والی خطا تو قابل معافی ہے، لیکن تین مرتبہ سے زیادہ کلی کرنا یا ناک میں پانی ڈالنا یہ حکم شریعت پر زیادتی ہے جیسا کہ

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

فمن زاد أو نقص فقد تعدی وظلم۔ — پس جس نے تین مرتبہ سے زیادہ یا کم کیا تو اس نے تعدی و ظلم کیا

لہٰذا اس دوران میں واقع ہونے والی خطا قابل معافی نہیں ہوگی ____ اور شافعیؒ کے ساتھ ہمارا اختلاف اسی انداز کا ہے جو ہم جبر و اکراہ میں ذکر کر چکے ہیں اور اس مسئلہ میں شافعیؒ کے قول سے اکراہ کے بارے میں ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے کیونکہ کلی اور ناک میں پانی ڈالتے ہوئے عادتاً حلق میں پانی نہیں جاتا، پانی اس وقت حلق میں جاتا ہے جب کلی وغیرہ میں مبالغہ کیا جائے اور روزہ دار کے لیے مبالغہ کرنا مکروہ ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے "لقیطؓ بن صبرہ" کو فرمایا تھا!

بالغ فی المضمضة والاستنشاق الا ان تکون صائما۔ — کلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرو، مگر یہ کہ تم روزے سے ہو (تو پھر مبالغہ مت کرو)

لہٰذا روزے کی حالت میں مبالغہ کرنا تعدی ہے، پس اس میں وہ معذور نہیں سمجھا جائے گا بخلاف بھولنے والے کے کہ نسیان اکثر ہو جاتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر روزے کی حالت میں بدخوابی ہوئی اور انزال ہو گیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا، قے، پچھنے لگوانا اور احتلام" ____ نیز اس انزال میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے، لہٰذا یہ بھولنے والے کی طرح ہے۔

**مسئلہ:** روزے دار نے کسی عورت کو دیکھا، پھر اس کے بارے میں سوچتا رہا، حتیٰ کہ اسے انزال ہو گیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا ____ مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسلسل اور بار بار دیکھتا رہا پھر انزال ہوا تو روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ بار بار دیکھنا مباشرت کی طرح ہی ہے ____ ہم کہتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں جماع نہیں پایا گیا۔ نہ صورۃً نہ معنیً، کیونکہ وہ کسی عورت سے لذت اندوز نہیں ہوا لہٰذا یہ مباشرت کی بجائے احتلام کے مشابہ ہے

**مسئلہ:** روزہ دار بھول کر کھا رہا تھا یا پی رہا تھا کہ اسے روزہ یاد آگیا، اس نے اسی وقت لقمہ پھینک دیا یا پانی پینا بند کر دیا۔ یا وہ سحری کھا رہا تھا کہ فجر طلوع ہو گئی اور اس نے اسی وقت کھانا پینا بند کر دیا تو اس کا روزہ پورا ہو گا کیونکہ یاد آنے اور فجر طلوع ہونے کے بعد اس نے کچھ نہیں کھایا پیا ____ اور اگر روزے دار بھول کر دن کو اپنی بیوی سے جماع کر رہا تھا کہ اسے روزہ یاد آگیا، پس وہ اسی گھڑی جدا ہو گیا ____ یا رات کو جماع کر رہا تھا کہ اسی اثناء میں فجر طلوع ہو گئی۔ پس وہ اسی وقت جدا ہو گیا تو اس صورت میں بھی اس کا روزہ پورا ہو گا ____ زفرؒ کہتے ہیں کہ اس صورت میں اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس پر قضا لازم ہے ____ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع کا کچھ حصہ یاد آنے اور فجر طلوع ہونے کے بعد پایا گیا اور فساد صوم کے لیے اتنا ہی کافی ہے کیونکہ صوم کی ضد پائی گئی اگرچہ قلیل ہے ____ ہم کہتے ہیں کہ یاد آنے اور فجر طلوع ہونے کے بعد بیوی سے جدا ہونا پایا گیا۔ اور جدا ہونا ترکِ جماع ہے اور کسی شئے کا ترک کرنا اسکے حصول

کی کوشش کا نام نہیں بلکہ اس کی ضد کو اختیار کرنے کا نام ہے لہٰذا یاد آنے اور فجر طلوع ہونے کے بعد سرے سے جماع پایا ہی نہیں گیا، پس اس کا روزہ بھی فاسد نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ کھانے پینے کی مذکورہ صورت میں روزہ فاسد نہیں ہوتا، اسی طرح جماع کی صورت میں بھی نہیں ہوگا ــــ لیکن یہ اس وقت ہے، جب یاد آنے اور طلوع ہونے کے فوراً بعد جدا ہو جائے لیکن اگر جدا نہیں ہوا اور اسی حالت پر برقرار رہا (چاہے معمولی وقت کے لیے ہو) تو اس پر قضا لازم ہے۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق کفارہ لازم نہیں ہوگا ــــ ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے طلوع اور یاد آنے کی صورتوں میں تفریق کی ہے، طلوع کی صورت میں وہ کفارہ کے بھی قائل ہیں۔ ہاں یاد آنے کی صورت میں کفارہ لازم نہیں ہوگا اور شافعیؒ کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں قضا اور کفارہ لازم ہے ــــ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں نہار رمضان میں عمداً جماع پایا گیا، کیونکہ یاد آنے اور طلوع کے بعد ہے لہٰذا قضا اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے ــــ ابو یوسفؒ دونوں صورتوں میں تفریق کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ طلوع کی صورت میں جماع کی ابتدا عمداً تھی اور جماع از اول تا آخر ایک ہی عمل شمار ہوتا ہے (لہٰذا جماع کا آخر بھی عمداً ہوا) اور جماع عمد موجب کفارہ ہوتا ہے ــــ لیکن بھولنے کی صورت میں جماع کی ابتدا نسیاناً تھی اور نسیاناً جماع سے تو روزہ بھی فاسد نہیں ہوتا، چہ جائیکہ کفارہ واجب ہو ــــ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ روزہ توڑنے سے واجب ہوتا ہے اور روزہ توڑنا تب ہوگا جب روزہ موجود ہو اور مذکورہ صورت میں اس کا جماع کی حالت میں برقرار رہنا وجود صوم سے مانع ہے چنانچہ جب روزہ موجود ہی نہیں تو اس کا توڑنا کیسے ہو سکتا ہے؟ لہٰذا کفارہ واجب نہیں ہوگا (کیونکہ کفارہ تو روزہ توڑنے سے واجب ہوتا ہے۔ باقی قضا اس لیے واجب ہے کہ اس دن کا روزہ نہیں پایا گیا۔ اس لیے نہیں کہ روزہ رکھنے کے بعد اسے توڑ ڈالا۔ نیز یہ ایسا جماع ہے جس کی ابتدا سے وجوب کفارہ متعلق نہیں ہوتا لہٰذا ایسے جماع پر برقرار رہنے سے بھی کفارہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ تمام ایک ہی عمل ہے۔ اور (یا کم از کم) اس میں ایک عمل ہونے کا شبہ ہے، اور کفارۂ صوم شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا، اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

**مسئلہ:** اگر کوئی شخص رمضان میں حالت جنابت میں ہے کہ روزے کا وقت شروع ہوگیا یعنی فجر طلوع ہوگئی تو اس کا روزہ پورا ہوگا۔ یہ اکثر صحابہ کرامؓ کا فتویٰ ہے، جن میں علی، ابن مسعود، زید بن ثابت ابی الدرداء، ابوذر، ابن عباس، ابن عمر اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم شامل ہیں ــــ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایسے شخص کا روزہ صحیح نہیں ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

"من اصبح جنبا فلا صوم له" — جسے حالت جنابت میں صبح ہوئی، اس کا روزہ نہیں۔

قاله محمد و رب الكعبة۔ — رب کعبہ کی قسم یہ بات محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے (یہ راوی حدیث کا قول ہے، جس میں اس نے تاکید کے لیے قسم اٹھائی)

اور اکثر صحابہ کرام کی دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ:
"تمہارے لیے شبِ صیام میں اپنی بیویوں سے جماع کرنا حلال کیا گیا ہے" اور پھر فرمایا!
اب تم ان سے مباشرت کر سکتے ہو۔ اور مانگو جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے مقدر کیا ہے اور کھا سکتے ہو اور پی سکتے ہو یہاں تک کہ فجر کا سفید تاگہ (رات کے) سیاہ تاگے سے خوب جدا ہو جائے ــــــ اس فرمان میں اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں طلوع فجر تک جماع حلال قرار دیا ہے۔ اور ظاہر بات ہے کہ جب آخرِ شب میں جماع ہو تو لامحالہ آدمی طلوع فجر کے بعد تک جُنُبی رہے گا، پس اس سے معلوم ہوا کہ جنابت سے روزے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ رہی ابو ہریرہؓ کی بیان فرمودہ حدیث! تو عائشہؓ اور ام سلمہؓ نے اسے رد کیا ہے۔ عائشہؓ فرماتی ہیں کہ کبھی "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احتلام کے بغیر حالتِ جنابت میں صبح ہو جاتی تھی، پھر بھی آپؐ رمضان کا وہ روزہ پورا فرماتے تھے" اور ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ "(کبھی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جماع کی وجہ سے جنابت کی حالت میں صبح ہو جاتی تھی۔" ــــــ علاوہ ازیں ابوہریرہؓ کی روایت خبرِ واحد ہے جو کتاب اللہ کی مخالف ہے (لہٰذا قابلِ احتجاج نہیں)

**مسئلہ:** اگر کسی روزہ دار نے روزہ رکھنے کے بعد روزہ چھوڑنے کی نیت کی، اور نیت کے سوا کوئی دوسرا منافی صوم کام نہیں کیا تو اس کا روزہ پورا ہو جائے گا ــــــ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا روزہ باطل ہو جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ روزے کے لیے نیت ضروری ہے، اور اس صورت میں روزے کی نیت، اس کی ضد یعنی روزہ چھوڑنے کی نیت سے ٹوٹ گئی۔ چنانچہ شرط باطل ہونے کی وجہ سے اس کا روزہ باطل ہو جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ احکامِ شرع میں اتصالِ فعل کے بغیر محض نیت کا کوئی اعتبار نہیں۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے میری امت کو دل میں پیدا ہونے والی باتیں معاف کی ہیں جب تک وہ زبان پہ نہیں آجاتیں یا ان پر عمل نہیں ہو جاتا" اور مذکورہ صورت میں روزہ توڑنے کی نیت سے روزہ توڑنے کے فعل کا اتصال نہیں ہوا۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ روزہ توڑنے کی نیت سے روزے کی نیت نہیں ٹوٹتی، کیونکہ روزے کی نیت کے ساتھ فعل متصل ہے، لہٰذا وہ ایسی نیت سے باطل نہیں ہو گی، جس کے ساتھ فعل نہیں پایا گیا ــــــ علاوہ ازیں نیت انعقادِ صوم کی شرط ہے، انعقاد کے بعد بقائے صوم کی شرط نہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ (روزہ رکھنے کے بعد) نیند، نسیان اور غفلت کے ہوتے ہوئے بھی روزہ باقی رہتا ہے (حالانکہ اس وقت نیت مستحضر نہیں ہوتی)

### روزے کی حالت میں قے کا حکم

اگر روزے دار کو خود بخود قے آ گئی تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہو گا، خواہ وہ قے منہ بھر ہو یا اس سے کم ہو، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا، قے سے، پچھنے لگوانے سے اور احتلام سے" ــــــ نیز آپؐ کا فرمان ہے کہ "جسے قے آ گئی، اس پر قضا لازم نہیں"۔ ــــــ اور یہ بھی ایک وجہ ہے کہ بلا اختیار قے سے بچنا ممکن نہیں ہے، بلکہ کبھی قے اس طور پر آتی ہے، جسے روکنا بس سے باہر ہوتا ہے۔ پس یہ صورت نسیان کے مشابہ ہے ــــــ نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ قاعدہ کے مطابق قے سے روزہ فاسد نہیں ہونا چاہیئے خواہ بلا اختیار قے ہوئی ہو یا خود قے کی ہو۔ کیونکہ شرعاً روزہ کسی چیز کے داخل

ہونے سے فاسد ہوتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: الفطر مما یدخل والوضوء مما یخرج " روزہ کسی چیز کے داخل ہونے سے ٹوٹتا ہے اور وضو کسی چیز کے خارج ہونے سے "
اس حدیث میں آپؐ نے جنس فطر کو ہر داخل ہونے والی چیز کے ساتھ معلق فرمایا ہے، اور اگر کسی صورت میں فطر صوم داخل ہونے والی چیز کی بجائے خارج ہونے والی چیز کے ساتھ معلق کیا گیا تو یہ خلاف نص ہوگا (اس اصول کے مطابق اختیاری قے کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے) مگر ایک دوسری نص سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اختیاری قے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!
من استقاء فعلیہ القضاء " جس نے جان بوجھ کر قے کی اس پر قضا لازم ہے
لہٰذا غیر اختیاری قے اس اصول میں داخل رہی ــــ نیز غیر اختیاری قے میں اس کا کوئی ارادہ اور دخل نہیں ہے، اور انسان سے اس کام کا مواخذہ نہیں ہوگا، جس میں اس کا دخل نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ بھول لینے والے سے مواخذہ نہیں ہوتا کہ اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا پس اس صورت میں بھی روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کے معنی میں ہے بلکہ اس صورت میں بدرجہ اولیٰ روزہ فاسد نہیں ہونا چاہیئے کیونکہ اس میں تو روزہ دار کا بالکل دخل ہی نہیں ہوتا۔ بخلاف نسیان کی صورت کے اس میں تو اپنا دخل بھی ہوتا ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

اور اگر قے آ کر واپس پیٹ میں چلی گئی، پس اگر وہ منہ بھر سے کم ہے، تو بلا خلاف روزہ فاسد نہیں ہوگا ــــ اور اگر وہ منہ بھر ہے تو اس میں کچھ تفصیل ہے۔ قاضیؒ نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اور محمدؒ کے قول میں روزہ فاسد نہیں ہوگا ــــ اور قدوریؒ نے مختصر کرخی کی شرح میں یہ اختلاف برعکس ذکر کیا ہے، انہوں نے لکھا کہ قول ابو یوسفؒ میں روزہ فاسد نہیں ہوگا اور قول محمدؒ یہ ہے کہ فاسد ہو جائے گا ــــ جو کہتے ہیں کہ روزہ فاسد ہو جائے گا، ان کے نزدیک وجہ فساد یہ ہے کہ مفسدِ صوم پایا گیا، یعنی پیٹ میں کسی چیز کا داخل ہونا، کیونکہ منہ بھر قے خارج چیز کے حکم میں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اتنی مقدار قے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور وضو صرف خارج شدہ نجاست سے ٹوٹتا ہے۔ پس جب منہ بھر قے پیٹ میں واپس گئی تو ایک خارج چیز کا داخل ہونا پایا گیا، پس یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے تحت داخل ہے کہ " الفطر مما یدخل " ــــ اور جو کہتے ہیں کہ روزہ فاسد نہیں ہوتا ان کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ قے کا واپس جانا اس کا فعل نہیں ہے بلکہ یہ خالصتاً اللہ تعالیٰ کا فعل ہے جس میں بندے کا کوئی دخل نہیں، پس یہ غیر اختیاری قے آنے کے مشابہ ہے، تو جیسا کہ قے آنا غیر مفسد ہے اسی طرح غیر اختیاری طور پر قے کا واپس جانا بھی غیر مفسد ہوگا ــــ اور اگر اپنے اختیار سے قے واپس لے گیا، پس اگر وہ منہ بھر ہے تو بالاتفاق اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ کیونکہ عمداً ایک خارج چیز کا داخل کرنا پایا گیا اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ منہ بھر قے خارج چیز کے حکم میں داخل ہے، حتیٰ کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، پس اگر وہ اتنی قے واپس لے گیا کہ اس نے ایک خارج چیز کو قصداً پیٹ میں داخل کر لیا، پس یہ فساد صوم کا موجب ہوگا ــــ اور اگر وہ

قے منہ بھر سے کم ہے تو ابو یوسفؒ کے قول میں روزہ نہیں ٹوٹے گا اور محمدؒ کے قول میں روزہ ٹوٹ جائے گا ــــ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اختیاری فعل سے ایک چیز کا پیٹ میں داخل ہونا پایا گیا لہٰذا روزہ فاسد ہو جائے گا ــــ ابو یوسف کہتے ہیں کہ دخول تب ہو گا، جب خروج ثابت ہو، کیونکہ قلیل قے خارج چیز کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا، لہٰذا دخول نہ پایا گیا، پس روزہ فاسد نہ ہو گا ــــ گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ قے غیر اختیاری ہو۔ لیکن اگر جان بوجھ کر قے کی پس اگر وہ منہ بھر ہے تو بلا خلاف اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ! جس نے جان بوجھ کر قے کی اس پر قضا لازم ہے' ــــ اور اگر وہ منہ بھر سے کم ہے تو ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق روزہ فاسد نہیں ہو گا ــــ اور محمدؒ کے نزدیک فاسد ہو جائے گا۔ محمدؒ کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمانِ مذکور ہے کہ: جس نے قصداً قے کی اس پر قضا لازم ہے" کیونکہ اس میں قلیل و کثیر کی کوئی قید نہیں ــــ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ روزہ کسی چیز کے داخل ہونے سے فاسد ہوتا ہے" اور اس قاعدہ کی بنیاد وہ نص ہے جو پہلے ذکر ہو چکی ہے۔ اور صورت مذکور میں کوئی چیز داخل نہیں ہوئی لہٰذا روزہ فاسد نہیں ہو گا اور ابھی اوپر جو حدیث مذکور ہوئی وہ قے کثیر پر محمول ہے تاکہ دونوں دلیلوں میں بقدر امکان تطبیق ہو سکے ــــ پھر اختیاراً کثیر قے کرنے کی صورت میں قے کے واپس جانے اور واپس لے جانے کی صورتیں پیش نہیں آتیں کیونکہ اتنی قے کرنے سے روزہ پہلے ہی فاسد ہو چکا ــــ اور محمدؒ کے نزدیک قلیل قے کی صورت میں بھی کوئی فرق نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک محض جان بوجھ کر قے کرنے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے خواہ وہ قلیل ہی ہو ــــ ہاں ابو یوسف کے قول کے مطابق اس میں تفصیل ہے۔ اختیاراً کی گئی قے اگر تو خود پیٹ میں واپس گئی تو روزہ فاسد نہیں ہو گا ــــ اور اگر واپس لے گیا تو اس میں ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں روزہ فاسد ہو جائے گا اور دوسری روایت یہ ہے کہ فاسد نہیں ہو گا

**مسئلہ:** جسم کے قدرتی اور فطری سوراخوں مثلاً ناک، کان، مقعد کے ذریعے کوئی چیز پیٹ یا دماغ تک پہنچ جائے، مثلاً ناک میں دوا ڈالی یا حقنہ کروایا یا کان میں دوا کے قطرے ڈالے اور وہ پیٹ یا دماغ تک پہنچ گئے تو اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا ــــ پیٹ تک پہنچنے کی صورت میں تو کوئی شک نہیں، کیونکہ صورتاً کھانا پایا گیا ــــ اور دماغ تک پہنچنے کی صورت میں اس لیے فاسد ہو گا کہ دماغ میں پیٹ کی طرف منفذ اور راستہ ہوتا ہے تو گویا کہ دماغ پیٹ کا ایک کونا ہی ہے ــــ اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لقیط بن صبرہؓ سے فرمایا تھا کہ "کلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں خوب مبالغہ کیا کرو۔ مگر یہ کہ تم روزہ دار ہو" ظاہر ہے کہ آپؐ نے حالت صوم کا اس لیے استثنا فرمایا کہ روزہ فاسد نہ ہو جائے ورنہ استثنا بے فائدہ ہے (خیال رہے، حدیث میں کلی کے ساتھ ناک میں پانی ڈالنے کا بھی ذکر ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ناک کے ذریعے بھی روزہ ٹوٹ سکتا ہے)

اگر سر تک کوئی چیز پہنچ گئی پھر نکل آئی تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہو گا۔ مثلاً رات کو ناک میں

کوئی دوا ڈالی پھر وہ دن کو نکل آئی ___ کیونکہ جب وہ نکل آئی تو اس سے معلوم ہو گیا کہ وہ پیٹ تک نہیں پہنچی یا پیٹ میں برقرار نہیں رہی ___ باقی قدرتی سوراخوں کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے کوئی چیز پیٹ تک یا دماغ تک پہنچی مثلاً پیٹ پر یا دماغ پر زخم تھا۔ اس پر دوا لگائی۔ پس اگر وہ خشک دوا ہے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہو گا، کیونکہ وہ پیٹ تک پہنچی نہ دماغ تک، چنانچہ اگر معلوم ہو جائے کہ وہ پیٹ یا دماغ تک پہنچ گئی ہے تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق روزہ فاسد ہو جائے گا ___
اور اگر تر دوا لگائی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک روزہ فاسد ہو جائے گا ___ اور صاحبین کے نزدیک فاسد نہیں ہو گا، صاحبین قدرتی سوراخوں کا اعتبار کرتے ہیں، کیونکہ قدرتی سوراخوں کے ذریعے دوا وغیرہ کا پہنچنا یقینی ہے اور غیر قدرتی سوراخ سے پہنچنے میں شک ہے۔ لہٰذا شک کی صورت میں فساد کا حکم نہیں کیا جا سکتا ___ ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ جب دوا تر ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ پیٹ تک پہنچ گئی ہے کیونکہ پیٹ کی طرف منفذ موجود ہے (اگرچہ غیر قدرتی ہے) لہٰذا ظاہر پر حکم جاری کیا جائے گا۔

پیشاب کے سوراخ میں قطرے ڈالنے سے ابو حنیفہ کے قول کے مطابق روزہ فاسد نہیں ہو گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک فاسد ہو جائے گا ___ کہا گیا ہے کہ ان حضرات کے درمیان اختلاف ایک امر خفی پر مبنی ہے۔ یعنی اس بات میں اختلاف ہے کہ پیشاب کے سوراخ سے پیشاب نکلنے کی کیفیت کیا ہے؟ صاحبین کے نزدیک پیشاب براہ راست سوراخ سے نکلتا ہے کیونکہ اس سوراخ کا پیٹ کی طرف منفذ ہے لہٰذا جب اس میں قطرہ ٹپکایا جائے گا تو وہ پیٹ تک پہنچ جائے گا جیسے کان میں قطرے ٹپکانے سے پیٹ تک پہنچ جاتے ہیں ___ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سوراخ سے پیشاب رسنے کے طور پر نکلتا ہے، جیسے نئی ٹھیکری سے پانی رستا ہے۔ (یعنی مثانہ سے پیشاب رِس رِس کر سوراخ میں آتا ہے اور پھر نکلتا ہے لہٰذا اس میں جو قطرہ ٹپکایا جائے گا وہ پیٹ تک نہیں پہنچے گا ___ اور ظاہر یہ ہے کہ اس سوراخ سے پیشاب یوں نکلتا ہے جیسے کوئی چیز اپنے منفذ سے نکلتی ہے جیسا کہ صاحبین کہتے ہیں۔ اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں صاحبینؒ کی طرح روایت ہے اور میرے استاذ رحمہ اللہ نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے اور قاضی نے مختصر طحاویؒ کی شرح میں محمدؒ کا قول ابو حنیفہؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے ___ رہا عورت کی پیشاب گاہ میں قطرے ٹپکانا تو اس بارے میں ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ بالاجماع اس سے عورت کا روزہ ٹوٹ ہو جاتا ہے، کیونکہ عورت کے مثانہ میں منفذ ہوتا ہے تو اس میں جو قطرہ ٹپکایا جائے گا وہ پیٹ تک پہنچ جائے گا، اور یہ کان میں قطرے ٹپکانے کی طرح ہے۔

اگر روزہ دار کو نیزہ لگا، اور وہ اس کے پیٹ یا دماغ تک پہنچ گیا، پس اگر وہ آنی سمیت نکل آیا تو روزہ فاسد نہیں ہو گا اور اگر آنی اندر رہ گئی تو فاسد ہو جائے گا ___ اسی طرح اگر کسی شخص نے دھاگے سے بندھا ہوا گوشت نگل لیا پھر فوراً اسے کھینچ لیا تو روزہ فاسد نہیں ہو گا، اور اگر اسے چھوڑے رکھا تو فاسد ہو جائے گا ___ اسی طرح اگر کسی روزہ دار کی مقعد میں کوئی لکڑی داخل کی گئی تو اس بارے میں محمدؒ سے روایت یہ ہے کہ روزہ فاسد نہیں ہو گا، ہاں اگر لکڑی کے دونوں کنارے

غائب ہو جائیں تو پھر فاسد ہو جائے گا ـــــ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پیٹ میں داخل ہونے والی شے سے فسادِ صوم کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ شے پیٹ میں قرار پکڑ گئی ہو ـــــ اور اگر اپنی مقعد میں انگلی داخل کی تو بعض کا قول ہے کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے اور بعض کا قول ہے کہ فاسد نہیں ہوتا، اور یہ فقیہہ ابو اللیث کا قول ہے، کیونکہ انگلی آلۂ جماع نہیں ہے پس یہ لکڑی کی طرح ہے۔

اگر روزہ دار نے سرمہ لگایا تو اکثر علماء کے نزدیک روزہ فاسد نہیں ہوتا، اگرچہ سرمہ کا ذائقہ حلق میں محسوس ہو ـــــ اور ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ فاسد ہو جاتا ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب سرمہ کا ذائقہ حلق میں محسوس ہوا تو وہ پیٹ تک پہنچ گیا (لہٰذا فاسد ہو جائے گا) ہماری دلیل عبداللہ بن مسعودؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں گھر سے باہر تشریف لائے۔ آپؐ کی دونوں آنکھیں سرمہ آلود تھیں، جو ام سلمہؓ نے لگایا تھا، نیز عدم فساد کی یہ وجہ ہے کہ آنکھوں کا نہ تو پیٹ کی طرف کوئی منفذ ہے اور نہ دماغ کی طرف باقی جو اس کا ذائقہ محسوس ہوتا ہے تو اس کا اثر ہے، عین سرمہ نہیں ہوتا اور اثر سے روزہ فاسد نہیں ہوتا جیسے غبار اور دھوئیں سے فاسد نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر روزہ دار نے اپنے سر یا اعضاء پر تیل مَلا اور وہ جسم میں سرایت کر گیا تو اس سے بھی روزے میں کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ جسم میں تیل کا اثر پہنچا ہے، عین تیل نہیں ـــــ اگر روزہ دار نے کوئی کنکری یا گٹھلی یا لکڑی یا گھاس یا اس طرح کی کوئی ایسی چیز کھا لی جو عادتاً کھائی نہیں جاتی اور نہ ہی اس سے جسم کو کوئی قوت حاصل ہوتی ہے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، کیونکہ صورتاً کھانا پایا گیا ـــــ اور اگر اپنی بیوی سے فرج کے نیچے جماع کیا اور انزال ہو گیا یا بیوی سے بوس وکنار کیا یا شہوت سے ہاتھ لگایا اور انزال ہو گیا تو اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس پر صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں ـــــ اسی طرح اگر خاوند نے فعل مذکور کیا اور عورت کو انزال ہو گیا تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، کیونکہ معنوی طور پر جماع پایا گیا کہ خاوند کے چھونے، لپٹنے سے شہوت پوری ہوئی ـــــ بہ خلاف محض دیکھنے کے کہ اگر دیکھنے سے انزال ہو گیا تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ دیکھنا کسی طور پر جماع نہیں ہے۔ اس لیے کہ دیکھنے سے قضائے شہوت نہیں ہوتی بلکہ یہ تو حصول شہوت کا سبب ہے، جیسا کہ یہ حدیث اس پر ناطق ہے کہ!

ایاکم والنّظرۃ فانھا تزرع فی القلب الشھوۃ۔     تاک جھانک سے بچو کیونکہ یہ دل میں شہوت کا بیج بوتی ہے۔

اگر روزہ دار اپنے آلۂ تناسل کو چھیڑتا رہا، پس منی خارج ہو گئی، تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کا قول ہے کہ روزہ فاسد نہیں ہو گا۔ اور بعض کا قول ہے کہ فاسد ہو جائے گا ـــــ یہ محمد بن سلمہ اور فقیہہ ابو اللیث کا قول ہے کہ ـــــ وجہ یہ ہے کہ اس کے اپنے فعل سے قضاءِ شہوت ہوئی پس یہ معنوی طور پر جماع ہی ہے ـــــ محمدؒ سے منقول ہے کہ کوئی شخص صبح سے پہلے اپنی بیوی سے مجامعت

میں مشغول ہوا، ابھی انزال نہیں ہوا تھا کہ اسے طلوعِ فجر کا احساس ہوا، وہ فوراً جدا ہو گیا پھر صبح طلوع ہونے کے بعد منی خارج ہوئی تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہو گا اور یہ بمنزلہ احتلام ہے۔

اگر کسی جانور سے جماع کیا، پس انزال ہو گیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس پر قضا لازم ہے کفارہ لازم نہیں، کیونکہ اگرچہ صورۃً و معنیً جماع پایا گیا یعنی قضائے شہوت ہوئی لیکن وسعت محل کی وجہ سے اسے جماع ناقص کہا جائے گا ــــ اور اگر جانور سے جماع تو کیا لیکن انزال نہیں ہوا تو روزہ فاسد نہیں ہو گا۔

**مسئلہ:** روزہ دار عورت کو طلوعِ فجر کے بعد حیض آ گیا یا نفاس شروع ہو گیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اس لیے کہ حیض و نفاس روزہ کے منافی ہیں، کیونکہ باجماع صحابہ خلافِ قیاس محض شرعاً حیض و نفاس اہلیتِ صوم سے منافات رکھتے ہیں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

بخلاف اس صورت کے کہ انسان طلوعِ فجر کے بعد مجنون ہو گیا یا بے ہوش ہو گیا اور اس نے رات کو روزے کی نیت کی تھی کہ اس کا اس دن کا روزہ جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ جنون اور بے ہوشی اہلیتِ صوم کے منافی نہیں ہیں۔ یہ صرف نیت کے منافی ہیں۔ (اور نیت کا بقاء ضروری نہیں) بخلاف حیض و نفاس کے کہ وہ اہلیت کے ہی منافی ہیں۔ واللہ اعلم

---

## فصل

# فسادِ صوم کا حکم

فسادِ صوم سے جو احکام متعلق ہوتے ہیں ان میں سے بعض تو ہر قسم کے روزوں کو شامل ہیں اور بعض احکام خاص خاص روزوں سے متعلق ہیں ــــ فسادِ صوم پر مرتب ہونے والا ایک اثر اور حکم جو ہر قسم کے روزوں کو شامل ہے، گناہ ہے، کہ اگر کوئی روزہ کسی عذر کے بغیر توڑ دیا تو گناہ گار ہو گا خواہ وہ کوئی سا روزہ ہو۔ کیونکہ اس نے کسی عذر کے بغیر اپنا عمل باطل اور ضائع کر دیا اور بغیر عذر کے اپنا عمل ضائع کرنا حرام ہے۔ فرمانِ الٰہی ہے:

"وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ" "اور اپنے اعمال ضائع مت کرو"

شافعیؒ بھی یہی فرماتے ہیں، لیکن وہ نفلی روزہ کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں کہ نفلی روزہ بغیر عذر توڑنے سے گناہ نہیں ہوتا۔ ان کا اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے کے بعد اس کا پورا کرنا واجب نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک واجب ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے ــــ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے روزہ توڑا تو گناہ گار نہیں ہو گا ــــ معلوم ہوا کہ عذر سے حکم مختلف ہو جاتا ہے۔ اس لیے اُن اعذار کا جاننا ضروری ہے، جن کی وجہ سے گناہ اور مؤاخذہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اب ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اُن اعذار کی تفصیل بیان کرتے ہیں ــــ ۱۔ مرض ۲۔ سفر ۳۔ اکراہ ۴۔ حمل ۵۔ رضاعت ۶۔ بھوک، پیاس ۷۔ بڑھاپا ــــ

لیکن ان میں سے بعض اعذار وہ ہیں جن سے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً جس صورت میں مرض اور عذر بڑھنے کا تو خوف ہے، لیکن ہلاکت کا خوف نہیں تو اس میں روزہ چھوڑنے کی رخصت ہے۔

اور بعض اعذار وہ ہیں جو روزہ چھوڑنے کو مطلقاً مباح بلکہ واجب کر دیتے ہیں۔ مثلاً وہ صورت جس میں جان کی ہلاکت کا خوف ہو ـــــ اس تمام کی تفصیل یہ ہے کہ عذر مرض میں اتنے مرض سے روزہ چھوڑنے کی محض رخصت حاصل ہوتی ہے، جس میں یہ خوف ہو کہ روزہ سے اس مرض میں اضافہ ہو جائے گا۔ "جامع صغیر" میں اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ "اگر کسی شخص کو خوف ہو کہ اگر اس نے روزہ نہ چھوڑا تو اس کی آنکھوں کا درد بڑھ جائے گا یا اس کا بخار شدید ہو جائے گا تو وہ روزہ چھوڑ دے" ـــــ کرخیؒ نے "مختصر" میں ذکر کیا ہے کہ وہ مرض جس سے روزہ چھوڑنا مباح ہو جاتا ہے یہ ہے کہ اس مرض میں روزہ کی وجہ سے موت کا خوف ہو یا بیماری کے زیادہ ہونے کا خوف ہو خواہ وہ کوئی سی بیماری ہو ـــــ اور ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر مریض کی حالت ایسی ہے کہ اس کے لیے فرض نماز بیٹھ کر ادا کرنا مباح ہے تو اس کے لیے روزہ چھوڑنے میں بھی کوئی حرج نہیں ـــــ اور وہ مرض جو روزہ چھوڑنے کو مطلقاً مباح بلکہ واجب کرنے والا ہے۔ یہ ہے کہ اس سے ہلاکت کا خوف ہو۔ کیونکہ ایسے مرض میں روزہ رکھنا اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا ہے اور یہ کسی ایسے سبب سے نہیں جس میں حق اللہ یعنی وجوب صوم کی اقامت ہو۔ کیونکہ ایسی حالت میں وجوب ہوتا ہی نہیں ہے ـــــ اور یہ حرام ہے۔ لہٰذا ایسی حالت میں روزہ چھوڑنا مباح بلکہ واجب ہے ـــــ عذرِ سفر کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ مطلقاً سفرِ شرعی سے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔ مرض اور سفر کے بارے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے!

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۔" یعنی تم میں جو مریض یا مسافر ہو (اور وہ مرض یا سفر کے عذر سے روزہ افطار کر لے) تو دوسرے دنوں میں روزہ رکھ کر گنتی پوری کر لے ـــــ اس سے معلوم ہوا کہ مرض اور سفر سبب رخصت ہیں ـــــ پھر سفر اور مرض کا ذکر اگرچہ آیت میں مطلقاً کیا گیا ہے لیکن اس سے مراد مقید ہے، کیونکہ مطلق سفر سبب رخصت نہیں ہے۔ اس لیے کہ لغوی طور پر تو محض وطن سے نکلنے یا ظاہر ہونے کو بھی سفر کہا جا سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص شہر سے نکل کر اپنی زمینوں پر گیا تو لغوی طور پر یہ بھی سفر ہے حالانکہ اس سفر سے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل نہیں ہوتی۔ پس معلوم ہوا کہ وہ سفر جس سے رخصت حاصل ہوتی ہے۔ اس کا ایک خاص اندازہ ہے جو ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آدمی اپنے وطن سے کم از کم تین دن کی مسافت اور شافعیؒ کے نزدیک ایک دن رات کی مسافت کے اندازے سے نکلے ـــــ اس اندازے کے بارے میں بحث کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے ـــــ اسی طرح مطلق مرض بھی سبب رخصت نہیں ہے کیونکہ مرض اور سفر کی وجہ سے رخصت اس لیے ہے کہ روزہ رکھنا مریض اور مسافر کے لیے گراں اور شاق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی آسانی اور سہولت کے لیے رخصت عطا فرمائی، جیسا کہ فرمایا!

"یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" اللہ تمہارے ساتھ آسانی کرنا چاہتا ہے اور تمہارے ساتھ تنگی نہیں کرنا چاہتا۔

اور بعض امراض ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں روزہ رکھنا نافع ہوتا ہے، بلکہ روزہ رکھنے سے مرض میں تخفیف ہو جاتی ہے، روزہ رکھنا مریض کے لیے آسان ہو جاتا ہے اور کھانا گراں اور نقصان دہ، اور یہ بات عقل سے بعید ہے کہ جس چیز میں مریض کو سہولت ہے اسے چھوڑنے کی رخصت دی جائے اور جو چیز مریض پر گراں ہے، اس کا اسے پابند کیا جائے۔

اور آیتِ مذکور اس بات پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ جو بغیر عذر کے روزہ چھوڑ دے، اس پر قضا واجب ہے کیونکہ جب مریض اور مسافر پر قضا واجب ہے، حالانکہ انہوں نے عذر مبیح کی وجہ سے روزہ چھوڑا ہے، تو بغیر روزہ چھوڑنے والے پر بدرجہ اولیٰ قضا واجب ہوگی ___ اور ہمارے نزدیک سفر میں کوئی فرق ہے، سفر خواہ اطاعتِ الٰہی کے لیے کیا گیا ہو یا کسی مباح کام کو سرانجام دینے کے لیے یا یہ سفر کسی معصیت کے لیے ہو، ہر صورت روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے اور شافعیؒ کے نزدیک جو سفر کسی معصیت کے لیے ہو، اس میں روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل نہیں ہو گی ___ یہ مسئلہ کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم۔

اکثر صحابہ کرامؓ کے نزدیک اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ سفر رمضان شروع ہونے سے پہلے ہو یا بعد میں، مسافر کو روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہے ___ علیؓ اور ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ اگر اس نے اپنے وطن میں چاند دیکھا پھر سفر پر روانہ ہوا تو اس کے لیے روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہے، ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے حضر میں چاند دیکھا تو اس پر حالت اقامت کے روزے یعنی حتماً ایک ماہ کے روزے لازم ہو گئے، پس اب یہ سفر کر کے یہ روزے اپنے سے ساقط کرنا چاہتا ہے لہٰذا اسے یہ اختیار حاصل نہیں ہوگا، جیسے اس دن کا روزہ افطار کرنا جائز نہیں ہے، جس میں سفر شروع کیا ہو۔ اسی طرح صورت مذکور میں ہوگا۔

اکثر صحابہ کرامؓ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے "فمن کان منکم مریضًا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" اس میں اللہ تعالیٰ نے بغیر کسی قید کے مطلق سفر کو سبب رخصت قرار دیا ہے۔ نیز سفر اس لیے سبب رخصت ہے کہ اس میں مشقت پائی جاتی ہے۔ اور سفر خواہ رمضان شروع ہونے سے پہلے کریں یا بعد میں دونوں حالتوں میں مشقت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا دونوں حالتوں میں سفر سے رخصت حاصل ہوگی ___ اور حضرت علیؓ و ابن عباسؓ نے جو وجہ بیان فرمائی ہے کہ حضر میں چاند دیکھنے سے صوم اقامت لازم ہو جاتا ہے، ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن اس وقت جب وہ مقیم رہے، لیکن جب وہ مسافر بنے گا تو اس پر صوم سفر لازم ہوگا یعنی جس میں اسے افطار کی رخصت حاصل ہے۔ اس لیے کہ فرمانِ الٰہی ہے "فمن کان منکم مریضًا او علی سفر" الخ لہٰذا ہم نے جو کہا ہے اس میں دونوں آیتوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ پس یہ بہتر صورت ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جس دن میں سفر شروع کیا اس دن کا روزہ افطار کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس

دن وہ دن کے اول حصّہ میں مقیم تھا، اس لیے اس دن اس پر مقیمین کا حکم جاری ہوگا لہٰذا اس دن کا روزہ پورا کرنا تو اس پر حتماً لازم ہے، لیکن دوسرے تیسرے دن میں وہ مسافر ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں وہ مقیمین کے حکم میں داخل نہیں ہوگا ـــ نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض مشائخ کا قول ہے کہ ہر دن کا اول جز اس دن کے وجوب صوم کا سبب ہوتا ہے چنانچہ سفر والے دن وہ اول جزء مقیم تھا۔ لہٰذا جزء اول صوم اقامت کے وجوب کا سبب بنا اور دوسرے اور تیسرے دن میں وہ مسافر ہے، لہٰذا ان دونوں کا جزء اول اس کے حق میں صوم سفر کے وجوب کا سبب ہوگا پس اس پر صوم واجب ہے لیکن ساتھ ہی اسے رخصتِ افطار بھی حاصل ہے۔

اگر کسی مسافر نے یہ رخصت اختیار نہ کی اور رمضان کے روزے رکھتا رہا، تو اس کے روزے جائز ہوں گے۔ اور دوسرے دنوں میں اس پر ان دنوں کی قضا لازم نہیں ہوگی ـــ اور بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ مسافر کے لیے رمضان کے روزے رکھنا جائز ہی نہیں ہیں، اور اگر رکھ لئے تو ان کو شمار نہیں کیا جائے گا اور قضا لازم ہوگی ـــ قدوریؒ نے اس میں صحابہ کرامؓ کے اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ "ہمارے اصحاب کے قول میں مسافر کے روزے جائز ہیں اور یہی علی، ابن عباس، عائشہ، عثمان بن ابی العاص الثقفی رضی اللہ عنہم کا قول ہے۔ اور عمرؓ، ابن عمرؓ اور ابو ہریرہؓ کے نزدیک جائز نہیں ہیں۔ ان حضرات کی حجت اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا ظاہری مطلب ہے کہ: فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ایام اخر، اس میں اللہ تعالیٰ نے مطلقاً مسافر کو دوسرے دنوں میں روزہ رکھنے کا امر فرمایا ہے، خواہ وہ رمضان میں روزے رکھے یا نہ رکھے کیونکہ آیت میں افطار کی قید مذکور نہیں ہے، لہٰذا مسافر کے حق میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے سفر کے مطابق دوسرے ایام وقتِ صوم قرار دیے گئے ہیں، تو اگر مسافر نے رمضان میں روزے رکھ لیے تو یہ ایام سفر کے روزے قبل از وقت ہوں گے، لہٰذا ان کا کوئی شمار نہیں کیا جائے گا، اور قضاء لازم ہوگی ـــ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من صام فی السفر فقد عصی أبا القاسم — جس نے سفر میں روزہ رکھا، اس نے ابوالقاسم کی نافرمانی کی۔

اس میں سفر میں روزے کو معصیت قرار دیا گیا اور معصیت عبادت کے منافی ہے۔ نیز یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

الصائم فی السفر کالمفطر فی الحضر — سفر میں روزہ رکھنے والا، حضر میں افطار کرنے والے کی مانند ہے (یعنی گنہگار ہے۔)

پس آپؐ نے مسافر کو افطار کی تاکید فرمائی۔

ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرزِ عمل ہے کہ آپؐ کے بارے میں یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے سفر میں روزہ رکھا، اور یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے سفر میں روزہ چھوڑا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کے بارے میں بھی دونوں طرح کی روایتیں آتی ہیں کہ کبھی انہوں نے سفر میں روزہ رکھا

اور کبھی چھوڑا۔ حتیٰ کہ روایت ہے کہ حضرت علیؓ نہروان کی طرف جارہے تھے کہ انہوں نے ہلال رمضان دیکھا تو صبح کو روزہ رکھا ـــــ نیز اللہ تعالیٰ نے مرض اور سفر کو روزے داروں کی آسانی اور سہولت کے لیئے سبب رخصت قرار دیا، چنانچہ فرمایا! یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر،،

پس اگر ارباب سفر اور غیر سفر میں ہی روزہ رکھنا حتمی ہو اور سفر میں جائز نہ ہو (حالانکہ بعض اوقات انہیں سفر میں روزہ رکھنا آسان ہوتا ہے) تو اس میں مسافروں کے لیے تنگی پیدا ہوگی اور یہ بات رخصت کے مقصد کے منافی ہے اور اس سے وضع قانون میں تناقض لازم آتا ہے، کہ مقصد سہولت دینا تھا اور پیدا ہوگئی صعوبت، تعالی اللہ عن ذلك ـــــ نیز سفر تو رخصت کا سبب ہے۔ پس اگر سفر میں ادائیگی کے باوجود قضا واجب ہو تو رخصت کا سبب فرض میں ایسی زیادت کا سبب بن جائے گا جو غیر معذور کے حق میں بھی واجب نہیں تھی، یعنی ادائیگی کے باوجود قضا کا واجب ہونا، اور اس میں صریح تناقض ہے ـــــ نیز مسافر کے لیے رمضان میں روزہ رکھنے کے جواز پر اجماع ہے۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ میں اختلاف واقع ہونے کے بعد تابعین کا جواز پر اجماع منعقد ہو گیا تھا۔ ہمارے نزدیک عصر اول کا اختلاف عصر ثانی میں اجماع کے انعقاد سے مانع نہیں ہوتا بلکہ اجماع متاخر اختلاف متقدم کو ختم کر دیتا ہے، جیساکہ اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے ـــــ اور اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ آیت میں افطار کی قید مضمر ہے اور اسی پر اہل تفسیر کا اجماع ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص مریض یا مسافر ہو پس وہ روزے چھوڑ دے تو دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرلے،،۔

قرآن مجید میں مذکور تمام رخصتوں میں یہی چیز ملحوظ ہے۔ قرآن مجید میں ہے!

حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر
وما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغٍ
ولا عادٍ فلا اثم علیہ۔

یعنی جو شخص مجبور مضطر ہو کر کھالے تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔ کیونکہ نفس اضطرار سے گناہ لاحق نہیں ہوتا اور فرمایا

| | |
|---|---|
| وأتمّوا الحجّ والعمرة للہ فان أحصرتم فما استیسر من الھدی۔ | اور حج و عمرہ کو اللہ کے لیے پورا کرو، پس اگر تم محصور ہو جاؤ تو جو ہدی میسر ہو (بھیج دو) |

مطلب یہ ہے کہ محصور ہو کر احرام کھول دو تو جو ہدی میسر ہو بھیج دو ـــ کیونکہ یہ تو واضح ہے کہ جب تک احرام نہیں کھولا جائے گا وہ حالت حج میں رہے گا ـــــ اور فرمایا

| | |
|---|---|
| ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ فمن کان منکم مریضا او بہ أذی من رأسہ ففدیة من صیام۔ | اور اپنے سر نہ منڈاؤ حتیٰ کہ ہدی اپنے محل میں پہنچ جائے پس تم میں سے جو مریض ہو یا اس کو سر کے بالوں کی وجہ) اذیت پہنچتی ہو تو وہ روزوں یا صدقہ یا قربانی کا فدیہ دے۔ |

مطلب یہ ہے کہ جو مریض ہے یا وہ اذیت محسوس کر رہا ہے، پس وہ سر منڈا لے اور اپنے سے موذی چیز کو دور کردے تو فدیہ دے ـــــ اور اس بات کی نظائر قرآن مجید میں کثیر ہیں اور اوپر جو

دو حدیثیں ذکر کی گئی ہیں وہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ روزے سے مشقت اور ضعف لاحق ہوتا ہو۔ چنانچہ اگر اس نے اس حالت میں بھی افطار نہ کیا تو یہ اس شخص کی مانند ہے جو حضر میں افطار کرے، کیونکہ اس حالت میں افطار اس پر واجب ہے اس لیے کہ اس حالت میں روزہ رکھنا اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا ہے اور یہ حرام ہے۔

پھر ہمارے نزدیک اگر سفر میں تعب اور ضعف نہ ہوتا ہو تو روزہ رکھنا افطار سے افضل ہے اور شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے ــــ یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک سفر میں روزہ رکھنا عزیمت ہے اور افطار رخصت ہے اور شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس ہے ــــ قدوریؒ نے اس مسئلہ کے بارے میں صحابہؓ کے مابین بھی اختلاف کا ذکر کیا ہے، انہوں نے کہا کہ: حذیفہ، عائشہ عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم سے ہمارے مذہب کی طرح روایت وارد ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے شافعیؒ کے مذہب کی طرح روایت آتی ہے اور شافعیؒ نے اُن دو حدیثوں کو اپنی حجت بنایا ہے جو ہم پہلے مسئلہ کے ذیل میں روایت کر چکے ہیں اور ہماری دلیل یہ فرمان الٰہی ہے

یا أیھا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام ــــ تا ــــ و لتکملوا العدۃ۔

اس آیت سے ہمارا استدلال کئی وجوہ سے ہے۔

۱۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ روزے مومنین پر فرض ہیں، کیونکہ لغت میں "کتابۃ" کا معنی فرض ہے اور یہ فرمان عام ہے خواہ سفر میں ہو یا حضر میں۔

۲۔ فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر" الایہ میں اللہ تعالیٰ نے افطار کی صورت میں قضا کا حکم فرمایا اور افطار کی صورت میں قضا کا حکم فرضیت کی دلیل ہے، اس لیے کہ قضا آداب و مستحبات میں واجب نہیں ہوتی، قضا صرف فرائض میں واجب ہوتی ہے اور دوسرے یہ کہ قضاء ادا کا بدل ہوتی ہے، جب قضا واجب ہے تو معلوم ہوا کہ ادا بھی واجب ہے

۳۔ یرید اللہ بکم الیسر۔ الایہ میں اللہ تعالیٰ نے عذر مرض اور سفر کی وجہ سے افطار کو مباح قرار دے کر اپنے احسان و امتنان کا ذکر فرمایا۔ اگر یہ روزے فرض نہ ہوتے تو اباحت فطر پر امتنان کی کوئی وجہ نہیں رہتی، کیونکہ نفل روزہ نہ رکھنا تو پہلے ہی مباح ہے۔

۴۔ ولتکملوا العدۃ میں اللہ تعالیٰ نے قضا میں گنتی مکمل کرنے کو شرط قرار دیا ہے۔ یہ ترک شدہ روزوں کی حفاظت کے لزوم کی دلیل ہے تاکہ قضا میں تقصیر نہ ہو جائے اور یہ چیز فرائض میں ہوتی ہے ــــ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

من کانت لہ حمولۃ تاوی الی سبع

فلیصم رمضان حیث ادرکہ۔

اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کو رمضان کا روزہ رکھنے کا امر فرمایا، جبکہ روزے میں اسے کوئی مشقت نہ ہوتی ہو۔ پس ان دلائل سے ثابت ہو گیا کہ رمضان کا روزہ مسافر پر بھی فرض ہے مگر اسے افطار کی رخصت ہے، اور رخصت کا مطلب یہ ہے کہ نہ رکھنے میں اسے گناہ نہیں ہوگا، نہ

یہ کہ واجب ہی نہیں۔ چنانچہ مسافر پر بھی روزے کا وجوب حکم اصلی ہوا، اور عزیمت کا یہی معنی ہے ـــــ اور انس سے روایت ہے کہ نبی صلیّ اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا!

المسافر ان افطر فرخصة وان یصم فھو افضل ـ مسافر اگر افطار کرلے تو رخصت ہے اور اگر روزہ رکھے تو افضل ہے۔

یہ حدیث اس بارے میں نص ہے اور اس میں تاویل کا احتمال نہیں ـــــ اور اس مسئلہ کے سلسلہ میں ہم نے جو دلائل ذکر کیے ہیں وہ پہلے مسئلہ کے بارے میں بھی حجت ہیں، کیونکہ ان دلائل سے رمضان میں مسافر پر وجوبِ صوم ثابت ہوتا ہے اور جو چیز کسی شمار میں نہ ہو وہ واجب نہیں ہوا کرتی ـــــ شافعیؒ نے جن دو حدیثوں سے استدلال کیا ہے، ان کا جواب وہی ہے جو ہم پہلے مسئلہ میں ذکر کر چکے ہیں کہ یہ دونوں حدیثیں اس حالت پر محمول ہیں، جب روزہ رکھنے سے جان کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو ـــــ اور ہم نے ان حدیثوں کو اس حالت پر اس لیے محمول کیا ہے تاکہ بقدر امکان تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے ـــــ یہ مسئلہ جو ہم نے بیان کیا کہ رمضان میں مسافر پر بھی روزہ واجب ہے، یہ ہمارے اکثر مشائخ کا قول ہے ـــــ اور بعض مشائخ کے نزدیک رمضان میں مسافر پر روزہ واجب نہیں ہوتا اور اس کے لیے افطار مباح مطلق ہے، یہی وجہ ہے کہ مسافر کو افطار کی رخصت بطور تیسیر ہے اور یہ آسانی وسہولت اباحتِ مطلقہ کی صورت میں زیادہ مکمل طور پر پائی جاتی ہے، اس لیے کہ اس طرح خطرہ مؤاخذہ تمام کا تمام ساقط ہو جاتا ہے، ہاں اگر وہ خود رخصت چھوڑ دے اور عزیمت اختیار کرے تو عزیمت کا حکم لوٹ آئے گا لیکن اس کے باوجود مسافر کے لیے روزہ رکھنا افطار سے افضل ہے۔ اس کی وجہ حدیث انس ہے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔

باقی مطلقاً مبیح افطار وہ سفر ہے جس میں روزے کے سبب ہلاکت کا خوف ہو بلکہ اس طرح کی حالت میں اباحتِ افطار تو کجا افطار واجب ہو جاتا ہے، اس کی وجہ عذرِ مرض کے سلسلہ میں گذر چکی ہے۔

**روزہ توڑنے پر اکراہ** کسی شخص پر صوم رمضان توڑنے کے لیے جبر واکراہ کیا جاتا ہے اور اسے قتل کی دھمکی دی جاتی ہے تو اگر وہ شخص تندرست اور مقیم ہے تو اکراہ کی وجہ سے اسے روزہ توڑنے کی رخصت ہے اور روزہ رکھنا افضل ہے، حتّٰی کہ اگر اس نے روزہ نہ توڑا اور اسے قتل کر دیا گیا تو اس پر اسے ثواب ملے گا۔ کیونکہ حالت اکراہ میں بھی وجوب صوم باقی تھا اکراہ کی صورت میں رخصت کا اثر صرف یہ ہے کہ روزہ چھوڑنے کی وجہ سے جو گناہ ہوتا ہے وہ ساقط ہو جائے گا۔ یہ نہیں کہ سرے سے وجوب ہی ساقط ہو جاتا ہے وجوب پھر بھی باقی رہتا ہے اور ترک صوم حرام بھی رہتا ہے ـــــ تو جب حالتِ اکراہ میں بھی صوم واجب تھا اور افطار حرام تھا تو اللہ کا حق تام تھا لہٰذا اس شخص نے اکراہ کے باوجود روزہ نہ چھوڑ کر اللہ کی رضا جوئی اور اس کے حق کو قائم رکھنے کے لیے اپنی جان قربان کی ہے۔ لہٰذا یہ اپنے دین کی خاطر جہاد کرنے والا ہے

پس اسے جان کی قربانی کا ثواب ملے گا۔
باقی مریض اور مسافر کے حق میں اکراہ مطلقاً مُبیح بلکہ موجب افطار ہے۔ ان کے لیے افطار افضل بلکہ ان پر واجب ہے اور انہیں افطار نہ کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر انہوں نے افطار نہ کیا اور قتل ہوگئے تو گناہ گار ہوں گے ۔۔۔ ان میں اور تندرست و مقیم شخص میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تندرست و مقیم کے لیے تو اکراہ سے پہلے وجوب صوم ثابت تھا اور اسے ترک کی بالکل رخصت حاصل نہ تھی تو جب اس پر اکراہ ہوا جو کہ اسباب رخصت سے ہے تو اس کا اثر صرف یہ ہوا کہ رخصتِ ترک ثابت ہوگئی لیکن وجوب ساقط نہیں ہوا تو اس صورت میں بھی اس کے ذمہ اللہ کا حق قائم تھا، تو اس نے روزہ ترک نہ کرکے اللہ کا حق قائم رکھنے کے لیے اپنی جان کا نذرانہ پیش کیا۔ لہٰذا اس کے لیے یہی افضل تھا، جیسا کہ کلمۂ کفر کہنے اور دوسرے کا مال تلف کرنے پر اکراہ کیا جائے تو اس کے لیے افضل یہی ہے کہ تسلیم نہ کرے اور جان قربان کر دے۔
لیکن مریض اور مسافر کے لیے اکراہ سے پہلے بھی وجوبِ صوم مع رخصتِ ترک ثابت تھا، لہٰذا ضروری ہے کہ اکراہ کی صورت میں اس کا کوئی ایسا اثر ظاہر ہو جو پہلے ثابت نہیں تھا، اور یہ صرف یہی ہو سکتا ہے کہ ان سے اکراہ کی صورت میں سرے سے وجوب ساقط ہو جائے اور اباحتِ مطلقہ ثابت ہو جائے۔ پس ان کی حالت مردار کھانے پر اکراہ کے قائمقام ہے کہ اس صورت میں اس شخص کے لیے کھانا پینا نہ صرف مباح ہے بلکہ واجب ہے۔ اسی طرح صورتِ ہٰذا میں بھی ہو گا۔
واللہ اعلم

مسئلہ: حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کو اگر یہ خوف ہو کہ اس حالت میں روزہ رکھنے سے بچے کو ضرر پہنچے گا، تو انہیں روزہ چھوڑنے کی رخصت ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے!
فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر" اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ آیت میں عین مرض مراد نہیں ہے، کیونکہ جس مریض کو روزے سے ضرر نہیں پہنچتا، اسے افطار کرنا درست نہیں ہے۔ لہٰذا مرض کا ذکر ایسے امر سے کنایہ ہے، جس کے ہوتے ہوئے روزہ ضرر پہنچائے ۔۔۔ اور یہ وجہ یہاں پائی گئی، لہٰذا حاملہ اور مرضعہ (دودھ پلانے والی) دونوں رخصت افطار کے تحت داخل ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!
مریض افطار کر سکتا ہے، اور حاملہ عورت، جبکہ اسے بچہ ضائع ہونے کا خوف ہو، اور مرضعہ جبکہ اسے بچہ کو تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہو"۔[۱] ۔۔۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!
اللہ تعالیٰ نے مسافر کو نماز کا ایک حصہ معاف کیا ہے اور حاملہ اور مرضعہ کو روزے"۔۔۔۔
پھر ہمارے نزدیک حاملہ اور مرضعہ پر صرف قضا لازم ہے، فدیہ نہیں ۔۔۔ شافعیؒ کے نزدیک فدیہ اور قضا دونوں لازم ہیں اور فدیہ یہ ہے کہ ہر دن کے عوض ایک مُد گندم دے ۔۔۔ اس مسئلہ میں صحابہ اور تابعین میں بھی اختلاف رہا۔ چنانچہ صحابہؓ میں سے علیؓ اور تابعین میں سے حسن (بصری) سے روایت ہے کہ حاملہ اور مرضعہ صرف قضا کریں گی اور فدیہ نہیں دیں گی۔ ہمارے اصحاب نے اسی کو اختیار کیا ہے ۔۔۔ اور ابن عمرؓ صحابی اور مجاہدؒ تابعی سے مروی ہے کہ یہ دونوں قضا کریں

اور فدیہ بھی دیں۔ شافعیؒ نے اسے اپنایا ہے ___ شافعیؒ کی حجت یہ آیت ہے!
وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ۔ اور ان لوگوں پر جو طاقت رکھتے ہیں، فدیہ لازم ہے، جو ایک مسکین کا کھانا ہے۔ حاملہ اور مرضعہ بھی روزہ رکھنے کی طاقت رکھتی ہیں، للذا وہ اس حکم کے تحت داخل ہیں، پس ان پر فدیہ واجب ہو گا ___ ہماری دلیل یہ آیت ہے! فمن کان مریضاً أو علی سفر فعدۃ من أیام اخر" ___ اس میں اللہ تعالیٰ نے مریض پر صرف قضا واجب کی ہے، پس جو اس کے ساتھ فدیہ کو بھی ضم کرتا ہے تو وہ نص پر اضافہ کرتا ہے، للذا کسی دلیل کے بغیر یہ جائز نہیں۔ نیز اس آیت میں جب قضا کے ساتھ کچھ اور واجب نہیں کیا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس حادثہ اور واقعہ کی صورت میں تمام حکم یہی ہے، کیونکہ قاعدہ ہے کہ موقع حاجت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور یہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ آیت میں مذکور مرض سے مراد مرض کی صورت نہیں بلکہ اس کا معنی مقصود ہے اور حاملہ و مرضعہ کو جب بچہ کو ضرر پہنچنے کا خوف ہو تو یہ معنی مرض پا یا گیا، للذا یہ دونوں اس آیت کے تحت داخل ہیں۔ پس آیت "فمن کان منکم مریضاً"، کا مطلب ہے کہ "جو تم میں سے کسی ایسی حالت میں ہو، جس میں روزہ ضرر پہنچاتا ہے یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرلے" ___ باقی آیت "علی الذین یطیقونہ"، کی ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ اس میں "لا"، مضمر ہے، اور آیت کا مطلب ہے" اور ان لوگوں پر جو روزہ کی طاقت نہیں رکھتے" لغت میں "لا" کا اضمار جائز ہے۔ ایک دوسری آیت ہے" یبین اللہ لکم ان تضلوا" یعنی "ان لا تضلوا" ___ اور اس آیت میں ایک قرأت یہ بھی ہے! وعلی الذین یطوقونہ ولا یطیقونہ ___ اور ان لوگوں پر جو روزے کے مکلف کیے گئے ہیں اور اس کی طاقت نہیں رکھتے ___ علاوہ ازیں یہ آیت شافعیؒ کی حجت نہیں بنتی۔ کیونکہ اس میں فدیہ اور صوم اس طور پر مشروع ہوئے ہیں کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہے نہ یہ کہ دونوں کا جمع کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ فرمایا" وان تصوموا خیر لکم" اور روزہ رکھنا تمہارے لیے بہتر ہے" پھر حتمی طور پر ماہ رمضان کے روزے واجب ہونے سے یہ اختیار منسوخ ہو گیا، چنانچہ فرمایا!

فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ ۔ پس تم میں سے جو اس ماہ کو پائے۔ وہ اس کے روزے رکھے۔

اور شافعیؒ کے نزدیک فدیہ اور صوم دونوں واجب ہوتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ آیت اس بارے میں ان کی حجت نہیں بن سکتی ___ نیز فدیہ اگر واجب ہو تو اس لیے واجب ہوتا ہے کہ فوت شدہ کی تلافی ہو جائے اور تلافی کا مقصد تو قضا سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مریض اور مسافر پر فدیہ واجب نہیں ہوتا۔

**شدید بھوک اور پیاس** | جس سے ہلاکت کا خوف ہو، مطلقاً مبیح افطار ہیں، یہ اس مرض کے قائمقام ہیں، جس میں روزے کی وجہ سے ہلاکت کا خوف ہو وجہ گزر چکی ہے۔

**بڑھاپا** بھی اعذار میں سے ۔ چنانچہ شیخ فانی کے لیے ماہ رمضان میں افطار مباح ہے، کیونکہ یہ روزہ رکھنے سے عاجز ہے۔ اور اکثر علماء کے نزدیک اس پر فدیہ واجب ہے ــــ مالک فرماتے ہیں کہ اس پر فدیہ واجب نہیں ہوتا، وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فدیہ اس پر واجب کیا ہے جو روزے کی طاقت رکھتا ہے، فرمایا! وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین،، اور شیخ فانی تو روزے کی طاقت نہیں رکھتا، لہٰذا اس پر فدیہ لازم نہیں ہوگا ــــ لیکن مالکؒ کا قول اجماع سلف کے خلاف ہے، اس لیے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی پر فدیہ واجب قرار دیا۔ پس یہ ان کی طرف سے اجماع تھا کہ آیت میں شیخ فانی مراد ہے بایں طور پر کہ یا تو حرف "لا" کو مضمر مانا جائے۔ جیساکہ بیان ہوچکا اور یا " کانوا " مضمر مانا جائے یعنی " وعلی الذین کانوا یطیقونہ " اور جو لوگ روزے کی طاقت رکھتے تھے، پھر عاجز ہو گئے تو ان پر ایک مسکین کا کھانا بطور فدیہ واجب ہے۔ واللہ اعلم۔

نیز اس لیے کہ روزہ جب فوت ہو گیا تو اب ضروری ہے کہ اس کی تلافی کی جائے اور اس وقت اس کی تلافی روزے سے کرنا متعذر ہے لہٰذا فدیہ سے تلافی کی جائے گی اور مثال کے طور پر اس حالت میں ضرورت کی وجہ سے روزے کی جگہ فدیہ ایسے ہے، جیسے تلف کردہ چیز کی ضمان میں (اس جیسی چیز نہ ملنے کی صورت میں) قیمت ہوتی ہے۔

فدیہ کی مقدار صدقۂ فطر کی مقدار کے برابر ہے کہ ہر روزہ کے عوض ایک مسکین کو اتنا کھانا دیا جائے جتنا صدقۂ فطر میں دیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل کا ذکر ہم صدقۂ فطر میں کر چکے ہیں اور اس بارے میں اختلاف کا بھی ذکر ہو چکا ہے۔

گذشتہ اعذار سے جیساکہ ماہ رمضان کے روزوں میں افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہوتی ہے اسی طرح نذر معین کے روزوں میں بھی ان اعذار سے رخصت یا اباحت حاصل ہوتی ہے چنانچہ اگر نذر معین کے صوم کا دن آپہنچا، اور وہ شخص اتنا مریض ہے کہ روزہ رکھ ہی نہیں سکتا یا رکھ سکتا ہے لیکن ضرر کا خوف ہے تو وہ روزہ چھوڑ دے اور قضا کرے۔

**فساد صوم کے وہ احکام**، جو بعض روزوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ یہ ہیں:

۱۔ صوم رمضان کے فساد سے دو حکم متعلق ہوتے ہیں، ایک تو وجوب قضا ہے اور دوسرا وجوب کفارہ ــــ تفصیل یہ ہے، قضا کا وجوب مطلق افساد سے ثابت ہوتا ہے خواہ وہ افساد صورۃً ومعنیً ہو، یا صرف صورۃً ہو یا صرف معنیً ہو اور خواہ عمداً ہو یا خطأً، اور خواہ کسی عذر سے ہو یا بغیر کسی عذر کے ہو، کیونکہ قضا تو صرف فوت شدہ کی تلافی کے لیے واجب ہوتی ہے، لہٰذا وجوب قضا صرف روزہ کے فوت ہونے کو مقتضی ہے، اور مطلق افساد سے روزے کا فوت ہونا پایا جاتا ہے۔ لہٰذا قضا سے اس نقصان کی تلافی کی ضرورت ہے تاکہ یہ فوت شدہ روزے کا قائم مقام ہو جائے اور معنیً نقصان فوت پورا ہو جائے۔

رہا کفارے کا وجوب! تو یہ افساد مخصوص سے ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ افطار کامل ہو، جو کھانے، پینے اور جماع سے ہوتا ہے جبکہ یہ افعال صورۃً ومعنیً پائے جائیں اور عمداً ہوں اور کوئی ایسا

عذر بھی نہ ہو، جس سے افطار کی اباحت یا رخصت حاصل ہوتی ہے اور نہ ہی اس عذر میں اباحت افطار کا شبہ پایا جاتا ہو ـــــ کھانے، پینے کی صورت و معنی سے ہماری مراد یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز جس سے غذا یا دوا مقصود ہوتی ہے منہ کے راستے پیٹ تک پہنچائی جائے کیونکہ مکمل طور پر شہوت بطن اسی طریق سے پوری ہوتی ہے اور جماع کی صورت و معنی سے ہماری مراد ہے مرد کا اپنی شرمگاہ عورت کی شرمگاہ میں داخل کرنا کیونکہ مکمل طور پر شہوتِ فرج اسی طرح حاصل ہوتی ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جماع سے مرد پر کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ اس بارے میں اصل حدیثِ اعرابی ہے کہ ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کی "یا رسول اللہ! میں خود بھی ہلاک ہوا اور میں نے دوسرے کو بھی ہلاک کر ڈالا" آپؐ نے دریافت فرمایا "تم نے کیا کیا؟" اس نے کہا کہ "میں نے نہارِ رمضان میں روزے کی حالت میں عمداً اپنی بیوی سے جماع کر لیا" تو آپؐ نے فرمایا کہ "ایک گردن آزاد کر" اور بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے اس سے پوچھا "کیا یہ کام بغیر کسی عذر اور سفر کے کیا؟" تو اس نے جواب دیا "ہاں" تو آپؐ نے فرمایا "ایک گردن آزاد کر" ـــــ رہی عورت! تو ہمارے نزدیک جماع سے اسی طرح اس پر بھی کفارہ واجب ہو جاتا ہے، جبکہ اس فعل میں اس کی رضا شامل ہو۔ شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول تو یہ ہے کہ عورت پر بالکل واجب ہی نہیں ہوتا اور دوسرا قول یہ ہے کہ واجب تو ہوتا ہے لیکن یہ بوجھ مرد برداشت کرے گا۔ شافعیؒ کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارے کا وجوب خلافِ قیاس صرف نص سے معلوم ہوا ہے۔ اس کی وجہ عنقریب آگے آئے گی اور نص صرف مرد کے بارے میں وارد ہوئی ہے عورت کے بارے میں نہیں، اسی طرح نص میں وجوبِ کفارہ وطی کی وجہ سے وارد ہوا ہے اور عورت سے وطی متصور نہیں کیونکہ وہ تو موطوءہ (     ) ہوتی ہے، واطئہ (          ) نہیں۔ لہٰذا عورت کے بارے میں حکم اصل قیاس کے مطابق رہے گا ـــــ اور ان کے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت پر کفارہ مرد کے فعل کے سبب واجب ہوا، لہٰذا اسے مرد ہی برداشت کرے گا۔ جیسے غسل کے پانی کی قیمت مرد پر واجب ہوتی ہے ـــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ:

نص اگرچہ مرد کے بارے میں وارد ہوئی ہے لیکن وہ ایک ایسی علت سے معلول ہے، جو مرد و عورت دونوں میں پائی جاتی ہے۔ اور وہ علت ہے "حرام محض افطارِ کامل کے ذریعے عمداً رمضان کا روزہ فاسد کرنا" لہٰذا اس نص کی دلالت سے عورت پر بھی کفارہ واجب ہوگا اور اسی سے واضح ہو گیا کہ کفارے کا تحمل مرد پر لازم نہیں ہے کیونکہ اس پر کفارہ اس کے فعل یعنی روزہ فاسد کرنے کے سبب واجب ہوا ہے۔

اکثر علماء کے نزدیک کفارے کے ساتھ قضا بھی واجب ہوتی ہے ـــــ اور اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کفارہ روزوں کی صورت میں دیا تو فاسد کردہ روزوں کی الگ قضا ضروری نہیں۔ ان کا خیال

ہے کہ دونوں قسم کے روزوں کا تداخل ہو جاتا ہے ــــ لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے کیونکہ دو ماہ کے روزے تو بطورِ کفارہ، جنایت افساد سے روکنے اور گناہِ افساد کو ختم کرنے کے لیے واجب ہوتے ہیں اور قضا کا روزہ فوت شدہ روزے کی تلافی کے لیے واجب ہوتا ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک کی مشروعیت کا مقصد مختلف ہے، چنانچہ دو ماہ کے روزوں سے قضا کے روزے ساقط نہیں ہوں گے جیسا کہ غلام آزاد کرنے کی صورت میں ساقط نہیں ہوتے اور ابو ہریرہؓ سے روایت بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جس نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا تھا، یہ حکم بھی دیا تھا کہ "وہ ایک دن کا روزہ رکھے۔"

**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے خلافِ فطرت جماع کیا تو ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہے، کیونکہ اس فعل سے حد واجب ہو جاتی ہے، تو بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہو جائے گا۔ اور ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں ــــ حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا ــــ اور ابو یوسف کی ابو حنیفہؒ سے یہ روایت ہے کہ (اس صورت میں) جب عضوِ تناسل کا اگلا حصہ چھپ جائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو اور اس پر قضا و کفارہ واجب ہے ــــ حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ اس فعل سے حد واجب نہیں ہوتی، لہٰذا کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ حد و کفارہ زجر و منع کے لیے مشروع ہوئے ہیں، اور زجر کی ضرورت اس فعل میں ہوتی ہے جو غالباً پائی جاتی ہو اور اس فعل کا وجود نادر ہے (لہٰذا حد و کفارہ واجب نہیں ہوگا) نیز یہ ایک ناپسندیدہ محل ہے، لہٰذا یہ فعل مردار سے وطی کے مشابہ ہے (اور اس میں کفارہ واجب نہیں ہوتا) ــــ اور ابو یوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وجوبِ کفارہ کا انحصار اس پر ہے کہ افطارِ کامل کے ذریعے روزہ فاسد کیا جائے۔ اور یہاں یہ وجہ پائی جاتی ہے کیونکہ صورۃً و معنیً جماع پایا گیا۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے عمداً کوئی ایسی چیز کھا لی یا پی لی جو بطورِ غذا یا دوا اصلاحِ بدن کے کام آتی ہے تو ہمارے نزدیک اس پر قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں ــــ شافعیؒ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ کا وجوب خلافِ قیاس ہے کیونکہ وجوبِ کفارہ کا مقصد گناہ کی معافی ہے اور گناہ کی معافی کے لیے توبہ کافی ہے نیز کفارے کا تعلق بابِ مقادیر سے ہے اور تعیینِ مقادیر میں قیاس رہنمائی نہیں کرتا۔ کفارے کا وجوب صرف نص سے معلوم ہوا ہے اور نص صرف جماع کے بارے میں وارد ہوتی ہے اور کھانا پینا معنیً جماع میں بھی نہیں ہے۔ کیونکہ جماع کی حرمت ان سے زیادہ شدید ہے۔ چنانچہ وجوبِ حد کا تعلق جماع سے ہے، کھانے پینے سے نہیں، پس جو نص جماع کی صورت کے بارے میں وارد ہوتی ہے، اسے اکل و شرب کے بارے میں وارد نہیں سمجھا جائے گا، لہٰذا یہ نص اپنے مورد تک محدود رہے گی ــــ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من أفطر في رمضان متعمداً ۔۔۔ جو رمضان میں عمداً روزہ توڑ ڈالے تو اس پر

فعلیہ ما علی المظاھر۔
وہی لازم ہے جو مظاہر پر لازم ہوتا ہے

اور نص کتاب اللہ کے مطابق مظاہر پر کفارہ لازم ہوتا ہے، پس عمداً روزہ توڑنے والے پر بھی کفارہ لازم ہو گا ـــ نیز ہم اکل و شرب کی صورت میں وجوب کفارہ پر جماع سے استدلال کرتے ہیں اور اکل و شرب کو جماع پر قیاس کرتے ہیں ـــ صورت جماع سے ہمارا استدلال یوں ہے کہ جماع میں کفارہ اس لیے واجب ہوتا ہے کہ اس میں کسی عذر اور سفر کے بغیر صوم رمضان کو فاسد کرنا پایا جاتا ہے جیسا کہ حدیث بھی اس وجہ پر ناطق ہے اور کھانے پینے کی صورت میں بھی کسی عذر اور سفر کے بغیر عمداً صوم رمضان کو فاسد کرنا پایا جاتا ہے، لہٰذا جماع کی صورت میں ایجاب کفارہ سے دلالۃً اکل و شرب کی صورت میں بھی وجوب کفارہ ہو جاتا ہے ـــ رہی یہ بات کہ جماع کی صورت میں وجوب کفارہ کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی۔ اس کی دو وجہیں ہیں، ایک مجمل اور ایک مفسّر۔ مجمل وجہ حدیث اعرابی سے استدلال ہے، اور یہ ہم "خلافیات" میں ذکر کر چکے ہیں ـــ مفسّر وجہ یہ ہے کہ صوم رمضان کا فاسد کرنا ایک گناہ ہے اور عقلاً و شرعاً گناہ کا مٹانا اور ختم کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ ایک قبیح چیز ہے، اور کفارے میں یہ صلاحیت ہے کہ یہ گناہ کو ختم کر دے۔ کیونکہ کفارہ ایک نیکی ہے اور شریعت نے نیکیوں کو توبہ سے شمار کیا ہے۔ ایمان اور اعمال صالح سب گناہوں کو مٹا دیتے ہیں۔ مگر اتنی بات ہے کہ جیسے گناہ مختلف طرح کے ہوتے ہیں، اسی طرح ان کے مٹانے والے بھی مختلف ہوتے ہیں، جنہیں صرف شارع احکام یعنی اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ پس جب شرع نے ایک خاص گناہ میں ایک خاص مٹانے والا واجب قرار دیا، اور پھر اسی طرح کا گناہ کسی دوسرے مقام میں پایا گیا تو محض اس گناہ کے پائے جانے سے وہ خاص مٹانے والا عمل خود بخود واجب ہو جائے گا، اور دوسرے مقام میں بھی اس کا وجوب نص ہی سے ثابت سمجھا جائے گا۔ تعلیل و قیاس سے نہیں، واللہ اعلم ـــ اکل و شرب کو جماع پر قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہاں صوم رمضان کے افساد سے روکنے اور مبارک وقت میں اسے محفوظ رکھنے کے لیے کفارہ اس لیے واجب ہوا کہ کفارہ میں زاجر بننے کی صلاحیت ہے، اور اس حالت میں کسی زاجر کی حاجت بھی ہے ـــ صلاحیت تو اس طرح ہے کہ جو شخص یہ سوچے کہ اگر اس نے رمضان کا ایک روزہ بھی توڑ دیا تو اسے ایک گردن کا آزاد کرنا لازم ہو جائے گا، اور نہ ملنے کی صورت میں پے در پے دو ماہ کے روزے رکھنے پڑیں گے اور یہ بھی نہ رکھ سکنے کی صورت میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑے گا تو وہ روزے توڑنے سے باز رہے گا ـــ اور یہاں زجر کی حاجت اس لیے ہے کہ اکل و شرب اور جماع کا طبعی تقاضا اور شہوت موجود ہے، بلکہ اکل و شرب کا تقاضا جماع کی نسبت زیادہ ہوتا ہے کیونکہ بھوک پیاس سے شہوت کم ہو جاتی ہے، لہٰذا اکل و شرب سے زجر کی حاجت زیادہ ہے چنانچہ جماع میں زاجر کی مشروعیت سے بطریق اولیٰ اکل و شرب میں زاجر کی مشروعیت ہو جاتی ہے ـــ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ قیاس سے ایجاب کفارہ جائز نہیں ہے۔ طریقۂ مذکورہ سے اس قول کا رد ہو گیا۔ کیونکہ جن دلائل سے قیاس کی حجیّت ثابت ہوتی ہے۔ ان میں کفارہ اور غیر کفارہ کا کوئی

فرق نہیں۔
**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے حالتِ صوم میں کوئی ایسی چیز کھالی، جو نہ تو غذا ہے اور نہ دوا، جیسے کنکری، گٹھلی، مٹی وغیرہ تو اکثر علماء کے نزدیک اس پر صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں۔
مالکؒ فرماتے ہیں کہ کفارہ بھی لازم ہوگا۔ کیونکہ بغیر عذر کے افطار پایا گیا۔۔۔ ہماری دلیل یہ ہے یہ صورۃً افطار ہے، معنیً نہیں، کیونکہ معنئ صوم یعنی ایسے اکل و شرب سے رکنا جس سے جسمانی فوائد حاصل ہوتے ہیں، ابھی بھی باقی ہے۔ صرف صورت صوم فوت ہوئی ہے۔ مگر ہم نے صورت کو حقیقت کے ساتھ لاحق کرکے فسادِ صوم کا حکم احتیاطاً دیا ہے۔
**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے صحیح اور خشک اخروٹ یا بادام نگل لیا تو اس پر صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں، کیونکہ صورۃً اکل پایا گیا، معنیً نہیں، اس لیے کہ اس کا اس طریق پر کھانا معتاد نہیں ہے۔ پس یہ کنکری کھانے کے مشابہ ہے۔
**مسئلہ:** اگر کوئی شخص اخروٹ یا بادام کو چباتا رہا، حتّٰی کہ چباتے چباتے اس کا مغز بھی نگل گیا تو اس پر قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں، ابن سماعہ کی ابو یوسف سے یونہی روایت ہے، کیونکہ اس نے مغز کھالیا۔ ہاں اس کے ساتھ ایسی چیز ملالی جو عادۃً نہیں کھائی جاتی۔
قاضیؒ نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اگر چھوٹا بادام کھالیا تو قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں" ان کا یہ قول تر بادام پر محمول ہے کیونکہ یہ آڑو کی طرح سب کا سب کھایا جاتا ہے۔ اگر کسی نے تر اخروٹ کھالیا تو اس پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں، کیونکہ یہ عادتاً کھایا نہیں جاتا اور نہ ہی اس سے غذا یا دوا کا حصول مقصود ہوتا ہے
**مسئلہ:** اگر گوندھا ہوا آٹا یا خشک آٹا کھالیا تو اس پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں، کیونکہ اس سے غذا یا دوا مقصود نہیں ہوتی، لہٰذا معنئ صوم فوت نہ ہوا۔۔۔ فتاویٰ میں محمدؒ سے ایک روایت یہ مذکور ہے کہ انہوں نے خشک اور گندھے ہوئے آٹے میں فرق کیا ہے، انہوں نے کہا کہ خشک آٹے میں قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں اور گندھے ہوئے میں صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں۔
**مسئلہ:** اگر کسی نے گندم چبائی تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں۔ حسنؒ کی ابوحنیفہؒ سے ایسے ہی روایت ہے کیونکہ یہ ان چیزوں سے ہے جن کا کھانا مقصود ہوتا ہے۔
**مسئلہ:** اگر کسی نے ہلیلہ (ہڑ) نگل لیا تو ابن رستمؒ کی محمدؒ سے روایت یہ ہے کہ اس پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں، کیونکہ اسے بطور دوا یوں استعمال نہیں کیا جاتا۔ اور ہشامؒ کی محمدؒ سے روایت ہے کہ اس صورت میں کفارہ بھی واجب ہے، کرخیؒ کہتے ہیں کہ یہ بات میرے نزدیک قیاس سے زیادہ قریب ہے، کیونکہ اسے بطور دوا یوں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ ابن سماعہؒ کی بھی محمدؒ سے روایت یونہی ہے اور قاضیؒ نے بھی مختصر طحاویؒ کی شرح میں یہی ذکر کیا ہے کہ کفّارہ واجب ہوجاتا ہے
**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے تر مٹی (گارا) کھالیا تو اس پر صرف قضا واجب ہے، کفّارہ نہیں، وجہ گذر چکی ہے، مگر یہ کہ وہ مٹی اَرمینار ) ہو، تو اس صورت میں قضا و کفارہ دونوں واجب ہوجاتے ہیں ابن رستمؒ کی محمدؒ سے ایسے ہی روایت ہے، محمدؒ نے فرمایا: "کیونکہ یہ بمنزلہ غاریقون" (ایک دوا جو بوسیدہ جڑ

کے مشابہ ہوتی ہے) ہے، کہ بطور دوا استعمال کیا جاتی ہے۔ ابن رستمؒ کہتے ہیں کہ میں نے محمدؒ سے کہا کہ" یہ ایک قسم کی مٹی ہے جو بھونی جاتی ہے اور لوگ اسے کھاتے ہیں" تو محمدؒ نے فرمایا" میں نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے؟ گویا کہ انہیں یہ علم نہیں تھا کہ یہ بطور دوا استعمال ہوتی ہے یا نہیں؟

مسئلہ: کسی شخص نے درخت کا پتہ کھالیا۔ اگر وہ ایسا ہے کہ عادۃً کھایا جاتا ہے، تو قضا وکفارہ دونوں لازم ہوں گے، اور اگر عادۃً نہیں کھایا جاتا تو صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں۔

مسئلہ: کسی شخص نے مُشک، غالیہ (ایک مرکب خوشبو) یا زعفران کھالیا تو اس پر قضا وکفارہ دونوں لازم ہیں کیونکہ یہ چیزیں کھائی بھی جاتی ہیں اور بطور دوا بھی استعمال کی جاتی ہیں۔

مسئلہ: کسی شخص نے تل کھالیا تو محمدؒ سے روایت ہے کہ روزہ ٹوٹ گیا، اور کفارہ کے بارے میں ان سے کچھ مذکور نہیں۔ اور مشائخ کا اس میں اختلاف ہے۔ محمد بن مقاتل الرازیؒ فرماتے ہیں کہ قضا وکفارہ دونوں واجب ہیں۔ ابوالقاسم الصفار فرماتے ہیں کہ صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں۔ اور یہ بات ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اگر تل دانتوں کے اندر پھنسا ہوا تھا اور اسے نگل گیا تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

مسئلہ: ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی شخص نے رمضان میں عمداً اپنے منہ سے سُکّرۃ (خاص قسم کی شکر، کوزہ مصری) چوسی، حتیٰ کہ پانی اس کے حلق میں داخل ہوگیا تو اس پر قضا وکفارہ دونوں واجب ہیں، کیونکہ سُکّرۃ (کوزہ مصری) یونہی کھائی جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر ہلیلہ (ہڑ) چوسا، اور اس کا پانی حلق میں داخل ہوگیا تو فتاوی میں مذکور ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

مسئلہ: دانتوں سے خون نکلا، وہ حلق میں داخل ہوگیا یا خود اسے نگل لیا، پس اگر اس میں خون غالب ہے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، اور اس پر صرف قضا واجب ہوگی، کفارہ نہیں، اور اگر تھوک غالب تھا تو قضا نہ کفارہ، کچھ واجب نہیں۔۔۔ اگر دونوں مساوی ہیں تو قیاس یہ ہے کہ روزہ فاسد نہ ہوگا، اور استحسان یہ ہے کہ احتیاطاً فاسد ہو جائے گا۔

مسئلہ: اپنے منہ سے خود تھوک نکالا، پھر نگل لیا تو اس پر قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، اسی طرح اگر کسی دوسرے کا تھوک نگل لیا تو بھی صرف قضا واجب ہوگی، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جس سے طبیعت میں کراہت پیدا ہوتی ہے چنانچہ اگر اپنے محبوب اور دوست کا تھوک نگلا تو الشیخ الامام الزاہد شمس الائمہ الحلوانی نے فرمایا کہ اس پر قضا وکفارہ دونوں واجب ہیں۔ کیونکہ محب اپنے محبوب دوست کے تھوک سے کراہت نہیں کرتا۔

مسئلہ: خشک گوشت کے ٹکڑے کھانے سے قضا وکفارہ دونوں واجب ہو جائیں گے، کیونکہ یہ فی الجملہ کھائے جاتے ہیں، اور خشک چربی کے ٹکڑے کھانے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے کفارہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ کھائی نہیں جاتی۔۔۔ فقیہ ابواللیثؒ فرماتے ہیں کہ گوشت کی طرح اس میں بھی قضا وکفارہ دونوں واجب ہیں کیونکہ خشک گوشت کی طرح خشک چربی بھی فی الجملہ کھائی جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے مردار کھالیا، پس اگر وہ بدبو دار ہو چکا تھا اور اس میں کیڑے پڑ چکے تھے تو اس سے صرف قضا واجب ہوتی ہے، کفارہ نہیں، اور اگر مردار کی کیفیت یہ نہیں تھی تو قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں۔

مسئلہ: اگر جماع میں صرف ادخال ہوا، اور انزال نہیں ہوا، تو بھی قضا و کفارہ دونوں واجب ہو جاتے ہیں، کیونکہ صورۃً و معنیً جماع پا یا گیا، کیونکہ جماع تو ہے ہی ادخال، رہا انزال، وہ تو جماع سے فراغت ہے، اس لیے اس کا اعتبار نہیں ـــــ اگر فرج سے باہر ہی انزال ہو گیا تو صرف قضا واجب ہو گی کفارہ نہیں، کیونکہ یہ ناقص جماع ہے، اس لیے کہ یہ معنیً جماع ہے، صورۃً نہیں۔ اسی طرح اگر کسی چوپایہ سے وطی کی اور انزال ہو گیا تو صرف قضا واجب ہوتی ہے، کیونکہ فراخیٔ محل اور خواہش کے نامکمل رہنے کی وجہ سے قضائے شہوت نامکمل رہی۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے کھانے کے لیے روٹی کا ٹکڑا لیا، روزہ یاد نہیں، جب چبا رہا تھا تو روزہ یاد آ گیا اور یاد کی حالت میں لقمہ نگل لیا تو "عیون المسائل" میں مذکور ہے کہ اس مسئلہ میں متاخرین کے چار اقوال ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ کفارہ واجب نہیں ہو گا ـــــ بعض کہتے ہیں کہ اس پر کفارہ واجب ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ اگر منہ سے نکالنے سے پہلے نگل لیا تو کفارہ واجب نہیں، اور اگر منہ سے نکال کر پھر نگلا تو کفارہ واجب ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر نکالنے سے پہلے نگلا تو کفارہ واجب ہے۔ اور اگر منہ سے نکالا پھر نگلا تو کفارہ واجب نہیں ہو گا۔ فقیہ ابو اللیثؒ فرماتے ہیں کہ یہ قول (آخری دو قولوں میں) زیادہ صحیح ہے کیونکہ نکالنے کے بعد طبیعت اس سے کراہت کرتی ہے، اور جب تک وہ منہ میں ہو، انسان اس سے لذت حاصل کرتا ہے۔

مسئلہ: اس خیال سے سحری کھاتا رہا کہ ابھی فجر طلوع نہیں ہوئی، اچانک دیکھا تو وہ طلوع ہو چکی تھی، یا اس خیال سے افطار کر لیں کہ سورج غروب ہو چکا ہے، پھر اچانک دیکھا تو وہ غروب نہیں ہوا تھا، تو صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، کیونکہ یہ افطار عمداً نہیں ہوا بلکہ خطأً ہوا ہے۔ دیکھئے! کہ اس صورت میں اس پر کوئی گناہ لازم نہیں ہوتا۔ (کیونکہ یہ فعل عمداً نہیں ہوا)

مسئلہ: سفر کے دوران میں صبح کو روزہ رکھا، پھر عمداً توڑ ڈالا تو اس پر کفارہ واجب نہیں، کیونکہ مبیح افطار سبب یعنی سفر صورۃً موجود ہے۔ لہٰذا اس سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے، اور یہ کفارہ شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جس شبہ کی بنیاد کسی دلیل پر ہو خواہ صورتِ دلیل ہی ہو کہ حقیقت میں تو وہ دلیل نہیں بن سکتی لیکن ظاہراً وہ دلیل ہے، تو ایسے شبہ کے ہوتے ہوئے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اور اگر شبہ کسی صورتِ دلیل کی بنیاد پر بھی نہیں ہے تو پھر محض شبہ کا اعتبار نہیں۔ اور یہاں اسی طرح کا شبہ پایا گیا کہ صورتِ سفر موجود ہے، کیونکہ سفر سے فی الجملہ افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہو جاتی ہے ـــــ اگر کسی شخص نے بھول کر کھا لیا یا پی لیا یا جماع کر لیا یا اسے غیر اختیاری طور پر اسے قے آ گئی، تو ان صورتوں میں اسے خیال ہوا کہ روزہ ٹوٹ گیا، تو اس کے بعد اس نے عمداً کھا لیا تو اس پر صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، کیونکہ یہاں شبہ کی بنیاد ایسی چیز ہے جو ظاہری طور پر دلیل ہے، کیونکہ ظاہراً روزے کی ضد یعنی اکل و شرب اور جماع پایا گیا، حتیٰ کہ مالکؒ

نے بھول کر کھانے سے فسادِ صوم کا کہا، اور ابو حنیفہؒ نے بھی کہا کہ "اگر لوگوں کی طعنہ زنی نہ ہوتی تو میں بھی قضا کا فتویٰ دیتا" اسی طرح قے، کیونکہ کچھ نہ کچھ قے منہ سے واپس پیٹ میں چلی جاتی ہے، لہٰذا ان صورتوں میں شبہ ایسی جگہ میں ہوا، جہاں اشتباہ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ محمدؒ نے فرمایا کہ "ہاں اگر اسے معلوم ہو چکا ہو کہ بھول کر کھانے سے یا قے سے روزہ نہیں ٹوٹتا (اور بعد میں پھر وہ عمداً کھا لیتا ہے) تو کفارہ واجب ہوگا کیونکہ یہاں اس کا غلط خیال محلِ اشتباہ میں نہیں تھا، لہٰذا اس شبہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ ایسی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوتا، خواہ اسے عدمِ فساد کی خبر پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو۔

کسی شخص نے پچھنے لگوائے۔ اس سے اسے گمان ہوا کہ روزہ ٹوٹ گیا، پھر اس نے عمداً کھا لیا اگر اس نے اس بارے میں کسی فقیہ سے استفتاء کیا تھا۔ اور اس نے فتویٰ دیا تھا کہ پچھنے لگوانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو عمداً کھانے سے کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ایک عام شخص پر عالم کی تقلید لازم ہے لہٰذا اس میں شبہ کی بنیاد ایک دلیل کی صورت پر ہے۔

اور اگر کسی شخص کو پچھنے لگوانے کے بارے میں یہ حدیث پہنچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: أفطر الحاجم والمحجوم۔ پچھنے لگانے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا۔

اور اس نے پچھنے لگوانے کے بعد اس حدیث کی بنا پر عمداً کھا لیا تو اس بارے میں، حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہیں، کیونکہ بنیادی طور پر ظاہرِ حدیث واجب العمل ہے۔ لہٰذا اس سے شبہ پیدا ہونا صحیح ہے ـــــ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ایک عام آدمی پر مفتی سے پوچھنا واجب ہے نہ کہ ظواہرِ احادیث پر عمل کرنا، کیونکہ حدیث کبھی منسوخ ہوتی ہے اور کبھی اس کا ظاہر متروک ہوتا ہے لہٰذا یہ بات شبہ کی بنیاد نہیں بن سکتی ـــــ اور اگر کوئی صورت مذکورہ میں نہ تو کسی فقیہ سے پوچھتا ہے اور نہ ہی اسے حدیث پہنچی ہے تو یہ قضا و کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔ کیونکہ ظاہر میں پچھنے لگوانا رکنِ صوم یعنی اکل و شرب اور جماع سے امساک کے منافی نہیں ہے۔ لہٰذا اس شبہ کی بنیاد کسی دلیل پر نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر کسی ازراہِ شہوت بیوی سے ملامست یا بوس و کنار کیا، اور انزال نہیں ہوا، پھر اسے خیال ہوا کہ اس سے روزہ ٹوٹ گیا، پھر اس کے بعد اس نے عمداً کھا لیا۔ تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، کیونکہ محض اتنا فعل ظاہر میں رکنِ صوم کے منافی نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا یہ ظن بے محل ہے، لہٰذا کالعدم ہوگا، ہاں اگر اپنی سمجھ کے مطابق کسی حدیث پر عمل کیا تھا یا کسی فقیہ سے استفتاء کیا تھا اور اس نے اس صورت میں افطار کا فتویٰ دیا تھا تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اگرچہ فقیہ سے خطا صادر ہو گئی ہو یا حدیث غیر ثابت ہو، کیونکہ حدیث کا ظاہر اور فتویٰ کی بنیاد پر پیدا ہونے والا شبہ قابلِ اعتبار ہے اور اگر غیبت کی، پس اسے گمان ہوا کہ اس سے روزہ ٹوٹ گیا، پھر اس کے بعد عمداً کھا لیا تو اس پر کفارہ واجب ہے، اگرچہ اس نے کسی فقیہ کے فتویٰ کے مطابق یا اپنی سمجھ کے مطابق کسی حدیث پر عمل کیا ہو، کیونکہ ایسے مقام میں کسی فقیہ کا فتویٰ اور اس کی حدیث کی سمجھ غیر معتبر ہے۔ اس لیے کہ یہ ایسی چیز ہے جس میں کسی بھی ایسے شخص کو اشتباہ نہیں ہو سکتا جو معمولی سمجھ بوجھ بھی رکھتا ہو، اور

یہ بات کسی سے مخفی نہیں کہ حدیث میں غیبت سے روزہ ٹوٹنے اور حقیقتِ افطار مراد نہیں۔ لہٰذا یہ چیز شبہ کی بنیاد نہیں بن سکتی ـــــ اسی طرح اگر مونچھوں پر تیل مَلا، پھر خیال ہوا کہ اس سے روزہ ٹوٹ گیا، اور اس کے بعد اس نے عمداً کھا لیا تو اس پر کفارہ لازم ہے اگرچہ اس نے کسی فقیہ سے پوچھا یا اپنی سمجھ کے مطابق کسی حدیث پر عمل کیا ہو، وجہ اس کی گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم

**مسئلہ:** حالتِ اقامت میں روزہ توڑا جس سے اس پر کفارہ واجب ہو گیا، پھر اسی دن سفر میں چلا گیا تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہو گا ـــــ اور اگر اسی دن کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو گیا جس سے افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہو جاتی ہے تو کفارہ ساقط ہو جائے گا ـــــ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرض کی صورت میں طبیعت میں تغیر ہوتا ہے کہ انسان صحت سے بیماری کی طرف آتا ہے اور یہ تغیر پہلے باطن میں پیدا ہوتا ہے، پھر ظاہر میں اس کا اثر نمودار ہوتا ہے ـــــ چنانچہ جب وہ شخص اسی دن بیمار ہوا تو معلوم ہو گیا کہ یہ تغیر اور مرض افطار کے وقت بھی موجود تھا لیکن اس کا اثر ظاہر میں نمودار نہیں ہوا تھا لہٰذا افطار کی رخصت یا اباحت دینے والا عذر وقتِ افطار میں موجود ہوا۔ لہٰذا سرے سے ایسا افطار ہی نہ ہوا جو موجبِ کفارہ ہے، یا یوں کہیں کہ وقتِ افطار میں مرض کی بنیاد پائے جانے کی وجہ سے وجوبِ کفارہ میں شبہ پیدا ہو گیا اور یہ کفارہ شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا ـــــ اور سفر کی صورت میں ایسی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ سفر تو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف انتقال کا نام ہے اور اس کی ابتدا فعلِ انتقال سے ہی ہوتی ہے، لہٰذا افطار کی رخصت یا اباحت دینے والا عذر وقتِ افطار میں نہیں پایا گیا چنانچہ سفر وجوبِ کفارہ پر اثر انداز نہیں ہو گا ـــــ اسی طرح اگر کسی عورت نے روزہ توڑ ڈالا پھر اسی دن اسے حیض یا نفاس آ گیا تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ حیض رحم میں جمع شدہ خون ہے جو آہستہ آہستہ خارج ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ عذر وقتِ افطار میں بھی موجود تھا۔ البتہ ظاہر نہیں ہوا تھا، چنانچہ یہ کفارہ کے وجوب سے مانع ہو گا۔

اور اگر کسی نے افطار کے دن بہ جبر و اکراہ سفر کیا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک کفارہ ساقط نہیں ہو گا۔ اور زفر کے نزدیک ساقط ہو جائے گا۔ صحیح ابو یوسف کا قول ہے۔ اس کی وجہ پہلے بھی گزر چکی ہے کہ اس صورت میں افطار کی رخصت یا اباحت دینے والا عذر کا آغاز وقتِ سفر سے ہی ہوتا ہے، لہٰذا بعد میں پیدا ہونے والا عذر ماضی کے عمل پر اثر انداز نہیں ہو گا ـــــ اگر کسی نے حالتِ صوم میں افطار کے بعد اپنے آپ کو مجروح کر لیا اور اس سے اتنا شدید بیمار ہو گیا جس سے افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہو جاتی ہے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں ساقط ہو گا اور عدمِ سقوط ہی صحیح ہے، کیونکہ یہاں مرض زخم سے پیدا ہوا، اور زخم بالکل نو پیدا ہے۔ لہٰذا اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والا مرض بھی ظاہراً و باطناً نو پید ہے، چنانچہ یہ ماضی کے فعل پر اثر انداز نہیں ہو گا۔ واللہ اعلم

مسئلہ: کوئی شخص ماہِ رمضان میں صبح کے وقت روزے کی نیت نہیں رکھتا، پھر اس کے بعد کھا لیتا یا پی لیتا یا جماع کر لیتا ہے تو اس پر صرف اسی دن کی قضا واجب ہے اور کفارہ واجب نہیں یہ اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے اور زفر کے نزدیک کفارہ بھی لازم ہوگا۔ کیونکہ ان کے نزدیک رمضان کا روزہ بغیر نیت کے بھی ادا ہو جاتا ہے، للذا صوم رمضان کا فاسد کرنا پوری شرائط کے ساتھ پایا گیا۔ اور ہمارے نزدیک نیت کے بغیر رمضان کا روزہ ادا نہیں ہوتا۔ للذا سرے سے روزہ ہی نہیں پایا گیا، تو اس کا توڑنا کیسے ہو سکتا ہے؟ —— اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس صورت میں اگر اس نے زوال سے پہلے کھایا تو قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں اور اگر زوال کے بعد کھایا تو اس پر کفارہ واجب نہیں، قدوریؒ نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے یعنی انہوں نے اس میں ابو حنیفہؒ، محمدؒ اور ابو یوسف کے درمیان اختلاف بیان کیا ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاویؒ کی شرح میں ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف بیان کیا ہے۔ بہرکیف جس نے بھی زوال سے پہلے اور بعد کا فرق کیا ہے، اس کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ زوال سے پہلے پہلے اکل و شرب اور جماع سے رک کر یہ اس امساک کو فرض امساک یعنی صوم میں بدل سکتا تھا، کیونکہ زوال سے پہلے [illegible] روزے کی نیت کرنا جائز ہے لیکن جب اس نے کھایا تو اس نے فرضیت کو خود باطل [illegible] روزہ بننے سے [illegible] فاسد کرنا [illegible] بخلاف [illegible] زوال [illegible] کھایا [illegible] فرضیت کا ابطال نہیں ہوا کیونکہ فرضیت کھانے سے پہلے [illegible] باطل ہو چکی تھی —— کسی شخص کی صبح کو روزے کی نیت نہیں تھی، پھر اس نے زوال سے پہلے نیت کر لی [illegible] دن کے باقی حصہ میں جماع کر لیا تو اس بارے میں حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا —— اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ کفارہ واجب ہوگا —— وجوب کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک رمضان کا روزہ زوال سے پہلے دن کو نیت کرنے سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ للذا دن یا رات کو نیت کرنا برابر ہے —— اور عدم وجوب [illegible] یہ ہے کہ اگر وہ اس صورت میں دن کے اول حصہ میں جماع کرتا تو کفارہ نہیں ہوتا۔ پس اسی [illegible] اگر آخر حصہ میں جماع کر لیا تو بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ایک ہی دن کی بحیثیت محل صوم کی تقسیم نہیں ہو سکتی یا (کم از کم) اس سے آخر یوم میں جماع سے وجوب کفارہ میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور یہ کفارہ شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا۔ "ملتقیٰ" میں مذکور ہے کہ اگر کسی شخص کی صبح کو روزہ چھوڑنے کی نیت تھی، پھر اس نے روزے کا عزم کر لیا، پھر عمداً کھا لیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اس بارے میں جانبین سے دلائل بالکل اسی انداز کے ہیں، جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں

**متعدد روزے توڑنے کا حکم**

کسی شخص نے ایک رمضان میں کئی مرتبہ عمداً جماع کیا، بایں طور کہ ایک دن جماع کیا، پھر دوسرے دن پھر تیسرے دن جماع کیا اور کسی کا کفارہ ادا نہیں کیا تھا تو ہمارے نزدیک ان تمام کے لیے ایک ہی کفارہ کفارہ لازم ہوتا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک اس پر ہر دن کا الگ کفارہ لازم ہوتا ہے —— اور اگر [illegible] دن کا جماع کیا [illegible] کا کفارہ ادا کر دیا۔ پھر کسی دوسرے دن جماع کیا تو اس پر دوسرا کفارہ

لازم ہوگا۔ یہ ظاہر الروایہ ہے۔ اور زفرؒ کی ابوحنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ اس پر دوسرا کفارہ لازم نہیں ہوگا ـــــ اگر کسی نے دو رمضانوں میں جماع کر لیا اور پہلے رمضان کا کفارہ نہیں دیا تھا تو ظاہر الروایہ کے مطابق ہر جماع کا الگ کفارہ واجب ہوگا۔ اور محمدؒ نے "کیسانیات" میں ذکر کیا ہے کہ ایک ہی کفارہ واجب ہوگا ـــــ طحاویؒ نے بھی ابوحنیفہؒ سے یہی حکایت کیا ہے ـــــ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں وجوب کفارہ کا سبب جو ان کے نزدیک جماع اور ہمارے نزدیک روزہ فاسد کرنا ہے ـــــ متکرر پایا گیا۔ اور سبب کے تکرر سے حکم بھی متکرر ہو جاتا ہے۔ قاعدہ یہی ہے۔ ہاں ضرورت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں، جیسے عقوبات بدنیہ یعنی حدود کیونکہ اگر عقوبت میں تکرر ہو تو ہلاکت کا خوف ہے اور یہاں عدم تکرر کا کوئی داعی نہیں۔ لہٰذا وجوب کفارہ متکرر ہوگا (اسی لیے بقیہ کفارات یعنی کفارہ قتل، یمین اور ظہار میں تکرر ہوتا ہے ـــــ ہماری دلیل اعرابی کی حدیث ہے کہ جب اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی سے جماع کیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیتے ہوئے فرمایا "ایک گردن آزاد کر" ـــــ اگرچہ اعرابی کا یہ قول کہ میں نے جماع کیا" ایک مرتبہ اور کئی مرتبہ دونوں کا احتمال رکھتا تھا۔ لیکن آپؐ نے استفسار نہیں فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ ایک مرتبہ یا کئی مرتبہ ہونے سے حکم مختلف نہیں ہوتا۔ [illegible] یہ کفارہ یعنی کفارۂ افطار زجر کے لیے ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اس کفارہ کا وجوب ایسی [illegible] حالت کے ساتھ مخصوص ہے کہ افطار عمداً ہو اور اس جنایت میں کسی قسم کا شبہ بھی نہ ہو سکتا ہو۔ بخلاف دوسرے کفارات کے ـــــ اور زجر کا مقصد ایک ہی کفارہ سے حاصل ہو جاتا ہے بخلاف اس صورت کے کہ جماع کے بعد کفارہ دے دیا پھر جماع کیا (کہ دوسرا کفارہ واجب ہوگا) کیونکہ جب اس نے کفارہ دینے کے بعد جماع کیا تو معلوم ہو گیا کہ پہلے کفارے سے زجر حاصل نہیں ہوا ـــــ اگر کسی شخص نے روزہ توڑا۔ ایک غلام آزاد کر دیا۔ پھر دوسرے دن روزہ توڑا اور ایک غلام آزاد کر دیا، پھر تیسرے دن روزہ توڑا اور ایک غلام آزاد کر دیا۔ پھر پہلے غلام کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس کی جگہ مزید غلام واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ دوسرا غلام پہلے کی طرف سے کافی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر دوسرے غلام کا کوئی مستحق نکل آیا۔ کیونکہ تیسرا دوسرے کی طرف سے کفایت کرے گا ـــــ اور اگر تیسرے غلام کا کوئی حقدار نکل آیا تو اس پر مزید ایک غلام آزاد کرنا واجب ہے، کیونکہ متقدم کفارہ متاخر جنایت سے کفایت نہیں کرتا۔ اگر کوئی دوسرے غلام کا بھی حقدار نکل آیا (اور بھی تیسرے غلام کی جگہ کوئی اور غلام نہ دیا ہو) تو دوسرے اور تیسرے دن کے لیے ایک ہی غلام آزاد کرنا ہوگا ـــــ اور اگر پہلے غلام پر بھی کسی کا حق ثابت ہو گیا (اور ابھی دوسرے اور تیسرے کی جگہ کوئی غلام نہیں دیا تھا) تو اس پر ایک ہی غلام آزاد کرنا واجب ہوگا۔ کیونکہ استحقاق ثابت ہونے سے آزادی کالعدم ہو جاتی ہے، تو اب صورت یہ ہوگی کہ اس نے تین روزے توڑے اور کسی کا کفارہ ادا نہیں کیا لہٰذا ایک ہی کفارہ کافی ہوگا۔ اور اگر دوسرے غلام کو چھوڑ کر پہلے اور تیسرے غلام کا کوئی حقدار نکل آیا تو تیسرے دن کے لیے ایک ہی غلام آزاد کرے گا کیونکہ پہلے سے تو دوسرا غلام کفایت کرے گا۔ اور اس قسم کے مسائل میں اصل یہ ہے کہ دوسری آزادی اپنے سے پہلی آزادی سے تو کفایت کرتی ہے۔ بعد والی سے نہیں۔

**رمضان کے علاوہ کوئی روزہ توڑنے کا حکم** رمضان کے علاوہ کوئی سا روزہ توڑنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ رمضان کا روزہ توڑنے سے کفارہ کا وجوب صرف شریعت سے معلوم ہوا ہے، اور یہ مبارک وقت ہیں مبارک روزہ ہے کہ شرف و حرمت میں دوسرے روزے اور دوسرے اوقات اس کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ لہٰذا وہ وجوب کفارہ میں بھی اس کے ساتھ لاحق نہیں ہوں گے ۔۔۔۔ باقی جہاں تک قضا واجب ہونے کا تعلق ہے تو اس میں کچھ تفصیل ہے ۔

## ۱. فرض روزے

اس کی دو صورتیں ہیں ۔

۱. اگر ان میں تتابع و تسلسل شرط ہے جیسے کفارے کے روزے اور نذر کے روزے جن میں تتابع کی قید لگائی ہو۔ تو ان میں کسی ایک روزے کے فساد سے از سر نو روزے رکھنا واجب ہو جاتے ہیں کیونکہ تتابع و تسلسل کی شرط فوت ہو گئی ۔

۲. اور اگر ان میں تتابع شرط نہیں ہے جیسے قضائے رمضان کے روزے، نذر مطلق اور نذر معین کے روزے تو ان کا حکم یہ ہے کہ قضائے رمضان اور نذر مطلق میں فساد واقع ہونے سے اس روزے کو ذمے میں واجب روزے کے عوض نہیں سمجھا جائے گا بلکہ یہ کالعدم ہوگا۔ اور اس شخص کے ذمے وہی روزہ واجب رہے گا جو اس سے پہلے واجب تھا ۔۔۔ اور نذر معین میں جو روزہ فاسد ہوا، اس کی قضاء واجب ہو جائے گی۔

**۲. نفل روزہ** ہمارے نزدیک نفل روزہ فاسد ہونے سے اس کی قضا واجب ہو جاتی ہے ۔ بخلاف شافعیؒ کے، کہ ان کے نزدیک نفل روزے کی قضا واجب نہیں ہوتی ۔۔۔ اس بارے میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا "کہ میں نے اور حفصہؓ نے صبح کو نفل روزہ رکھا، پھر ہمیں کسی نے حیس (ایک کھانا جو کھجور، ستو اور گھی کو ملا کر تیار کیا جاتا ہے) بطور ہدیہ بھیجا تو ہم نے اس سے کھا لیا۔ پھر حفصہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا! " اس کی جگہ ایک دن قضا روزہ رکھو۔

نفل روزے کی قضا کے بارے میں تمام تر بحث اس بات پر مبنی ہے کہ کیا نفل عبادت شروع کرنے کے بعد اس کا پورا کرنا واجب ہے یا نہیں ؟ تفصیل ہم کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کر چکے ہیں۔

**۳. صوم مظنون** یہ کہ کوئی روزہ (اسی طرح نماز) اس خیال اور گمان سے شروع کیا کہ یہ اس کے ذمے واجب ہے۔ پھر اثنائے صوم (یا نماز) میں واضح ہو گیا کہ یہ اس کے ذمہ واجب نہیں تھا۔ تو عمداً وہ توڑ دیا تو اس کے بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے ۔۔۔ اصحاب ثلاثہ فرماتے ہیں کہ " اس کی قضا تو واجب نہیں، لیکن افضل یہ ہے کہ روزہ پورا کرے" ۔۔۔ زفر فرماتے ہیں کہ قضا واجب ہے" ۔۔۔ طحاوی کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ " اگر کسی شخص نے اس گمان سے نماز شروع کی کہ اس پر واجب ہے، پھر واضح ہوا کہ واجب نہیں تھی تو نماز توڑ دی تو اس کی قضا واجب ہے،" تو نماز کے بارے میں ابو حنیفہؒ کا قول زفر کی طرح ہے ۔۔۔ اور یہی

اختلاف ہے اس صورت میں کہ کفارے کے روزے رکھنے شروع کیے پھر اسی دوران میں اسے خوشحالی اور غلام آزاد کرنے کی استطاعت حاصل ہو گئی تو اس نے عمداً روزہ توڑ دیا ---- زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ واضح ہو گیا کہ یہ روزہ اس پر واجب نہیں تھا تو اس سے واضح ہو گیا اس نے یہ نفل روزہ شروع کیا تھا۔ اور اسی لیے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بھی اس کا پورا کرنا مندوب ہے۔ اور ہمارے اصحاب کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ نفل عبادت شروع کرنے سے لازم و واجب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس صورت میں بھی اس کا جاری رکھنا اور پورا کرنا لازم ہو جائے گا اور فاسد کرنے کی صورت میں قضا واجب ہو جائے گی، جیساکہ اگر وہ ابتداً نفل کی نیت سے شروع کرتا (تو یہی حکم ہوتا) یہی وجہ ہے کہ حج مظنون شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، تو روزے کا حکم بھی اسی طرح ہو گا ---- ہم کہتے ہیں کہ اس نے یہ روزہ بطور مُسْقِط (کسی واجب کو ساقط کرنے والا) شروع کیا ہے نہ کہ بطور موجب (کسی چیز کو واجب کرنے والا) اسی لیے اس روزہ کے پورا کرنا واجب نہیں ہے، دلیل یہ ہے کہ اس نے یہ روزہ اپنے ذمہ سے واجب ساقط کرنے کی نیت سے شروع کیا تھا، جب یہ واضح ہو گیا کہ اس کے ذمہ یہ روزہ واجب ہی نہیں تھا تو اس کی نیت ہی صحیح نہیں ہوتی اور عبادت کا بغیر نیت کے شروع کرنا صحیح نہیں ہوتا ---- ہاں اس کے لیے مستحب ہے کہ روزہ پورا کرے، کیونکہ اپنے گمان کے مطابق اس نے عبادت شروع کی اور اس لیے کہ اس میں عبادت شروع کرنے والے کے ساتھ تشبہ ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس پر بھی ثواب ملے گا، جیسا کہ اس شخص کو ثواب ملتا ہے جو کسی عذر سے روزہ توافطار کر لیتا ہے، لیکن باقی دن روزے داروں کی مشابہت میں اکل و شرب سے رکا رہتا ہے ---- اور یہ اشتباہ باب صوم میں کثرت سے ہو جاتا ہے۔ پس اگر اس صورت میں قضا واجب ہو تو تنگی اور حرج لازم آتا ہے۔ بخلاف حج کے کہ حج میں شک و اشتباہ کا وقوع بہت ہی نادر ہے، لہٰذا اسے کالعدم سمجھا جائے گا، پس اس صورت میں قضا واجب ہونے میں کوئی حرج اور تنگی واقع نہیں ہو گی ---- واللہ اعلم

---

## فصل

# جس روزے کا وقت مقرر ہو جب وہ اپنے وقت سے ہٹ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

وقت مقرر شدہ روزہ دو قسم کا ہوتا ہے

۱۔ رمضان کا روزہ

۲۔ وہ روزہ جو وقت معین پر رکھنے کی نذر مانی ہو۔

اب تفصیل بیان کی جاتی ہے ---- رمضان کا روزہ فوت ہونے سے تین احکام متعلق ہوتے ہیں ---- بعض حالات میں دن کے باقی حصہ میں روزے داروں کے ساتھ تشبہ اختیار کرتے ہوئے اکل و شرب سے رکنا واجب ہوتا ہے ---- چنانچہ

۱۔ روزہ داروں میں اکل و شرب سے رکنا ہر اس شخص کے لیے واجب ہے، جسے رمضان کا روزہ رکھنے میں دن کے اول حصہ میں کوئی ایسا عذر لاحق تھا، جس سے روزہ واجب ہی نہیں ہوتا یا جس سے روزہ چھوڑنا مباح ہوجاتا ہے (اور وہ روزہ نہیں رکھتا) پھر دن کے کسی حصہ میں وہ عذر زائل ہوجاتا ہے اور اس کی ایسی حالت ہوجاتی ہے کہ اگر ویسی حالت دن کے اوّل حصہ میں ہوتی تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہوتا اور چھوڑنا مباح نہ ہوتا۔ جیسے نابالغ بچہ جو دن کے کسی حصہ میں بالغ ہوجائے، یا کافر اسلام لے آئے، یا مجنون ہوش میں آجائے یا حیض والی عورت پاک ہوجائے یا مسافر وطن پہنچ جائے، اور ان لوگوں میں روزہ رکھنے کی اہلیت بھی ہو تو ان پر باقی دن میں اکل و شرب سے رکنا واجب ہے —— اسی طرح جس شخص پر دن کے اول حصہ میں سبب وجوب اور اہلیت موجود ہونے کی وجہ سے روزہ رکھنا واجب ہوا تھا، لیکن اسے جاری رکھنا اس پر متعذر ہوگیا، بایں طور پر کہ عمداً روزہ توڑ لیا یا یوم شک میں افطار کی نیت سے صبح ہوئی، پھر واضح ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہے، یا اس خیال سے سحری کھائی کہ ابھی فجر طلوع نہیں ہوئی، پھر علم ہوا کہ فجر طلوع ہوچکی تھی، تو ان تمام صورتوں میں اس شخص پر باقی دن کھانے پینے سے رکنا واجب ہے، تاکہ روزہ داروں سے مشابہت ہوجائے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے —— اور شافعیؒ کے نزدیک جس شخص پر اول نہار میں روزہ واجب ہو، پھر اس کے لیے روزہ جاری رکھنا متعذر ہوجائے اور اس میں روزے کی اہلیت بھی ہو تو ایسے شخص پر باقی دن تشبہاً کھانے پینے سے رکے رہنا واجب ہے، اور جس شخص کی یہ کیفیت نہ ہو، اس پر واجب نہیں۔ چنانچہ شافعیؒ کے قول کے مطابق دن کے کسی حصہ میں اگر بچہ بالغ ہوجائے، یا کافر مسلمان ہوجائے۔ یا مجنون کو افاقہ ہوجائے یا حیض والی عورت پاک ہوجائے یا مسافر وطن پہنچ جائے تو ان لوگوں پر تشبہاً رکنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ ان لوگوں پر اول نہار میں بھی روزہ واجب نہیں تھا۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تشبہاً امساک (رکنا) روزے کی نیابت میں واجب ہوتا ہے اور جب اصل روزہ ہی واجب نہیں ہوا تو اس کی نیابت میں امساک کیسے واجب ہوسکتا ہے؟ اسی لیے اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ "جس دن فلاں شخص آئے گا، اس دن میں اللہ کے لیے روزہ رکھوں گا"، تو وہ شخص دن میں کسی وقت آیا اور اس کے آنے سے پہلے نذر ماننے والا کھا پی چکا تھا تو اس شخص پر باقی دن امساک واجب نہیں ہے، اسی طرح صورت مذکورہ میں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ یوم عاشورہ میں فرمایا! ألا من أكل فلا يأكلن بقية يومه۔ خبردار! جو شخص کھا چکا (سو کھا چکا)، لیکن باقی دن میں ہرگز نہ کھائے۔

اور اس وقت عاشورہ کا روزہ فرض تھا —— نیز اس لیے کہ رمضان کا روزہ ایک مبارک وقت ہے، اس لیے جس قدر ممکن ہوسکے اس کی تعظیم واجب ہے، لیکن جب وہ شخص حقیقتاً روزہ رکھ کر اس کی تعظیم سے عاجز ہوگیا ہے تو اب کم از کم یہ واجب ہے کہ اگر اس میں برداشت کی اہلیت ہے تو باقی دن روزے داروں کے ساتھ مشابہت اختیار کرکے اس وقت کی تعظیم کرے تاکہ بقدر

امکان اس کا حق ادا ہو سکے اور اس کے اوپر تہمت طرازی بھی نہ ہو سکے ۔۔۔ ہم نے یہ جو وجہ بیان کی ہے اس میں اولِ نہار میں روزہ واجب ہونا اور نہ ہونا برابر ہیں ۔۔۔ امام شافعیؒ نے یہ جو کہا کہ تشبہ روزے سے بطور نیابت واجب ہوتا ہے، ہم اسے تسلیم نہیں کرتے، بلکہ تشبہ اسلیے واجب ہے کہ بقدرِ امکان اس مبارک وقت کی تعظیم و احترام ہو سکے ۔۔۔ بخلاف نذر کی پیش کردہ مثال کے، کہ وہاں وہ وقت ذاتی طور پر کسی تعظیم و احترام کا استحقاق نہیں رکھتا کہ اس کا حق ادا کرنے کے لیے باقی دن امساک واجب ہو، اور رمضان کی صورت اس کے برخلاف ہے۔

۲۔ صومِ رمضان کی قضا کے بارے میں بحث چند موضوعات کے گرد گھومتی ہے

ا۔ اصلِ وجوب قضا کا بیان

ب۔ شرائطِ وجوبِ قضاء کا بیان

ج۔ وقت و کیفیتِ وجوبِ قضاء کا بیان

د۔ شرائطِ جواز کا بیان۔

اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

ا۔ قضا واجب ہونے پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: فمن کان منکم مریضاً أو علی سفرٍ فعدۃ من أیام اُخر ۔۔۔ نیز اصل یہ ہے کہ جس عبادت کا وقت مقرر ہو اگر وہ اپنے وقت سے ہٹ جائے تو اس کی قضا واجب ہوتی ہے، اس کی وجہ ہم کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کر چکے ہیں اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ رمضان کا روزہ خواہ کسی عذر سے فوت ہوا ہو یا کسی عذر کے بغیر، بہرصورت قضا واجب ہوگی، کیونکہ جب معذور پر قضا واجب ہوتی ہے۔ تو کوتاہی کرنے والے پر بدرجۂ اَولیٰ واجب ہوگی نیز جس وجہ سے معذور پر قضا واجب ہوتی ہے یعنی فوت شدہ روزے کی تلافی کی ضرورت، یہ وجہ غیر معذور میں بھی پائی جاتی ہے، بلکہ غیر معذور کی تلافی کی ضرورت شدید ہے۔

ب۔ قضا کے وجوب کی شرائط یہ ہیں

(۱)۔ قضا کی قدرت حاصل ہونا، چنانچہ اگر کسی شخص سے صومِ رمضان عذر (مرض) یا سفر کی وجہ سے فوت ہوگیا اور وہ شخص بعد میں مریض یا مسافر ہی تھا کہ اسی حالت میں مر گیا تو وہ اللہ تعالیٰ سے ایسی حالت میں ملے گا کہ اس پر کوئی قضاء واجب نہیں ہوگی، کیونکہ وہ قضا واجب ہونے سے پہلے ہی مر گیا۔ ہاں! اگر اس نے وصیت کی ہے کہ اس کی طرف سے کفارے میں کھانا کھلایا جائے تو اس کی وصیت صحیح ہوگی، اگرچہ قضا اس پر واجب نہیں تھی، اور اس کے تہائی مال سے وصیت پوری کی جائے گی کیونکہ وصیت کی صحت وجوب پر موقوف نہیں ہے، جیسا کہ اگر وہ اپنا تہائی مال فقراء کے لیے وصیت کر جاتا تو اس کی وصیت صحیح ہوتی اگرچہ اس پر کچھ واجب نہ ہوتا اسی طرح اس صورت میں ہے ۔۔۔ لیکن اگر مریض شفایاب ہوگیا یا مسافر اپنے وطن پہنچ گیا اور اسے اتنا وقت مل گیا، جس میں وہ فوت شدہ روزے قضا کر سکتا ہے تو اس پر قضا واجب ہے کیونکہ عذر زائل ہونے کی وجہ سے وہ قضا پر قادر ہے، پس اگر اس نے روزے نہ رکھے۔

حتیٰ کہ اسے موت نے آلیا تو اس پر لازم ہے کہ فدیہ کی وصیت کرے، اور فدیہ یہ ہے کہ ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو ایک دن کا کھانا دیا جائے، کیونکہ قضا اس پر واجب ہو چکی تھی، پھر وہ اپنی کوتاہی سے قضا نہیں کر سکا، لہٰذا قضا کا وجوب اس کے بدل یعنی فدیہ کی طرف منتقل ہو جائے گا، اس سلسلہ میں اصل ابو مالک الاشجعیؓ کی یہ روایت ہے کہ ایک آدمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ "ایک شخص شدید مریض ہے اور رمضان آجاتا ہے اور وہ روزے کی طاقت نہیں رکھتا، پھر وہ مرجاتا ہے تو کیا اس کی طرف سے قضا کی جائے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ" اگر وہ روزے کی طاقت حاصل ہونے سے پہلے ہی مرگیا تو اس کی طرف سے قضا نہ کی جائے، اور اگر حالت مرض میں ایسی حالت میں مرا کہ روزے کی طاقت رکھتا تھا تو اس کی طرف سے قضا کی جائے" اور مراد یہ ہے کہ فدیہ دے کر اس کی طرف سے قضا کی جائے نہ یہ کہ اس کی طرف سے روزہ رکھا جائے، اس لیے کہ حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً و مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

| | |
|---|---|
| لا یصومنّ احد عن احد ولا یصلینّ احد عن احد۔ | کوئی کسی کی طرف سے نہ تو روزہ رکھے اور نہ نماز پڑھے۔ |

نیز جو چیز عین حالت حیات میں نیابت کا احتمال نہیں رکھتی، اس میں موت کے بعد بھی نیابت کا احتمال نہیں ہے جیسے نماز میں ہے۔ اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت کی تفسیر مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

| | |
|---|---|
| من مات و علیه قضاء رمضان أطعم عنه ولیه۔ | جو شخص اس حالت میں مرگیا کہ رمضان کی قضا اس پر واجب تھی تو اس کا ولی اس کی طرف سے کھانا کھلائے۔ |

اور کھانا کھلانے کا یہ حکم یا تو وصیت پر محمول ہے یا ندب و استحباب وغیرہ پر محمول ہے۔ اور جب مرنے والا وصیت کر جائے تو یہ اس تہائی مال سے ادا کی جائے گی (جتنی ادا ہو جائے) اور اگر اس نے کوئی وصیت نہیں کی تھی، لیکن ورثاء نے اپنی خوشی سے تبرعاً فدیہ دے دیا تو جائز ہو جائے گا، اور اگر وہ نہ دیں تو ان پر لازم نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک احکام دنیا کے حق میں یہ فدیہ ان سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک مرنے والے نے خواہ وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، بہر صورت اس کا فدیہ ورثاء پر تمام مال سے ادا کرنا لازم ہے۔ اس بارے میں اختلاف زکوٰۃ میں اختلاف کی طرح ہے ـــــ اور صحیح ہمارا قول ہے، کیونکہ صوم عبادت ہے اور فدیہ اس کا بدل ہے۔ اور اصل یعنی صوم بطریق نیابت ادا نہیں ہو سکتا تو اسی طرح اس کا بدل بھی بطریق نیابت ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ بدل اصل کے خلاف نہیں ہوتا ـــــ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ کسی دوسرے کی طرف سے اس کے امر کے بغیر عبادت کا ادا کرنا جائز نہیں ہوتا، کیونکہ یہ جبر ہوگا اور جبر عبادت کے مفہوم کے خلاف ہے۔ جیسا کہ کتاب الزکوٰۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ اسے عذر زائل ہونے کے بعد اتنا وقت مل گیا جس میں وہ فوت شدہ تمام روزے قضا کر سکتا تھا، لیکن قضا سے پہلے مرگیا اور اگر اسے اتنا وقت ملا، جس میں وہ بعض روزے قضا کر سکتا تھا،

بایں طور پر کہ وہ چند دن تندرست رہا پھر مر گیا تو اس بارے میں اصل میں مذکور ہے کہ جتنے دن وہ تندرست رہا، اتنے دنوں کی قضا اس پر لازم ہے، اور انہوں نے اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ چنانچہ اگر وہ مر گیا تو اس پر تمام ماہ کا فدیہ واجب نہیں ہوگا، بلکہ صرف اتنے دنوں کا فدیہ لازم ہوگا، جتنے دن وہ تندرست رہا۔ اور اگر وہ اتنے دن روزے رکھ لیتا ہے (اور پورے ہونے سے پہلے مر جاتا ہے)، تو اس پر سرے سے وصیت واجب ہی نہیں ہوگی ــــ اور طحاوی نے اس مسئلہ میں اختلاف کا ذکر کیا ہے، انہوں نے کہا کہ "ابو حنیفہ کے قول میں اگر وہ ایک دن بھی تندرست رہتا ہے تو تمام روزوں کی قضا اس پر لازم ہو جائے گی، حتّٰی کہ اگر وہ اس دن روزہ نہیں رکھتا تو پورے ماہ کے فدیہ کی وصیت اس پر لازم ہے، اور اگر وہ اس دن روزہ رکھ لیتا ہے (پھر مر جاتا ہے)، تو بالاجماع اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا" ــــ اور محمدؒ کے نزدیک جتنے دن وہ تندرست رہا، صرف اتنے روزے اس پر لازم ہیں" ــــ قدوریؒ نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں لکھا ہے کہ "محمد نے اصل" میں جو ذکر فرمایا ہے، وہی ہمارے تمام اصحابؒ کا قول ہے، اور طحاوی نے اس مسئلہ میں جو اختلاف کا ذکر کیا ہے، وہ غلط ہے، دراصل یہ اختلاف مسئلہ نذر میں ہے، اور وہ یہ ہے کہ ایک مریض یہ نذر مانتا ہے کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لیے ایک ماہ روزے رکھوں گا"۔ پس اگر وہ تندرستی سے پہلے مر جاتا ہے تو اس پر کچھ لازم نہیں، اور اگر وہ ایک دن تندرست رہ کر مر جاتا ہے ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول میں اس پر تمام ماہ کے فدیہ کی وصیت لازم ہے اور محمدؒ کے نزدیک اس پر صرف تندرستی کے بقدر دنوں کی (قضا اور وصیت) لازم ہوگی" ــــ یہ تفصیل قدوریؒ کی بیان کردہ ہے ــــ اگر قضا کے مسئلہ میں اتفاق ہو، جیسا کہ قدوری نے ذکر فرمایا تو اس قول کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ کسی فعل کے وجوب کے لیے اس کی ادائیگی کی قدرت شرط ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو یہ تکلیف ما لا یطاق ہوگی اور ایسی تکلیف عملاً محال اور شرعاً ساقط ہے ــــ اور صورت مذکورہ میں چونکہ وہ صرف بعض دنوں کے روزے پر قادر ہوا، لہٰذا اس پر اتنے روزے ہی لازم ہوں گے، پس اگر اس نے اتنے روزے رکھ لیے تو وہ اپنی ذمہ داری بجا لایا، لہٰذا اس پر اور کچھ لازم نہیں ہوگا، اور اگر اس نے روزے نہیں رکھے تو اس نے اپنی ذمہ داری میں کوتاہی کی، لہٰذا اس پر صرف اتنے دنوں کے فدیہ کی وصیت لازم ہوگی، کیونکہ اس پر اتنے ہی روزے واجب ہوئے ــــ اور اگر قضا و نذر دونوں مسئلوں میں اختلاف ہے، جیسا کہ طحاوی نے ذکر کیا ہے، تو ان دونوں مسئلوں میں محمدؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، اور اس میں فرق کرنے کی کوئی حاجت نہیں، کیونکہ محمد کا قول دونوں مسئلوں میں ایک ہے کہ قضا اور منذور روزے صرف اتنے دنوں کے واجب ہوں گے جتنے دن وہ صحت مند رہا، اور اتنے دنوں کے ہی فدیہ کی وصیت اس پر لازم ہے ــــ اور شیخین قول کی وجہ یہ ہے

(۱) کہ جتنے دن وہ صحت مند رہا، اتنے دنوں کے روزوں کا محل از راہ بدل تمام ایام بن سکتے ہیں۔ کیونکہ ہر دن روزہ رکھا جا سکتا ہے۔ تو یوں سمجھا جائے گا، گویا اسے تمام روزے رکھنے کی قدرت حاصل ہوئی، سو اگر اس نے روزے نہیں رکھے، تو تمام روزوں کے فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا۔ اور بقدر قدرت روزے رکھ لئے اور حق

وقت ادا ہو گیا تو اب کسی دوسرے وقت میں یہ روزے رکھنے کی گنجائش نہیں رہی۔ سوا ازراہ بدل تمام روزوں کا وجوب ممکن نہیں رہا۔ اس لئے ایسی صورت میں تمام روزوں کے فدیہ کی وصیت لازم نہیں ہوگی۔

(۱۱)۔ وجوب قضا کی ایک شرط یہ ہے کہ قضا میں کوئی حرج اور تنگی نہ ہوتی ہو۔ کیونکہ حرج کی نفی نص کتاب سے ثابت ہے ـــــ رہی یہ بات کہ وقت میں وجوب ادا کیا خارج وقت میں وجوب قضا کی شرط ہے؟ تو اس بارے میں ہم مشائخ کا اختلاف ذکر کر چکے ہیں اور دونوں قولوں کے مطابق اتفاق واختلاف کی جو صورتیں بنتی ہیں، ان کی تخریج بھی کر چکے ہیں۔

ج۔ قضا کے وجوب کا وقت وہی ہے جس میں قضا کی ادائیگی واجب ہے اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ قضا روزے رمضان کے علاوہ چھ دنوں کو چھوڑ کر تمام سال رکھے جا سکتے ہیں، اس لیے کہ حق تعالیٰ کا فرمان ہے "فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر"، اس میں اللہ تعالیٰ نے کسی وقت کی تعیین کے بغیر مطلقاً قضا کرنے کا حکم دیا ہے، للٰہذا کسی دلیل کے بغیر قضا کو بعض اوقات کے ساتھ مقید کرنا درست نہ ہوگا۔

د۔ وجوب قضا کی کیفیت کہ کیا قضا علی الفور واجب ہوتی ہے یا علی التراخی؟ کے بارے میں ہیں تمام تر وہی بحث ہے جو قیدِ وقت سے مطلق اور غیر مقید امر کے وجوب کی کیفیت کے بارے میں ہے جیسے کفارات اور نذورِ مطلقہ وغیرہ کا امر ہے جن میں وقت کی کوئی قید نہیں ـــــ اور یہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک علی التراخی ہے۔ اور فقہاء کے ہاں "تراخی" کا مطلب یہ ہے کہ ایسے امر پر عمل کرنا مطلق غیر معین وقت میں واجب ہوتا ہے اور اس میں تعین کا اختیار مکلف کو حاصل ہے۔ پس جس وقت اس پر عمل شروع کرے، وہی وقت وجوب کے لیے متعین ہو جاتا ہے، اور اگر وہ مامور بہ پر عمل نہیں کرتا تو آخر عمر میں جب موت سے پہلے اتنا وقت رہ جائے جس میں وہ مامور بہ بجا لا سکتا ہے، تو اس پر وجوب کا دائرہ تنگ ہو جائے گا اکہ اس وقت فوراً مامور بہ ادا کرنا واجب ہو جائے گا) ـــــ اور کرخیؒ نے ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے کہ مطلق امر کو فوراً بجا لانا واجب ہے، لیکن صحیح پہلا قول ہے ـــــ اور عام اصحاب حدیث کے نزدیک امر مطلق وجوب علی الفور کا مقتضی ہوتا ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے ـــــ اور حج کے بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے، جو ہم انشاء اللہ "کتاب الحج" میں ذکر کریں گے ـــــ قدوریؒ نے کرخی سے نقل کیا ہے کہ وہ قضاءِ رمضان میں اس بات کے قائل ہیں کہ اس کا دونوں رمضانوں کے درمیان ادا کرنا ضروری ہے ـــــ لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے، بلکہ ہمارے اصحاب کا مذہب یہی ہے کہ وجوب قضا کا کوئی وقت متعین نہیں، وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ قضا کا امر کسی خاص وقت کی تعیین سے خالی ہے، للٰہذا وہ اپنے اطلاق کے مطابق جاری ہوگا ـــــ اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ "جس شخص پر رمضان کے روزوں کی قضا رہتی ہو اس کے لیے نفل روزہ رکھنا مکروہ نہیں ہے" اور اگر قضا کا وجوب علی الفور ہوتا تو اس کے لیے نفل روزہ رکھنا مکروہ ہوتا، کیونکہ اس سے واجب وقت سے مؤخر ہو جاتا ہے، اور یہ تاخیر مکروہ ہے ـــــ اور اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ "اگر کسی شخص نے رمضان کی قضا میں تاخیر کی، حتیٰ کہ دوسرا رمضان آ گیا تو اس پر فدیہ واجب نہیں ہے" ـــــ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "اس پر فدیہ واجب ہے" گویا شافعیؒ اس بات کے

قائل ہیں کہ قضاءِ رمضان علی الفور واجب ہے ہاں دوسرے رمضان تک تاخیر کی رخصت ہے ـــ لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے، وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قضا کے امر میں وقت کی تعیین پر کوئی دلالت نہیں ہے، پس اس میں وقت معین کرنا دلیل پر تحکم ہے ـــ اور فدیہ کا کہنا تو بالکل باطل ہے، کیونکہ فدیہ صوم سے ایسے عجز کے وقت نائب بنتا ہے، جب عادتاً روزے کی قدرت حاصل ہونے کی امید نہ ہو، جیسا کہ شیخ فانی کے حق میں ہے، اور اس صورت میں عجز نہیں پایا جاتا، کیونکہ وہ روزہ رکھنے پر قادر ہے، لہٰذا فدیہ واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

ـــ ۵۔ رہیں قضا کے جواز کی شرائط! تو جو صوم رمضان کی ادا کے جواز کی شرائط ہیں، وہی قضا کے جواز کی شرائط ہیں، سوائے وقت اور رات سے نیت کی تعیین کے ـــ چنانچہ مستثنیٰ اوقات کو چھوڑ کر تمام اوقات میں قضا جائز ہے۔ اور ادا کے برخلاف قضا میں رات سے نیت کی تعیین ضروری ہے۔ فرق کی وجہ گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

## فدیہ کب واجب ہوتا ہے؟

فدیہ کے وجوب کے لیے یہ شرط ہے کہ مکلف قضا سے بھی ایسا عاجز ہو جائے کہ تمام عمر میں اس کی قدرت حاصل ہونے کی امید نہ ہو۔ چنانچہ فدیہ صرف شیخ فانی پر واجب ہوتا ہے۔ مریض، مسافر، حاملہ اور مرضعہ عورت پر اور ہر اس شخص پر جس نے کسی عذر کی بنا پر روزہ افطار کیا ہو، لیکن قضا کی قدرت حاصل ہونے کی امید ہو، فدیہ واجب نہیں ہوتا، (یعنی ان کے لیے فدیہ دینا جائز نہیں ہے) کیونکہ اس کی شرط نہیں پائی جاتی۔ اور شرط ہے دائمی عجز ـــ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فدیہ خلف ہے قضا کا اور اصل پر قدرت حاصل ہوتے ہوئے (یا حاصل ہونے کی امید ہوتے ہوئے) خلف کو اختیار کرنا ممنوع ہے۔ جیسا کہ دوسرے اصول کی موجودگی میں اخلاف کو اختیار نہیں کیا جاتا، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر شیخ فانی نے فدیہ دیا، لیکن پھر اسے قضا کی قدرت حاصل ہو گئی تو فدیہ باطل ہو جائے گا۔ (اور قضا روزے رکھنا ضروری ہو جائیں گے)

## صوم منذور فوت ہونے کا حکم

نذر معین کے روزے اگر اپنے وقت معین سے ہٹ جائیں اور مکلف قضا پر قادر ہو تو رمضان کے روزوں کی طرح ان کی قضاء بھی واجب ہے۔ اور اگر کچھ روزے فوت ہوئے تو صرف اتنے روزوں کی قضا ہی واجب ہوگی، از سرِ نو شروع کرنا لازم نہیں ہوگا، جیسے رمضان کے روزوں میں ہوتا ہے۔ ہاں اگر اس نے نذر ہی یہ مانی کہ ایک ماہ کے مسلسل روزے رکھے گا۔ اور پھر ایک روزہ چھوٹ گیا تو از سرِ نو روزے رکھنا لازم ہوگا۔ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ گذر چکا ہے ـــ اور اگر کوئی آدمی نذر معین کا وقتِ معین پورا ہونے سے پہلے ہی مر گیا تو اس پر قضا واجب نہیں، کیونکہ یہ روزے اس پر وقتِ معین میں واجب تھے۔ جب وہ اس وقت کے آنے سے پہلے ہی مر گیا تو وہ روزے اس پر واجب ہی نہ ہوئے۔ لہٰذا کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ جیسا کہ کوئی آدمی رمضان آنے سے پہلے ہی مر جائے یا رمضان کے دوران میں مر جائے، اسی طرح اگر کسی شخص نے نذر معین

کا وقت تو پا لیا، لیکن وہ مریض تھا، پھر وہ شفایاب ہونے سے پہلے ہی مرگیا تو اس پر قضا واجب نہیں، اور اگر موت سے پہلے صحت یاب ہوگیا تھا تو پھر قضا واجب ہوگی، جیساکہ رمضان کے روزوں میں ہوتا ہے ــــ کسی شخص نے نذر مانی اور اس وقت وہ تندرست تھا، پھر تندرستی کی حالت میں ہی ایک ماہ میں سے کچھ روزے رکھے تھے کہ بیمار ہوگیا، اور ماہ پورا ہونے سے مرگیا تو اس پر لازم ہے کہ باقی ماہ کے روزوں کے فدیہ کی وصیت کرے ــــ اور اگر حالتِ مرض میں نذر مانی پھر تندرست ہونے سے پہلے مرگیا تو بلا اختلاف اس پر کچھ لازم نہیں ۔ اور اگر ایک دن صحت مند رہنے کے بعد مرا تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسف کے قول کے مطابق اس پر تمام ماہ کے روزوں کے فدیہ کی وصیت لازم ہوگی اور محمدؒ کے نزدیک جتنا عرصہ تندرست رہا، صرف اتنے روزوں کے فدیہ کی وصیت لازم ہے ۔ مسئلہ گزر چکا ہے ۔ واللہ اعلم

---

## فصل — روزہ دار کے لیے کیا چیزیں مسنون و مستحب ہیں اور کیا مکروہ؟

۱۔ روزہ دار کے لیے سحری کھانا مسنون ہے ۔ اس لیے کہ عمروؓ بن العاص سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ " ہمارے روزے اور اہل کتاب کے روزے میں سحری کھانے کا فرق ہے " ــــ نیز اس لیے کہ سحری سے دن میں روزہ رکھنے میں مدد ملتی ہے ۔ اسی بات کی طرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کا ندب بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا!

استعینوا بقائلة النهار علی قیام اللیل وبأکل السحور علی صیام النهار ۔

دن کے قیلولہ سے رات کے قیام پر اور سحری کھانے سے دن کے روزے پر مدد حاصل کرو۔

اور سحری میں سنت یہ ہے کہ تاخیر سے کھائی جائے اس لیے کہ تاخیر سے کھانے سے روزہ رکھنے میں مدد خوب حاصل ہوتی ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

ثلاث من سنن المرسلین، تاخیر السحور وتعجیل الافطار ووضع الیمین علی الشمال تحت السرة فی الصلوة ۔

تین باتیں انبیاء کی سنتوں سے ہیں، سحری دیر سے کھانا، افطار جلدی کرنا اور نماز میں دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھنا۔

ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں کہ آپؐ نے فرمایا " ثلاث من اخلاق المرسلین " اور اگر کسی شخص کو طلوع فجر میں شک ہو تو اس کے لیے مستحب ہے کہ نہ کھائے، ابو یوسفؒ نے ابو حنیفہؒ سے ایسے ہی روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا " جب فجر میں شک ہو تو میرے نزدیک پسندیدہ امر یہ ہے کہ کھانا چھوڑ دے "، کیونکہ احتمال ہے کہ فجر طلوع ہوچکی ہو، لہٰذا یہ کھانا روزے

کے فساد کا ذریعہ بن جائے گا، پس اس سے احتراز کرے۔ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وابصہ بن معبد سے فرمایا!

| | |
|---|---|
| الحلال بیّن والحرام بیّن و بینهما امور مشتبهات فدع ما یریبك الی ما لا یریبك۔ | حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے، اور ان کے درمیان بعض باتوں میں اشتباہ ہو سکتا ہے پس جس امر میں شک ہو اسے چھوڑ کر ایسے امر کو اختیار کرو جس میں شک و شبہ نہ ہو۔ |

اور اگر کسی نے شک کی حالت میں کھا لیا تو اس کے بارے میں وجوبِ قضا کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ طلوعِ فجر میں شک ہونے کی وجہ سے فسادِ صوم بھی مشکوک ہے۔ اور پھر رات کی بقاء اصل اور یقینی ہے، لہٰذا شک کے ساتھ دن کا ثبوت نہیں ہوگا (کیونکہ قاعدہ ہے کہ یقینی امر شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتا)۔ —— اور کیا شک کی حالت میں کھانا مکروہ ہے؟ اس بارے میں ہشام کی ابو یوسفؒ سے روایت یہ ہے کہ "مکروہ ہے"۔ —— اور ابن سماعہ کی محمدؒ سے روایت ہے کہ "مکروہ نہیں ہے"۔ صحیح ابو یوسف کا قول ہے ۔ حسن کی ابو حنیفہؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کہ "جب شک ہو تو نہ کھائے اور اگر کھا لیا تو برا کیا"، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے!

| | |
|---|---|
| ألا أن لکل ملك حمی ألا وأن حمی الله محارمه فمن حام حول الحمی یوشك أن یقع فیه۔ | آگاہ رہو کہ ہر بادشاہ کی ایک مخصوص چراگاہ (مخصوص خطہ) ہوتی ہے۔ خبردار! اللہ کی چراگاہ اس کے حرام کردہ امور ہیں، پس جو شخص چراگاہ کے اردگرد گھومتا رہتا ہے، کچھ بعید نہیں کہ وہ اس کے اندر ہی چلا جائے۔ |

---

اور جو شخص طلوع فجر کا شک ہونے کے باوجود کھا رہا ہے، وہ اس چراگاہ کے گرد گھوم رہا ہے، پس وہ اس میں داخل ہو سکتا ہے۔ تو وہ اس حالت میں کھا کر اپنے روزے کو فساد کے لیے پیش کر رہا ہے، لہٰذا یہ مکروہ ہے —— اور فقیہ ابو جعفر الہندوانی سے روایت ہے کہ اگر طلوع کی کوئی علامت، ڈھول پیٹنا اور اذان وغیرہ ظاہر ہو جائے تو کھانا مکروہ ہے ورنہ نہیں، لیکن اس پر انحصار و اعتماد نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ان علامات میں تقدم و تاخر بھی ہو جاتا ہے —— گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ وہ کھا رہا ہے اور اسے طلوع فجر میں صرف شک ہے، لیکن اگر سحری کھاتے ہوئے اس کا گمان غالب یہ ہے کہ فجر طلوع ہو چکی ہے تو "اصل" میں مذکور ہے کہ "ہمیں اس صورت میں یہ بات زیادہ پسند ہے کہ قضا کرے" اور حسن کی بھی ابو حنیفہ سے یہی روایت ہے کہ قضا کرے، اور قدوری نے ذکر کیا ہے کہ "صحیح یہ ہے کہ اس پر قضا واجب نہیں"، اصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ رات کا ہونا یقینی ہے، لہٰذا اس کے ختم ہونے کے لیے اس کی ضد کا اسی جیسا یقین ہونا چاہیئے۔ اور حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ غالب گمان بھی ایک دلیل

ہے، جس پر عمل واجب ہے بلکہ احکام میں وجوب عمل کے بارے میں گمانِ غالب بمنزلہ یقین ہوتا ہے۔ اور حسن کی روایت پر ہی ہمارے شیخ رحمہ اللہ نے اعتماد کیا ہے۔

۲۔ جب آفتاب غروب ہو جائے تو افطار میں تعجیل مسنون ہے۔ ابو حنیفہ سے ایسے ہی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا "کہ جب آفتاب غروب ہو جائے تو افطار میں جلدی کرنا ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے" اس کی وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں "کہ تین چیزیں انبیاء کی سنتوں سے ہیں" اور آپ نے ان میں سے ایک چیز جلدی افطار کرنا" شمار فرمایا نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

| | |
|---|---|
| لا تزال امتی بخیر مالم ینتظروا للافطار طلوع النجوم۔ | میری امت اس وقت تک خیر و فلاح سے رہے گی جب تک افطار کے لیے ستاروں کے طلوع کا انتظار نہیں کرے گی۔ |

اور افطار میں تاخیر سے یہی چیز لازم آتی ہے ـــــ اور اگر کسی شخص کو غروبِ آفتاب میں شک ہو تو اس کے لیے مناسب نہیں ہے کہ افطار کرے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ سورج غروب نہ ہوا ہو، پس افطار سے روزہ فاسد ہو جائے ـــــ اور اگر کسی نے غروبِ آفتاب میں شک کی حالت میں افطار کر لیا [illegible] آفتاب غروب ہوا تھا یا نہیں؟ تو اس بارے میں "اصل" میں کوئی حکم مذکور [illegible] شرح میں کچھ ذکر کیا ہے۔ ہاں البتہ قاضی نے مختصر طحاوی کی [illegible] لازم ہے" تو قاضی نے افطار اور سحری میں فرق کیا ہے، اور [illegible] کہ سحری کے وقت [illegible] اصل اور یقینی ہے، لہٰذا شک کے ساتھ دن ثابت نہیں ہو [illegible] یقینی امر مشکوک امر کے ساتھ باطل نہیں ہوگا۔ اور افطار کی صورت میں دن اصل اور یقینی ہے، لہٰذا شک کے ساتھ رات ثابت نہیں ہوگی۔ چنانچہ افطار ایسے وقت میں پایا گیا جو دن کے حکم میں ہے، لہٰذا قضا واجب ہوگی ـــــ اور ممکن ہے کہ جو قاضی نے فرمایا ہے، یہ احتیاطاً استحسان کے طور پر ہو، لیکن گزشتہ حکم کے مطابق ـــــ اور یہی قیاس ہے ـــــ وجوب قضا کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وجوب قضا ایک نیا حکم ہے، جس کے ثبوت کے لیے ایک نئے سبب یعنی روزہ فاسد کرنا، کی ضرورت ہے، اور اس سبب کے پائے جانے میں شک ہے، (لہٰذا اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ بھی نہیں ہو سکے گا) ـــــ مناسب ہے کہ سحری کے گزشتہ مسئلہ (کہ طلوعِ فجر کا گمان غالب تھا اور سحری کھالے) میں روایتوں کے اختلاف کو اسی پر محمول کیا جائے (کہ ایک نے استحسان کو لیا اور دوسرے نے قیاس کو) ـــــ اگر کوئی شخص افطار کر لیتا ہے اور اس کی غالب رائے یہ ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا ہے تو اس پر قضا واجب نہیں، وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ غالب رائے بھی ایک حجت ہے جس پر عمل واجب ہے، اور احکام میں غالب رائے بمنزلہ یقین ہوتی ہے ـــــ اور اگر غالب رائے یہ ہے کہ سورج غروب نہیں ہوا اور پھر افطار کر لیتا ہے تو وجوب قضا میں کوئی شک نہیں، کیونکہ یہاں غالب رائے کے ساتھ اصل یعنی دن کی

بقاء کا حکم بھی مل گیا، چنانچہ اس کا افطار دن میں ہوا، لہٰذا قضا لازم ہو گی۔
رہی یہ بات کہ کیا اس صورت میں کفارہ بھی واجب ہوتا ہے؟ تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ واجب ہوتا ہے، کیونکہ غالب رائے وجوب عمل میں بمنزلۂ یقین ہوتی ہے، اور پھر جب اس کے ساتھ اصل یعنی "دن کی بقا" کی شہادت بھی ضم ہو گئی ہے۔ تو یقیناً کفارہ واجب ہو گا ——— اور بعض کہتے ہیں کہ کفارہ واجب نہیں ہوتا، اور یہی صحیح ہے کیونکہ غروب کا احتمال بھی موجود ہے لہٰذا شبہ ثابت ہوا، اور یہ کفارہ شبہ کی حالت میں واجب نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم

مسئلہ: روزہ دار کے لیے "اثمد" وغیرہ سرمہ استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں، اگر کوئی روزہ دار سرمہ لگاتا ہے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اگرچہ سرمہ کا ذائقہ حلق میں محسوس ہو، اکثر علماء کا یہی قول ہے، اس لیے کہ ہم روایت کر چکے ہیں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں سرمہ لگایا" ——— نیز ہم یہ بھی ذکر چکے ہیں کہ آنکھ کا پیٹ کی طرف کوئی منفذ اور راستہ نہیں ہے، اور اگر وہ اپنے حلق میں سرمہ محسوس کرتا ہے تو یہ سرمہ کا اثر ہے، عین سرمہ نہیں ہے۔
مسئلہ: روزے کی حالت میں تیل لگانے میں کوئی حرج نہیں۔ وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔
مسئلہ: ابو حنیفہؒ روزہ دار کے لیے گوند چبانے کو مکروہ کہتے ہیں۔ کیونکہ اندیشہ ہے کہ اس سے کچھ ٹوٹے اور حلق میں داخل ہو جائے، لہٰذا گوند چبانا روزے کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہے، پس مکروہ ہے۔ تاہم اگر اس نے چبا لیا تو روزہ فاسد نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس کے کسی جزء کا پیٹ تک پہنچنا یقینی طور پر معلوم نہیں کہا گیا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ وہ معجون کی شکل میں ہو، لیکن اگر اس شکل میں نہ ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ وہ ریزہ ریزہ ہو جاتی ہے اور ظاہر و غالب یہ ہے کہ اس کا کچھ نہ کچھ حصہ پیٹ تک پہنچ جاتا ہے۔
مسئلہ: عورت کے لیے مکروہ ہے کہ وہ روزے کی حالت میں اپنے بچوں کو کھانا چبا کر دے، کیونکہ کھانے کا معمولی ٹکڑا پیٹ تک پہنچنے کا اندیشہ ہے، ہاں اگر اس کے بغیر چارۂ کار نہ ہو تو پھر ضرورت کی بنیاد پر مکروہ نہیں
مسئلہ: روزہ دار کے لیے شہد یا گھی یا روغن اور اس جیسی چیزیں یہ پرکھنے کے لیے کہ یہ بڑھیا ہے یا گھٹیا، اپنی زبان سے چکھنا مکروہ ہے، اگرچہ حلق میں داخل نہ ہو ——— اسی طرح عورت کے لیے ذائقہ دیکھنے کے لیے شوربہ چکھنا مکروہ ہے، کیونکہ خطرہ ہے کہ کچھ شوربا حلق تک پہنچ جائے گا اور روزہ ٹوٹ جائے گا۔
مسئلہ: روزے کی حالت میں مسواک کرنے میں کوئی حرج نہیں، خواہ مسواک کی لکڑی خشک ہو یا تر اور خواہ وہ پانی میں بھیگی ہوئی ہو یا نہ ہو ——— اور ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر مسواک پانی میں بھیگی ہوئی ہے تو مکروہ ہے ——— اور شافعیؒ کا قول ہے کہ دن کے آخر میں مطلقاً مسواک مکروہ ہے خواہ وہ کیسی ہی ہو۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

لخلوف فم الصائم اطیب عند الله من ریح المسک۔ — روزہ دار کے منہ کی بُو اللہ تعالیٰ کے ہاں مشک کی خوشبو سے زیادہ پسندیدہ ہے۔

اور مسواک کرنے سے یہ بو زائل ہو جاتی ہے، لہٰذا مکروہ ہے (یہ بُو دن کے آخر میں پیدا ہوتی ہے)، ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بھیگی ہوئی مسواک کرنے سے کسی ضرورت کے بغیر منہ میں پانی داخل کرنا لازم آتا ہے۔ لہٰذا بھیگی ہوئی مسواک کرنا مکروہ ہے ——— اور ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خیر خلال الصائم السواک۔ — روزہ دار کا بہترین خلال مسواک ہے۔

یہ حدیث ابو یوسف و شافعیؒ دونوں پر حجت ہے، کیونکہ آپؐ نے مسواک کرنے کی مطلقاً خیریت اور بہتری بیان فرمائی کہ اس میں بھیگی ہوئی اور نہ بھیگی ہوئی اور دن کے اول یا آخر میں ہونے کا کوئی فرق نہیں فرمایا۔ کیونکہ اس سے مقصود منہ کی پاکیزگی ہے۔ لہٰذا اس میں بھیگی ہوئی اور نہ بھیگی ہوئی مسواک اور دن کے اول یا آخر میں کرنا سب برابر ہیں۔ اور یہ کلی کی طرح ہے ——— اور شافعیؒ نے جو حدیث پیش کی ہے اس سے مراد روزہ دار کی عظمت شان بیان کرنا، روزے کی ترغیب دلانا، اور اللہ کے ہاں روزے کی محبوبیت اور پسندیدگی پر تنبیہ کرنا ہے، اور ہم بھی اس کے قائل ہیں۔ اور یا یہ حدیث اس بات پر محمول ہے کہ روزہ دار کے منہ کی بو بدلنے کی وجہ سے لوگ روزہ دار کے ساتھ گفتگو سے گریز کرتے ہیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا، (انہیں روزہ دار کے ساتھ گفتگو کی دعوت دی (جبکہ گفتگو کی ضرورت ہو اور وہ محض بُو کی وجہ سے گریز کرتا ہو)

**مسئلہ:** روزے دار کے لیے (اپنی بیوی سے) بوس و کنار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اپنے نفس پر کنٹرول رکھتا ہو۔ بوسہ کے جواز کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روزہ دار کے لیے بوسہ کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا "مجھے بتلاؤ کہ اگر تم پانی سے کلی کرتے ہو پھر پانی نکال دیتے ہو، تو کیا اس سے روزے میں کوئی فرق پڑتا ہے؟" تو عمرؓ نے جواب دیا کہ "نہیں"، تو آپؐ نے فرمایا "تو پھر روزے سے رہو" ——— اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ عمرؓ نے فرمایا کہ "میں نے اپنی اہلیہ سے خوش طبعی کی، پھر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی "آج میں ایک بڑا بھاری کام کر بیٹھا، میں نے روزے کی حالت میں اپنی اہلیہ کو چوم لیا۔ تو آپؐ نے پوچھا" ذرا یہ بتلاؤ کہ اگر تم پانی منہ میں صرف ڈالو تو کیا اس سے تمہارے روزے میں کوئی فرق پڑے گا؟ میں نے عرض کیا "نہیں"، تو آپؐ نے فرمایا "تو پھر روزے سے رہو" (یعنی روزہ نہیں ٹوٹا اور روزہ مکمل کرو) ——— اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (کبھی کبھار) روزے کی حالت میں بوسہ دے دیتے تھے" ——— اور روایت ہے کہ ایک جوان اور بوڑھے نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روزے کی حالت میں بوسہ کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے جوان کو روک دیا اور بوڑھے کو اجازت دی اور فرمایا کہ "بوڑھا

اپنی خواہش نفس پر زیادہ قابو رکھ سکتا ہے اور میں تم سب سے زیادہ اپنی حاجت نفس پر قابو رکھنے والا ہوں" اور ایک روایت میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں "لا الشیخ یملك نفسه"، (جبکہ مذکورہ بالا روایت میں "املك لاربه" ہے) باقی رہی مباشرت (یعنی لپٹنا لپٹانا)! تو اس کے جواز کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھار روزے کی حالت میں مباشرت کر لیتے تھے۔ اور آپؐ سب سے زیادہ اپنے خواہش نفس پر قابو رکھنے والے تھے"۔—— اور ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ وہ مباشرت کو مکروہ جانتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ اکثر و بیشتر مباشرت کے وقت اس سے آگے بڑھنے کا خطرہ ہوتا ہے، بخلاف بوسہ کے (کہ اس میں یہ خطرہ نہیں)، اور حدیث عائشہ میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی، کیونکہ انہوں نے فرمایا کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خواہش پر سب سے زیادہ کنٹرول رکھنے والے تھے"۔

**مسئلہ:** ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ روزے دار کے لیے وضو کے بغیر کلی کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ ایک غیر ضروری کام ہے اور اس میں احتمال ہے کہ پانی حلق میں چلا جائے گا، اور اگر وضو میں کلی کرنے کی ضرورت ہے تو مکروہ نہیں، کیونکہ یہاں سنت کی بجا آوری کے لیے کلی کی جا رہی ہے۔ باقی روزے کی حالت میں ناک میں پانی ڈالنا، غسل کرنا، سر پر پانی ڈالنا۔ تر کپڑا لپیٹنا، تو ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب مکروہ ہیں اور ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ "مکروہ نہیں"، ابو یوسفؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں گرمی کی شدت سے اپنے سر پر پانی ڈالا"۔—— اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ "وہ روزے کی حالت میں کپڑا بھگو کر لپیٹ لیتے تھے"۔

نیز اس میں صرف گرمی کی اذیت و تکلیف کا دور کرنا ہے، لہٰذا مکروہ نہیں ہوگا، جیسا کہ سایہ کرنا مکروہ نہیں ہے"۔—— اور ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ "اس طرح کے افعال سے عبادت سے گھبراہٹ اور اس کی مشقت کو سہارنے سے ہچکچاہٹ کا اظہار ہوتا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ایک خاص حالت پر محمول ہے، اور وہ حالت ہے جبکہ گرمی کی شدت سے افطار کا خوف لاحق ہو جائے، اسی طرح ابن عمرؓ کا فعل بھی ایسی ہی حالت پر محمول ہے، اور اس صورت میں کوئی کلام نہیں"۔

**مسئلہ:** روزے دار کے لیے پچھنے لگوانے میں کوئی کراہت نہیں۔ اس لیے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں پچھنے لگوائے"۔—— اور انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے اور احرام کی حالت میں پچھنے لگوائے اکثر علماء کے نزدیک پچھنے لگوانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اور اصحاب حدیث کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معقل بن یسار کے پاس سے گذر ہوا، وہ رمضان میں پچھنے لگوا رہے تھے تو آپؐ نے فرمایا

افطر الحاجم والمحجوم۔ پچھنے لگانے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا۔

ہماری دلیل ابن عباسؓ اور انسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں پچھنے لگوائے۔ اگر پچھنے لگوانے سے روزہ ٹوٹ جاتا تو آپؐ نہ لگواتے۔ اور ہم تک یہ روایت بھی پہنچی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

ثلاث لا یفطرن الصائم القیئ والحجامة والاحتلام۔ تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا، قے، پچھنے لگوانے اور احتلام سے۔

باقی اس کے خلاف جو حدیث پیش کی گئی ہے تو اس کے بارے میں ایک تو یہ کہا گیا ہے کہ یہ ابتدائے اسلام میں تھا، بعد میں آپؐ نے اس کی رخصت دے دی ـــــ دوسرے یہ کہ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ پچھنے لگوانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹ گیا۔ پس ہو سکتا ہے کہ پچھنے لگواتے ہوئے ان سے کوئی ایسا فعل ہو رہا ہو، جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، بایں معنی کہ روزے کا ثواب جاتا رہتا ہے۔ اس کا قرینہ ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک شخص پر گزر ہوا، جو دوسرے شخص کو پچھنے لگا رہا تھا، اور وہ دونوں غیبت میں مشغول تھے، تو اس پر آپؐ نے فرمایا! پچھنے لگانے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا"، یعنی غیبت کے سبب (نہ کہ پچھنے کے سبب) جیسا کہ روایت ہے کہ "الغیبة تفطر الصائم"! غیبت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے (یعنی اس کا ثواب ختم ہو جاتا ہے)، نیز اس لیے کہ پچھنوں میں خون کا صرف نکالنا ہوتا ہے اور روزہ داخل ہونے والی چیز سے ٹوٹتا ہے۔ جبکہ وضو خارج ہونے والی چیز سے ٹوٹتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد یونہی ہے۔

مسئلہ: شادی شدہ عورت کے لیے جائز نہیں کہ وہ خاوند کی اجازت کے بغیر نفل روزے رکھے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

لا یحل لامراة تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تصوم صوم تطوع الا باذن زوجها۔ اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والی کسی عورت کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ خاوند کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھے۔

نیز اس لیے کہ بیوی سے جسمانی راحت اندوزی خاوند کا حق ہے، اور روزے کی حالت میں یہ ممکن نہیں۔ اور اگر خاوند کو بیوی کے نفل روزہ رکھنے سے (جسمانی یا روحانی) ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہے تو اسے روزے سے روکنے کا اختیار بھی ہے۔ لیکن اگر بیوی کے روزے سے اسے کوئی نقصان نہ پہنچتا ہو تو پھر روکنے کا کوئی جواز نہیں، مثلاً وہ خود روزے سے ہو یا اتنا مریض ہو کہ جماع پر قادر ہی نہیں تو پھر اسے لیے روکنا جائز نہیں۔ کیونکہ روکنے کا اختیار تو اپنے حق کی وجہ سے تھا، جب وہ اس کی قدرت ہی نہیں رکھتا تو روکنے کا کیا مطلب!

مسئلہ: غلام، لونڈی، مدبر، مدبرہ اور ام ولد کے لیے جائز نہیں کہ مولی و آقا کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھیں، کیونکہ ان کے تمام منافع آقا کی ملکیت ہیں۔ ہاں فرائض کے بقدر اوقات ملکیت

سے مستثنیٰ ہیں، لہٰذا وہ اپنے منافع اوقات کو نفل میں صرف کرنے کے مختار نہیں، خواہ ان کے روزہ رکھنے سے آقا کو کوئی نقصان پہنچتا ہو یا نہیں، بخلاف بیوی کی صورت کے، کیونکہ یہاں منع کا اختیار ملکیت کی وجہ سے ہے لہٰذا یہ نقصان پر موقوف نہیں ہوگا ـــــ اور اگر بیوی نے بغیر اجازت کے روزہ رکھا تو خاوند کو اختیار ہے کہ روزہ تڑوا دے۔ اور اسی طرح آقا کو اختیار ہے کہ غلام کا روزہ تڑوا دے اور پھر جب خاوند اجازت دے یا اس سے جدائی ہو جائے تو عورت اس روزے کی قضا کرے، اور غلام بھی اس روزے کی قضا کرے گا جبکہ آقا اسے اجازت دے یا وہ آزاد ہو جائے، کیونکہ ان دونوں کا نفل روزہ شروع کرنا تو صحیح ہو گیا۔ مگر خاوند اور آقا کے حق کی وجہ سے اسے پورا نہیں کر سکے، تو جب روزہ توڑ لیا تو اس کی قضا ان پر لازم ہوگی۔

**مسئلہ:** وہ اجیر جسے کسی آدمی نے خدمت کے لیے اجرت پر لیا ہو، وہ متاجر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ نہیں رکھ سکتا، کیونکہ اس کے روزہ رکھنے سے متاجر کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے چنانچہ اگر نقصان کا اندیشہ نہ ہو تو متاجر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ متاجر کا حق اس کے منافع میں صرف اتنا ہے کہ وہ اس کی خدمت کرے، اور یہ حق کسی خلل کے بغیر اسے حاصل ہو رہا ہے (لہٰذا اسے نفل روزہ سے روکنے کا حق نہیں) بخلاف غلام کے کہ وہاں اگرچہ نقصان کا اندیشہ نہ ہو، تب بھی منع کر سکتا ہے، کیونکہ وہاں مانع غلام کی ذات کی ملکیت ہے، اور اس ملکیت کا اثر مقدار مستثنیٰ (برائے فرائض) کو چھوڑ کر تمام منافع میں ظاہر ہوگا۔ اور یہاں مانع اجیر کے بعض منافع کی ملکیت ہے۔ یعنی صرف اتنی کہ متاجر کی خدمت ادا ہو سکے۔ اور جب روزہ رکھنے کے باوجود اتنی منفعت کسی خلل کے بغیر حاصل ہو رہی ہے تو اسے روکنے کا اختیار نہیں۔

**مسئلہ:** بیٹی، ماں، بہن کو یہ اختیار ہے کہ وہ (کنبہ کے سربراہ) مرد کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھیں، کیونکہ ان کے منافع اس کی ملکیت نہیں ہیں، لہٰذا انہیں روکنے کا حق بھی حاصل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ وہ کسی اجنبی عورت کو نفل روزہ رکھنے سے منع نہیں کر سکتا۔

**مسئلہ:** اگر مسافر اپنے شہر یا مدتِ اقامت کی نیت سے کسی دوسرے شہر میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لیے اس دن کا روزہ چھوڑنا مکروہ ہے، اگرچہ وہ دن کے شروع میں مسافر ہو۔ کیونکہ ایک ہی دن میں روزہ چھوڑنے کو حرام کرنے والا سبب یعنی اقامت اور روزہ چھوڑنے کی رخصت اور اباحت دینے والا سبب یعنی سفر جمع ہو گیا، لہٰذا احتیاطاً ترجیح حرام کرنے والے سبب کو ہوگی اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہے کہ سورج غروب ہونے سے پہلے وہ شہر میں داخل نہیں ہوگا تو پھر اس دن کا روزہ چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں۔

**مسئلہ:** ذوالحجہ کے پہلے دس دنوں میں رمضان کے قضا روزے رکھنے میں کوئی حرج نہیں۔ یہ عمرؓ اور اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ ہاں صرف علیؓ سے کچھ منقول ہے کہ ان دنوں میں قضا روزے رکھنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے عشر ذی الحجہ میں قضاء

رمضان سے منع فرمایا۔ لیکن صحیح اکثر صحابہ کا قول ہے، اس لیے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد "فمن کان منکم مریضاً أو علی سفرٍ فعدۃٌ من أیامٍ أخر" مطلق ہے کہ اس میں ایام کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

نیز اس لیے کہ ذوالحجہ کے عشرہ میں روزے رکھنا مستحب ہے۔ لہٰذا دوسرے دنوں کی نسبت اس عشرہ میں قضاء رکھنا زیادہ بہتر ہو گا ــــ اور اس کے خلاف جو حدیث پیش کی گئی ہے وہ اصطلاحِ حدیث میں "غریب" ہے۔ چنانچہ اصول کے مطابق اس مرتبہ کی حدیث سے کتاب اللہ کے مطلق اور عام حکم کو مقید و مخصوص کرنا جائز نہیں ہے۔ ہم اس حدیث کے حکم کو صرف اس شخص کیلئے ندب و استحباب پر محمول کرتے ہیں جو ان دنوں میں نفل روزے رکھنے کا عادی ہے کہ اس کے لیے افضل یہ ہے کہ دوسرے دنوں میں قضا رکھ لے تاکہ ان دنوں میں روزہ رکھنے کی فضیلت سے محروم نہ رہ جائے اور قضا بھی پوری ہو جائے۔ واللہ اعلم

# کتاب الاعتکاف

یہ کتاب درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے۔

(ا) صفت اعتکاف کا بیان۔

(ب) اعتکاف صحیح ہونے کی شرائط کا بیان۔

(ج) رکن اعتکاف کا بیان اور اس کے ضمن میں حالت اعتکاف میں امور ممنوعہ کا بیان ہو گا۔ اس طرح جن امور سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے اور جن سے فاسد نہیں ہوتا، وہ بھی اسی کے ذیل میں آئیں گے۔

(د) اعتکاف فاسد ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟۔

(ہ) اعتکاف اپنے وقت معین سے ہٹ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

## حکم اعتکاف کی صفت و حیثیت

بنیادی طور پر اعتکاف سنت ہے۔ ہاں دو چیزوں میں سے کوئی ایک پائے جانے سے واجب ہو جاتا ہے۔ ایک تو "قول" ہے کہ کوئی شخص مطلقاً نذر مانتا ہے کہ "میں اللہ کے لئے ایک دن یا ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا" یا اس طرح کی کوئی بات کہتا ہے یا مشروط نذر مانتا ہے کہ "اگر اللہ تعالیٰ نے مریض کو شفا دی یا اگر فلاں شخص آ گیا تو میں اللہ کے لئے ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا"۔ یا اس طرح کی کوئی بات کہتا ہے۔ (تو اس قول سے اعتکاف واجب ہو جاتا ہے۔) دوسری چیز "فعل" ہے۔ یعنی اعتکاف شروع کر لینا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک نفل عبادت شروع کرنے سے نذر کی طرح لازم ہو جاتی ہے —— اور اس بات پر دلیل کہ اصلاً اعتکاف سنت ہے۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی اعتکاف پر مواظبت ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہ و ابوہریرہ دونوں سے مروی ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم ماہ رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف فرماتے رہے، حتیٰ کہ آپ کا وصال ہو گیا"۔ اور زہری سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا "لوگوں پر تعجب ہے کہ اعتکاف چھوڑ بیٹھتے ہیں! رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ایک کام کبھی کرتے تھے اور کبھی چھوڑتے تھے۔ لیکن آپ جب سے مدینہ طیبہ تشریف لائے، موت تک

آپ نے اعتکاف ترک نہیں کیا" اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اس بات کی دلیل ہے کہ یہ بنیادی طور پر سنت ہے۔

نیز اس لئے کہ اعتکاف اللہ تعالےٰ کے تقرب کا ذریعہ ہے۔ کہ آدمی اللہ تعالےٰ کی رحمت کی طلب اور مغفرت کی طمع میں دنیا سے منہ موڑ کر اور اسی کی طرف متوجہ ہو کر اس کے گھر میں ڈیرے ڈال دیتا ہے۔ حتیٰ کہ عطار خراسانی فرماتے ہیں کہ "معتکف اس شخص کی طرح ہے جو اپنا سر خدا کے قدموں میں رکھ دیتا ہے اور کہتا ہے کہ جب تک میری مغفرت نہیں ہو جاتی میں ہٹوں گا نہیں"۔ (اس لئے بھی اعتکاف مسنون ہے۔) — نیز اس لئے کہ اعتکاف عبادت ہے، کیونکہ اس میں اللہ تعالےٰ سے منسوب اساکن و مقامات سے چمٹ کر اپنی بندگی کا اظہار پایا جاتا ہے۔ اور عبادت میں عزیمت یہ ہے کہ بقدر امکان اور جب تک کوئی حرج واقع نہ ہو۔ آدمی عبادت میں مشغول رہے۔ اور بعض اوقات و حالات میں عبادت چھوڑنے کی اجازت محض رخصت کے درجے میں ہے۔ لہٰذا جو شخص اعتکاف میں مشغول ہو رہا ہے، وہ عزیمت کو اختیار کر رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اعتکاف کی نذر مان لے تو یہ بھی ان لازمی و دائمی عبادات کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے جن کے ترک میں کوئی رخصت نہیں۔ واللہ اعلم۔

فصل۔

## اعتکاف صحیح ہونے کی شرائط

یہ شرائط دو طرح کی ہیں، بعض کا تعلق صاحب اعتکاف سے ہے۔ اور بعض کا مقام اعتکاف سے۔ چنانچہ جن شرائط کا تعلق معتکف یعنی صاحب اعتکاف سے ہے، وہ یہ ہیں نمبر۱ اسلام نمبر۲ عقل۔ نمبر۳ جنابت، حیض اور نفاس سے طہارت۔ اور یہ شرائط اعتکاف کی دونوں قسموں — واجب اور نفل — کے جائز و صحیح ہونے کی شرائط ہیں۔ کیونکہ کافر عبادت کا اہل نہیں۔ اسی طرح مجنون بھی عبادت کا اہل نہیں کیونکہ عبادت نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتی، اور مجنون میں نیت کی اہلیت نہیں ہے۔ اور جنابت والے اور حیض و نفاس والی عورت کے لئے مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے۔ جبکہ یہ عبادت مسجد میں ہی ادا ہوتی ہے — رہا بلوغ! تو وہ صحت اعتکاف کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ سمجھ بوجھ رکھنے والے نابالغ بچے کا اعتکاف صحیح ہے، کیونکہ وہ عبادت کا اہل ہے، جیسا کہ ایسے بچے کا نفل روزہ بھی صحیح ہوتا ہے — اعتکاف [illegible] اعتکاف کا مذکر اور آزاد ہونا شرط نہیں۔ چنانچہ شادی شدہ عورت کا خاوند کی اجازت سے اور غلام کا آقا کی اجازت سے اعتکاف صحیح ہے۔ کیونکہ عورت اور غلام عبادت کے اہل ہیں، ان کے لئے مانع آقا اور خاوند کا صرف حق تھا۔ تو جب اجازت حاصل ہو گئی تو وہ مانع زائل ہو گیا — اگر مملوک نے اعتکاف کی نذر مانی تو مالک کو رد کرنے کا حق حاصل ہے، پھر جب وہ آزاد ہو جائے تو اس اعتکاف کی قضا کرے — اسی طرح اگر شادی شدہ عورت اعتکاف کی نذر مان لیتی ہے تو خاوند کو روکنے کا اختیار ہے، پھر جب اس سے جدائی ہو جائے تو قضا کرے (یا جب خاوند اجازت دے تو قضا کرے) کیونکہ خاوند اپنی بیوی کی منفعت کا مالک ہے اور آقا مملوک کی ذات و منفعت کا مالک ہے۔ اور اپنی مرضی سے اعتکاف کی صورت میں خاوند اور آقا کے حق منفعت کے استیفاء میں تاخیر ہوتی ہے۔ لہٰذا انہیں اس وقت تک روکنے کا اختیار ہے جب

تک ان کی منفعت خاوند اور آقا کی ملکیت ہے۔ پھر جب عورت اپنے خاوند سے جدا ہو جائے یا غلام آزاد ہو جائے تو اعتکاف کی قضا واجب ہو گی۔ کیونکہ نذر کا اہل ہونے کی بنا پر ان کا نذر ماننا تو صحیح ہو چکا تھا، لیکن ادائیگی میں خاوند اور آقا کا حق رکاوٹ تھا، جب جدائی یا آزادی سے ان کا حق ساقط ہو گیا تو یہ رکاوٹ دور ہو گئی، لہٰذا اس کی قضا ان پر لازم ہے ـــــ باقی مکاتب کے بارے میں آقا کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسے اعتکاف واجب یا نفل سے منع کرے، کیونکہ آقا اپنے مکاتب کے منافع کا مالک نہیں ہے، لہٰذا مکاتب اپنے حق منافع میں آزاد کی طرح ہے۔

مسئلہ :- جب خاوند اپنی بیوی کو اعتکاف کی اجازت دے دے تو پھر اسے اجازت سے رجوع کا اختیار نہیں رہتا۔ کیونکہ جب اس نے اجازت دے دی تو اس نے زمان اعتکاف میں اپنی منفعت کے حق کا بیوی کو مالک بنا دیا اور بیوی مالک بننے کی اہل ہے۔ چنانچہ اتنے عرصہ میں اپنی منفعت کی جب وہ خود مالک بن گئی تو اب خاوند کو اپنی اجازت سے رجوع کرنے اور اعتکاف سے روکنے کا حق باقی نہیں رہا۔ بخلاف مملوک کے۔ کہ اگر مالک نے اسے اعتکاف کی اجازت دے بھی دی ہو تو بھی اسے رجوع کا اختیار ہے۔ کیونکہ یہاں مالک نے مملوک کو منافع کا حق ملکیت نہیں دیا، اس لئے کہ وہ ملکیت کا اہل ہی نہیں، مالک نے اسے منافع کا صرف عاریہ کیا ہے، اور عاریہ دینے والے کو اختیار ہے کہ وہ جب چاہے عاریہ واپس لے لے۔ ہاں مگر یہ رجوع مالک کے لئے مکروہ ہے۔ کیونکہ اس میں وعدہ خلافی اور دھوکہ ہے۔

۴ صحت اعتکاف کے لئے ایک شرط نیت ہے۔ کیونکہ عبادت بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتی۔

۵ صحت اعتکاف کی ایک اور شرط روزہ ہے، لیکن یہ اعتکاف واجب کے لئے شرط ہے، اور اس میں ہمارے اصحابؒ کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ شافعی کے نزدیک روزہ شرط نہیں ہے، ان کے نزدیک اعتکاف روزہ کے بغیر بھی صحیح ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے درمیان بھی مختلف فیہ رہا، ابن عباسؓ، عائشہؓ اور علیؓ سے ایک روایت ہمارے مذہب کی مثل وارد ہوتی ہے۔ اور علیؓ اور ابن مسعودؓ سے شافعیؒ کے مذہب کی طرح روایت آتی ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اعتکاف کی حقیقت ہے کہ (مسجد میں) ٹھہرنا اور مقیم رہنا اور یہ حقیقت روزے کی محتاج نہیں۔ نیز روزہ ایک مستقل اور مقصود عبادت ہے۔ لہٰذا اس کی شان یہ نہیں کہ اسے کسی دوسری چیز کی شرط قرار دیا جائے۔ کیونکہ کسی شے کی شرط اس کے تابع ہوتی ہے۔ (اور روزہ متبوع کے درجہ میں ہے۔ مشروط قرار دینے سے) متبوع کو تابع بنانا لازم آتا ہے، لہٰذا اس میں ایک شی کی حقیقت کا الٹ دینا ہے۔ اسی لئے یہ نفل اعتکاف کے لئے شرط نہیں قرار دیا گیا۔ اور اسی طرح روزے کے بغیر اعتکاف واجب کا بھی آغاز صحیح ہو جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ نذر مانتا ہے کہ اللہ تعالٰے کے لئے ماہ رجب کا اعتکاف اپنے اوپر واجب کرتا ہوتا " تو جیسے ہی وہ ھلال دیکھے گا، اس پر اعتکاف میں داخل ہونا واجب ہو جاتا ہے؛ حالانکہ اس وقت میں تو روزہ نہیں۔ اور اگر روزہ شرط ہوتی تو روزے کے بغیر اعتکاف کا آغاز کرنا جائز ہی نہ ہوتا۔ کیونکہ شرط کے بغیر عبادت کا شروع کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ کجا یہ کہ اعتکاف میں داخل ہونا واجب ہو۔ روزے کے عدم شرط ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ " میں اللہ تعالٰے کے لئے ماہ رمضان کا اعتکاف اپنے اوپر واجب قرار دیتا ہوں " پھر وہ ماہ رمضان میں اعتکاف بیٹھتا ہے، اور رمضان

کے روزے رکھتا ہے۔ تو اس کی نذر پوری ہو گئی۔ اگرچہ اعتکاف کی وجہ سے روزے اس پر واجب ہی نہیں ہوئے ـــــ ہماری دلیل عائشہ رضہ کی یہ روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لا اعتکاف اِلّا بصوم روزے کے بغیر اعتکاف صحیح ہی نہیں ہوتا۔

نیز اس لئے کہ روزہ نام ہے اکل وشرب اور جماع سے رکنے کا، پھر جب کہ روزے کے دونوں رکنوں میں سے ایک یعنی جماع سے رکنا اعتکاف کی صحت کے لئے شرط ہے، تو دوسرا رکن یعنی اکل وشرب سے رکنا بھی صحت اعتکاف کی شرط ہو گا، کیونکہ دونوں برابر درجہ میں روزے کے رکن ہیں ـــــ نیز اس لئے کہ اس عبادت کا معنی ومقصود ـــــ اللہ کے گھر میں ڈیرے ڈال کر دنیا سے رخ موڑ لینا اور آخرت کی طرف متوجہ ہو جانا ـــــ دونوں شہوتوں یعنی شہوت بطن اور شہوت فرج کو ترک کئے بغیر ثابت ہی نہیں ہوتا، ہاں قدر ضرورت اس سے مستثنیٰ ہے۔ اور وہ ضرورت ہے جسمانی صحت کو قائم اور برقرار رکھنے کی، اور یہ ضرورت رات کو کھانے پینے سے پوری ہو سکتی ہے، اور جماع کی کوئی ضرورت نہیں، (لہٰذا اس کی دن کو اجازت ہے نہ رات کو) ـــــ اور شافعی کا یہ کہنا کہ "اعتکاف صرف مسجد میں ٹھہرنے کا نام ہے" مسلم ہے۔ لیکن یہ امر اس چیز سے مانع نہیں ہے کہ اکل وشرب سے امساک صحت اعتکاف کی شرط ہو۔ جیسا کہ یہ امر صحت اعتکاف کے لئے جماع سے امساک اور نیت اعتکاف کے شرط ہونے سے مانع نہیں ہے۔

اسی طرح روزے کا بالذات عبادت مقصودہ ہونا، اس بات کے منافی نہیں ہے کہ روزہ کسی دوسرے امر کی شرط قرار پائے، دیکھئے! قرآن مجید کی قرات بالذات عبادت مقصودہ ہے۔ اس کے باوجود اسے اختیار کی حالت میں جواز صلوٰۃ کی شرط قرار دیا گیا ہے، اسی طرح یہاں ہے ـــــ رہا نفل اعتکاف سے واجب اعتکاف میں روزے کی عدم شرط ہونے پر استدلال! تو نفل اعتکاف کے بارے میں حسن کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ یہ بھی روزے کے بغیر صحیح نہیں، اور ہمارے مشائخ میں سے کچھ نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے (لہٰذا اس روایت کے مطابق تو استدلال درست ہی نہیں) باقی ظاہر الروایہ کے مطابق استدلال اس لئے درست نہیں، کہ نفل اعتکاف کے بارے میں ہمارے اصحاب سے دو روائتیں وارد ہوئی ہیں ایک روایت تو ہے کہ نفل اور یہی "اصل" کی روایت ہے، چنانچہ جب نفل اعتکاف میں زمان کی تحدید نہیں، ـــــ بخلاف اعتکاف واجب کے کہ یہ کم از کم ایک دن کا ہوتا ہے اور دن پورا ہونے سے پہلے اعتکاف واجب سے نکلنا جائز نہیں ہوتا، لہٰذا یہاں روزہ اعتکاف کے صحیح ہونے کی شرط بن سکتا ہے ـــــ رہی یہ بات کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ "اللہ تعالےٰ کے لئے میں اپنے اوپر ماہ رجب کا اعتکاف لازم کرتا ہوں" تو اس میں وہ اپنے اوپر رات کو اعتکاف میں داخل ہونا واجب کر رہا ہے۔ کیونکہ جس اعتکاف کی اضافت ماہ کی طرف ہو۔ اس میں ماہ کے عنوان کی وجہ سے راتیں بھی داخل ہو جاتی ہیں، اس لئے کہ ماہ نام تو ہے دنوں کا، اور راتیں اس میں تبعاً داخل ہیں، اصلاً ومقصوداً نہیں، لہٰذا راتوں کے لئے وہ شرط قرار نہیں دی جا سکتی جو اصل کے لئے شرط ہے، جیسا کہ اگر کوئی شخص یوں کہے کہ اللہ تعالےٰ کے لئے مجھ پر تین دنوں کا اعتکاف لازم ہے" تو اس میں راتیں بھی داخل ہوں گی، اور اسی وجہ مذکور کی بنا پر اس اعتکاف کا آغاز بھی رات سے کرنا ہو گا، اسی طرح یہاں ہے ـــــ باقی ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر اس لئے صحیح اور پوری ہو جاتی ہے کہ یہاں زمان اعتکاف میں اس کی شرط یعنی روزہ پایا جاتا ہے، اگرچہ اس روزہ کا لزوم اعتکاف کے التزام کی وجہ سے

نہیں ہے۔ کیونکہ یہ روزہ اعتکاف کی وجہ سے لازم ہونے والے روزے سے افضل ہے۔ (بہرکیف شرط پائی گئی، اس لئے اعتکاف صحیح ہوگا)

**نفل اعتکاف** کے جواز کے لئے روزہ شرط نہیں ہے۔ یہ ظاہر الروایہ ہے۔ ہاں روزے کے ذکنوں میں سے ایک یعنی جماع سے امساک اس کی شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" "اور تم اپنی بیویوں سے مباشرت مت کرو جب تم مساجد میں حالت اعتکاف میں ہو"۔ ۔۔۔۔ باقی اکل و شرب سے امساک نفل اعتکاف کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یہ بھی شرط ہے، دراصل اس میں روایت کا اختلاف مبنی ہے۔ نفل اعتکاف کے کم ازکم زمان کے بارے میں روایت کے اختلاف پر۔ کہ کیا نفل اعتکاف کم ازکم ایک دن ہونا ضروری ہے یا ضروری نہیں؟ ۔ محمد نے "اصل" میں فرمایا کہ نفل اعتکاف میں مدت کی کوئی تحدید نہیں، اور اس میں قلیل و کثیر مدت برابر ہے۔ اگرچہ یہ مدت ایک ساعت ہو، اور حسن کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ نفل اعتکاف کم از کم ایک دن کا ہونا ضروری ہے۔ تو جب اصل کی روایت کے مطابق اس میں مدت متعین نہیں ہے، تو روزہ بھی اس کے لئے شرط نہیں ہوگا۔ کیونکہ روزے کی تو مدت ایک دن متعین ہے، کیونکہ دن کے بعض حصہ کا روزہ تو مشروع ہی نہیں، لہٰذا روزہ ایک ایسی عبادت کے لئے شرط نہیں بن سکتا جس کی کوئی مدت متعین نہیں ہے۔ اور حسن کی روایت کی مطابق چونکہ نفل اعتکاف کی کم ازکم مدت متعین ہے۔ اس لئے روزہ اس کی شرط بن سکتا ہے۔ اور اس کے بارے میں بحث اپنے مقام پر آئے گی۔

اسی سے اس بات کا جواز بھی معلوم ہوگیا کہ اگر یوں کہے کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک روز کا اعتکاف کروں گا"، تو اس کی نذر صحیح ہے، اور اس پر لازم ہے کہ روزہ کے ساتھ ایک دن کا اعتکاف کرے۔ اور دن کے تعین کا اختیار اسے حاصل ہے۔ پس جب نذر پوری کرنے کا ارادہ کرے تو طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو جائے، اور جب فجر طلوع ہو تو وہ مسجد میں ہو، پھر وہ تمام دن اعتکاف سے رہے، اور مسجد سے غروب آفتاب کے بعد نکلے۔ کیونکہ دن سفیدی اور روشنی کا نام ہے اور یہ طلوع فجر سے غروب آفتاب تک رہتی ہے لہٰذا ضروری ہے کہ وہ طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو جائے تاکہ اس کا اعتکاف مکمل دن میں واقع ہو ۔۔۔ اور اسے تعین کا اختیار اس لئے حاصل ہے کہ اس نے نذر میں دن متعین ہی نہیں کیا ۔۔۔۔

اگر کسی نے یہ نذر مانی کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک رات کا اعتکاف کروں گا"، تو یہ نذر صحیح نہیں۔ کیونکہ صحت اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے، اور رات روزے کا محل نہیں ہے، اور اس سے کوئی ایسا امر بھی نہیں پایا گیا جس سے اس کے لئے تبعاً رات کو اعتکاف میں داخل ہونا واجب ہو جائے۔ پس نذر اپنے محل میں واقع نہیں ہوئی۔ اور شافعی کے نزدیک یہ نذر صحیح ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک روزہ صحت اعتکاف کے لئے شرط نہیں ہے ۔۔۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر وہ اس نذر میں رات کے اعتکاف کی اس کے دن کے ساتھ نیت کرتا ہے تو یہ اعتکاف اس پر لازم ہوگا۔ اور محمدؒ نے "اصل" میں یہ تفصیل ذکر نہیں کی ہے، پس یا تو دونوں روایتوں میں توفیق و تطبیق کی جائے اور اصل میں مذکور روایت کو دن کی نیت نہ ہونے پر محمول کیا ہے اور یا یہ کہا جائے کہ اس میں دو روائتیں ہیں۔ اور ابو یوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وہ مفرد کو جمع پر قیاس

کرتے ہیں، یعنی اگر وہ نذر میں لفظ جمع کے ساتھ راتوں کا ذکر کرتا تو اس میں دن بھی مذکور ہوتے، اسی طرح جب اس نے ایک رات کا ذکر کیا ہے تو ایک دن اس میں خود بخود مذکور ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لغت کو قیاس سے ثابت کرنا ہے، اور اس کی کوئی صورت نہیں ہے ـــــ اگر یوں کہے کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے ایک رات اور دن کا اعتکاف کروں گا" تو اس پر لازم ہے کہ ایک رات اور دن کا اعتکاف کرے۔ گرچہ رات محل صوم نہیں ہے۔ کیونکہ رات اس میں تبعاً شامل ہے، اور تابع کے لئے وہ شرط نہیں ہوتی جو اصل کے لئے ہوتی ہے ـــــ اگر کسی نے ایسے دن کے اعتکاف کی نذر مانی جس میں وہ کھا چکا ہے، تو یہ نذر صحیح نہیں اور اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اعتکاف واجب روزے کے بغیر صحیح نہیں ہوتا۔ اور جس دن میں کھا چکا ہے اس دن کا روزہ صحیح نہیں ہوتا، تو جب روزہ صحیح نہیں ہوا تو اعتکاف بھی صحیح نہ ہوگا ـــــ اگر یوں کہا کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے دو دنوں کا اعتکاف کروں گا" اور اس میں اور کوئی نیت نہیں، تو اسے لازم ہے کہ دو دنوں کا ان کی راتوں سمیت اعتکاف کرے، اور دنوں کی تعیین کا اختیار اسے حاصل ہے۔ پس جب وہ نذر نذر پوری کرنے کا ارادہ کرے تو مسجد میں غروب آفتاب سے پہلے داخل ہو جائے۔ اور وہ رات اور آئندہ دن پھر دوسری رات اور آئندہ دن مسجد میں ٹھہرے، یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جائے، پھر مسجد سے نکلے۔ یہ ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ پہلی رات نذر میں داخل نہیں ہوگی، نذر میں صرف وہ رات داخل ہوگی جو دو دنوں کے درمیان آرہی ہے۔ تو ابو یوسف کے قول کے مطابق وہ طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو۔ ابن سماعہؒ سے روایت ہے کہ مستحب تو یہ ہے کہ غروب آفتاب سے پہلے داخل ہو، اور اگر طلوع فجر سے پہلے داخل ہوا تو بھی جائز ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دن حقیقت میں سفیدی اور روشنی کا نام ہے۔ مگر درمیانی رات تتابع اور دوام کی ضرورت کی بنا پر داخل ہوتی ہے۔ اور پہلی رات کے داخل ہونے کی کوئی ضرورت نہیں، بخلاف جبکہ لفظ جمع کے ساتھ دنوں کا ذکر کرے کہ اس کے مقابل کی راتیں بھی اس میں داخل ہوتی ہیں۔ کیونکہ وہاں راتوں کا دخول عرف اور عادت کی بنا پر ہے، مثلاً کوئی شخص کہتا ہے کہ "ہم تین دنوں سے فلاں شخص کے پاس تھے"۔ تو اس سے مراد دن اور اس کے ساتھ راتیں بھی ہوتی ہیں، لیکن تثنیہ میں ایسا عرف نہیں پایا جاتا۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ یہ عرف جمع کی طرح تثنیہ میں بھی ثابت ہے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ "ہم دو دنوں سے فلاں کے پاس تھے" اور اس کی مراد دو دن اور اس کے مقابل راتیں بھی ہوتی ہیں۔ چنانچہ اس صورت میں اس پر دو دنوں کا مسلسل اعتکاف لازم ہے، لیکن دنوں کی تعیین کا اختیار اسے حاصل ہے، اس لئے کہ اس نے نذر میں دن معین نہیں کئے ـــــ اور اگر کوئی شخص راتوں کے بغیر صرف دو دنوں کے اعتکاف کی نیت کرتا ہے تو نیت صحیح ہے۔ اور اس پر رات کے بغیر صرف دو دنوں کا اعتکاف لازم ہے۔ کیونکہ اس نے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی۔ اور اسے اختیار ہے کہ مسلسل دو دن اعتکاف کرے یا متفرق طور پر۔ کیونکہ اس کے الفاظ میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو تتابع پر دلالت کرتا ہو۔ اور دو دن الگ الگ ہوتے ہیں، کیونکہ دونوں کے درمیان رات حائل ہے۔ لہٰذا یہاں اعتکاف روزے کی طرح ہے۔ پس ہر دن طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو اور غروب آفتاب کے بعد نکل آئے ـــــ اسی طرح اگر کوئی تین دن یا اس سے زیادہ کے اعتکاف کی نذر مانتا ہے، اور اس کے سوا کوئی نیت نہیں کرتا، تو اس پر ان دنوں کا اعتکاف راتوں سمیت لازم ہوگا، اور تعیین کا اسے اختیار ہے، لیکن اس پر لازم ہے کہ تتابع کا

رعایت کرے ـــــ اور اگر راتوں کے بغیر صرف دنوں کی نیت کرتا ہے تو بھی وجہ مذکور کی بنا پر اس کی نیت صحیح ہے۔ اور اس پر راتوں کے بغیر تین دنوں کا اعتکاف لازم ہے، اور اسے اختیار ہے کہ متفرق طور پر تین دن اعتکاف کرے، کیونکہ یہاں قربت اعتکاف کا تعلق دنوں سے ہوا ہے، اور ہر دن جدا ہوتا ہے۔ پس تتابع لازم نہیں ہوگا، ہاں جب اس کی شرط عائد کی جائے تو لازم ہوگا، جیسا کہ روزے میں ہے، اور ہر دن طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو اور غروب آفتاب تک رہے، پھر نکل آئے ـــــ اور اگر یوں کہا" میں اللہ تعالیٰ کے لئے دو راتوں کا اعتکاف کروں گا" اور اس کے سوا کوئی نیت نہیں کرتا (مثبت نہ منفی) تو دو راتوں کا اعتکاف دنوں سمیت لازم ہوگا۔ اسی طرح اگر تین یا زیادہ راتوں کا کہا تو بھی دنوں کا اعتکاف لازم ہوگا۔ اور تسلسل کے ساتھ لازم ہوگا، لیکن تعیین کا اختیار اسے حاصل ہے۔ وجہ اس کی گزر چکی ہے۔ اور مسجد میں غروب آفتاب سے پہلے داخل ہو ـــــ اور اگر دن کے بغیر صرف رات کے اعتکاف کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہے، کیونکہ اس نے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی، اور اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ رات محل صوم نہیں ہے ـــــ قاعدہ اور اصل اس بارے میں یہ ہے کہ "ایام" کا لفظ جب جمع کے صیغہ میں بولا جائے تو اس کے مقابل کی راتیں بھی اس میں داخل ہوتی ہیں۔ اسی طرح جب "لیالی" (راتیں) کا لفظ جمع کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس کے مقابل کے ایام بھی اس میں داخل ہوتے ہیں۔ اس کی دلیل حضرت ذکریا علیہ السلام کا قصہ ہے، کہ ایک خاص امر کی نشانی قرار دیتے ہوئے ایک جگہ فرمایا:

أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا — کہ تم لوگوں سے بات نہیں کر سکو گے تین دن مگر اشارے سے۔

اور دوسری جگہ فرمایا

أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا — کہ تم صحیح تندرست ہونے کی حالت میں لوگوں سے تین رات بات نہیں کر سکو گے۔

حالانکہ قصہ ایک ہے، تو جب ایک جگہ مدت مقررہ کو "ایام" سے تعبیر فرمایا اور دوسری جگہ "لَیَالٍ" ہے۔ تو معلوم ہوا کہ دونوں جگہ پر مراد لفظ مذکور اور اس کا مقابل ہے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ایک دوسرے مقام میں، جہاں ایام کی تعداد راتوں کے مطابق نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے راتوں اور دنوں کا ذکر الگ الگ فرمایا۔

سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا — اللہ تعالیٰ نے وہ ہوا ان لوگوں پر سات راتیں اور آٹھ دن متواتر چلائے رکھی۔

(ہم نے دلیل میں دو آیتیں پیش کی ہیں) اور یہاں دو آیتیں جمع کے حکم میں ہیں، کیونکہ اس میں عرف یہی ہے۔ جیسا کہ اسم جمع میں ہوتا، تفصیل گزر چکی ہے۔

اگر یوں کہا کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے تیس دن اعتکاف کروں گا" اور اس کے سوا کوئی (مثبت یا منفی) نیت نہیں رکھتا، تو یہ نذر مسلسل تیس دنوں اور راتوں پر محمول ہوگی، ہاں تعیین کا معاملہ اس کے سپرد ہے اور اگر وہ یہ وضاحت کرتا ہے کہ میں نے اس میں صرف ایام کی نیت کی تھی اور راتیں میری نذر میں شامل نہیں تھیں تو اس کی نیت کو صحیح مانا جائے گا، کیونکہ اس نے عرف کی بنا پر کلام اور الفاظ کے منقول معنیٰ کو چھوڑ کر اس کا حقیقی

مفہوم مراد لیا ہے۔ اور پھر اس حقیقی مفہوم کو استعمال کرنے کے باوجود عرف بھی باقی رہتا ہے۔ لہٰذا اس کی نیت صحیح ہے۔ پھر اسے اختیار ہے کہ یہ تیس ۳۰ دن کا اعتکاف مسلسل کرے یا متفرق طور پر۔ کیونکہ الفاظ مذکورہ میں تتابع کی کوئی قید نہیں۔ اسی طرح ایام کا لفظ بھی تتابع و تسلسل کا مقتضی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہر دو دنوں کے درمیان ایسا وقت حائل ہے جو محل اعتکاف نہیں ہے۔ اور اگر اس نے مذکورہ صورت میں بعد میں یہ وضاحت کی کہ اس سے میری مراد راتیں تھیں دن نہیں تھے تو اس کی نیت وارادہ پر عمل نہیں ہوگا (اور الفاظ کے ظاہری مفہوم کے مطابق) راتوں اور دنوں کا اعتکاف اس پر لازم ہوگا، کیونکہ پہلے جب اس نے "ایام" کا لفظ صراحۃً استعمال کیا، اور پھر یہ کہا کہ اس سے میری مراد راتیں تھیں دن نہیں تھے، تو اس نے ایک ایسے مفہوم کی نیت کی جس کا اس کلام میں احتمال ہی نہیں، لہٰذا اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔

اگر یوں کہا کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے تیس راتوں کا اعتکاف کروں گا" اور پھر یہ وضاحت کر دی کہ میری مراد صرف راتیں ہیں دن نہیں۔ تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس نے کلام کا حقیقی مفہوم مراد لیا۔ اور لغت میں رات اس زمانہ کا نام ہے جس میں آفتاب غائب رہتا ہے مگر جب راتوں کا ذکر مطلقاً ہو تو عرف کی بنا پر ان کے مقابل ایام بھی شامل ہوتے ہیں، لیکن جب اس نے حقیقی مفہوم مراد لیا، اور اس حقیقی مفہوم کے استعمال کے ساتھ ساتھ عرف بھی باقی ہے، تو اس کی نیت صحیح متصور ہوگی، کیونکہ اس کا صدور اپنے محل میں ہوا ہے۔ اگر یوں کہا کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ماہ اعتکاف کروں گا" تو اس میں مسلسل رات دن ایک ماہ کا اعتکاف واجب ہوگا، خواہ اس نے تتابع کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو، ہاں ماہ کی تعیین کا اختیار اسے حاصل ہے۔ پس وہ غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل ہو جائے۔ کہ جب سورج غروب ہو تو وہ مسجد میں ہو۔ پھر تیس ۳۰ راتیں اور تیس ۳۰ دن اعتکاف سے رہے۔ پھر یہ مدت پوری کرنے کے بعد غروب آفتاب کے بعد مسجد سے نکلے۔ بخلاف جبکہ یوں کہے کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ماہ روزے رکھوں گا" اور اس میں کوئی تعیین نہیں کیا، اور نہ تتابع کا ذکر کرتا ہے نہ اس کی نیت رکھتا ہے، تو اس پر مسلسل روزے رکھنا لازم نہیں ہوں گے، بلکہ اسے اختیار ہے، چاہے مسلسل رکھے چاہے الگ الگ رکھے ——— اور یہ جو ہم نے گذشتہ مسائل میں تتابع کے لزوم کا ذکر کیا ہے۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا مذہب ہے۔ اور زفر کہتے ہیں کہ ان میں سے کسی صورت میں تتابع لازم نہیں ہوگا، ہاں اگر وہ تتابع کا ذکر کرتا ہے، یا اس کی نیت رکھتا ہے۔ تو لازم ہوگا، ورنہ اسے اختیار ہے، چاہے مسلسل رکھے، چاہے متفرق طور پر۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان الفاظ میں تتابع کی قید نہیں اور نہ ہی اسنے تتابع کی نیت کی ہے، لہٰذا یہ اپنے اطلاق کے مطابق جاری ہوں گے، جیسا کہ روزے کی صورت میں ہے ——— ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں فرق ہے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ اعتکاف ایسی شے ہے جس میں دوام پایا جاتا ہے۔ اور اس کی بنا اتصال و تسلسل پر ہے کیونکہ اعتکاف مسجد میں اقامت کا نام ہے۔ اور راتیں اقامت کے قابل ہیں۔ لہٰذا ان میں تتابع ضروری ہے۔ اگرچہ الفاظ میں تتابع کی قید نہیں ہے، لیکن ان الفاظ کا ذاتی تقاضا یہ ہے کہ تتابع واجب ہو۔ بخلاف جبکہ ایک ماہ روزوں کی نذر مانی اور اس پر غیر معین ایک ماہ کے روزے لازم ہو گئے ——— ہاں اگر وہ ماہ معین کرے تو یہ حکم نہیں ہوگا ——— تو اسے اختیار ہے کہ جدا جدا روزے رکھ کر ایک ماہ پورا کرے۔ کیونکہ اس

نے تتابع کی قید کے بغیر ایک ماہ کے روزے اپنے اوپر واجب کئے تھے۔ اور پھر روزوں کی ھیئت کی بنا تتابع واتصال پر نہیں بلکہ تفریق پر ہے، کیونکہ ہر دو روزوں کے درمیان ایسا وقت (یعنی رات) پایا جاتا ہے جو روزے کا محل نہیں بن سکتا۔ لہٰذا نہ تو الفاظ میں صراحۃً تتابع کی قید پائی گئی اور نہ ہی ان الفاظ کا اقتضا یہ ہے اور نہ ہی اس نے ماہ کی تعیین کی ہے۔ کہ تعیین کی وجہ سے تتابع لازم ہو۔ لہٰذا اس کے لئے اختیار باقی رہا، اور یہی وجہ ہے کہ کتاب اللہ میں جن روزوں میں تتابع کی قید مذکور نہیں، وہاں تتابع لازم نہیں ہے۔ اسی طرح اس مقام میں ہوگا۔ اگر کسی نے یہ نذر مانی کہ "میں اللہ تعالٰے کے لئے ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا" اور صرف دنوں کی نیت کی، راتوں کی نہیں، تو اس کی نیت صحیح نہیں، اور تمام دنوں اور راتوں سمیت ایک ماہ کا اعتکاف لازم ہوگا۔ کیونکہ "ماہ" ایک مدت کا نام ہے جو تیس دن رات پر مشتمل ہوتی ہے اور جو دو مختلف چیزوں ــــــ دن اور رات ــــــ سے مرکب ہے، جن میں سے ہر ایک فی نفسہٖ اپنی جگہ مستقل ہے، جیسے سنگ بلق (سیاہ وسفید پتھر) ہوتا ہے۔ تو جب اس نے "ماہ" کا لفظ بول کر دو چیزوں میں سے ایک کا ارادہ کیا۔ تو اس نے یہ اسم ایسی چیز کے لئے استعمال کیا، جس کے لئے نہ تو یہ وضع کیا گیا ہے اور نہ یہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ استعمال باطل ہے، جیسے کوئی شخص ذکر تو بلق کا کرے، اور مراد اس سے صرف سفیدی لے، اور سیاہی نہ لے۔ لہٰذا یہ نیت اپنے محل میں واقع نہیں ہوئی۔ اس لئے بیکار اور لغو ہے۔ بخلاف اسم خاتم (انگوٹھی) کے۔ کہ یہ اصلاً تو حلقہ کا نام ہے۔ اور نگینہ پر اس کا اطلاق تبعاً ہوتا ہے۔ کیونکہ نگینہ حلقہ میں زینت کے لئے جڑا ہوا ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ انگشتری کے لئے بمنزلہ صفت ہے۔ تو اس میں یہ درست ہے کہ انگشتری کا نام ذکر کیا جائے اور حلقہ مراد لیا جائے۔ لیکن یہاں دونوں چیزوں میں سے ہر ایک اصل اور مستقل ہے، لہٰذا کسی ایک پر انفرادی طور پر ماہ کا اسم نہیں بولا جا سکتا۔ بخلاف جبکہ یہ نذر مانے کہ "میں اللہ تعالٰے کے لئے ایک ماہ روزے رکھوں گا" کہ یہاں نذر کا تعلق صرف دنوں سے ہوگا راتوں سے نہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ماہ کا اسم صرف دنوں کو شامل ہے، راتوں کو نہیں، کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ یہ محال ہے، بلکہ ماہ کا اسم دونوں اور راتوں دونوں کو شامل ہے، تو روزوں کی نذر کی اضافت بیک وقت دنوں اور راتوں کی طرف ہوئی۔ لیکن چونکہ راتوں میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ ان کی طرف روزوں کی نذر کی اضافت ہو، لہٰذا نیت اپنے محل میں واقع نہ ہوئی، پس راتوں کا ذکر لغو اور بے فائدہ ہوا۔ اور دن چونکہ روزے کا محل ہیں، لہٰذا ان کی طرف نذر کی اضافت صحیح ہوئی۔ اور یہ معروف قاعدہ کے مطابق ہے۔ کہ جو تصرف بجا ہو، وہ صحیح ہوتا ہے اور جو بے جا ہو، وہ لغو اور عبث ہو جاتا ہے۔ لیکن نذر اعتکاف کی صورت میں، دن اور رات میں سے ہر ایک اعتکاف کا محل ہے، لہٰذا دونوں کی طرف اضافت صحیح ہے۔

اگر یوں کہا کہ "میں اللہ تعالٰے کے لئے ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا۔ دنوں کا نہ راتوں کا" تو جیسا اس نے کہا، ویسا ہی لازم ہوگا، کہ ایک ماہ کے دنوں کا اعتکاف کرنا پڑے گا۔ راتوں کا نہیں۔ کیونکہ جب اس نے نذر میں ماہ کے بعد صرف دنوں کا ذکر کیا تو اس صراحت سے ماہ کا ذکر لغو ہو گیا۔ جیسا کہ کوئی شخص یوں کہے کہ "میں نے ابلق (چتکبرا) گھوڑا دیکھا، میری مراد ہے کہ میں نے بلق میں سے صرف سفید دیکھا سیاہ نہیں دیکھا۔" (تو اس کا اسے ابلق کہنا لغو ہو گیا) اور اس صورت میں اسے اختیار ہے، چاہے مسلسل اعتکاف کرے اور چاہے

تو متفرق دنوں میں کرے، کیونکہ اس نے دنوں کا لفظ بولا ہے۔ اور اس میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ اعتکاف جو صرف دنوں میں واجب ہو اس میں صاحب اعتکاف کو اختیار ہوتا ہے، چاہے مسلسل کرے اور چاہے متفرق طور پر کرے، اور ہر وہ اعتکاف جو دنوں اور راتوں دونوں میں واجب ہو تو اس پر روزے کے ساتھ مسلسل ماہ کا اعتکاف کرنا ضروری ہوتا ہے۔

اگر کسی معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی، مثلاً کہا کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے ماہ رجب کا اعتکاف کروں گا" تو اس پر لازم ہو گیا کہ وہ ماہ رجب میں روزوں کے ساتھ مسلسل اعتکاف کرے، اور اگر اس اثناء میں ایک یا دو دن روزے چھوڑ دیئے تو صرف ان روزوں کی قضا اس پر لازم ہے، اور ان دنوں میں جو اعتکاف صحیح ہو چکا ہے، اس کی قضا لازم نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر کوئی شخص ماہِ رجب کے روزوں کی نذر مانتا اور ایک دو روزے چھوٹ جاتے۔ تفصیل کتاب الصوم میں گزر چکی ہے ——— لیکن اگر اس نے ماہ رجب میں اعتکاف نہیں کیا، حتیٰ کہ رجب گزر گیا تو اب اس پر روزے کے ساتھ مسلسل ایک ماہ کا اعتکاف واجب ہے۔ کیونکہ جب رجب کا ماہ اعتکاف کے بغیر گزر گیا تو اب کسی غیر معین ماہ کا اعتکاف اس کے ذمے واجب ہو گیا۔ لہٰذا اسے صفت تتابع کی رعایت رکھنا لازم ہے، جیسا کہ اگر وہ شروع ہی سے کسی غیر معین ماہ کا اعتکاف اپنے اوپر واجب کرتا۔ مثلاً یوں کہتا کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے کسی ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا"، تو تتابع کی رعایت رکھنا لازم ہوتا۔

اگر کسی نے ماہ معین کے اعتکاف کی نذر مانی۔ پھر اس ماہ سے پہلے کسی ماہ میں اعتکاف منذور کر لیا مثلاً کہا کہ "میں اللہ تعالےٰ کے لئے ماہ رجب کا اعتکاف کروں گا" پھر اس کی جگہ ربیع الآخر میں اعتکاف کر لیا تو ابو یوسف کے نزدیک اس کی نذر پوری ہو گئی۔ اور محمد کے نزدیک یہ کافی نہیں ہے۔ دراصل یہ اختلاف ایک دوسرے اختلافی مسئلہ پر مبنی ہے کہ اگر کوئی شخص ماہ معین کے روزوں کی نذر مانتا ہے، پھر اس ماہ سے پہلے روزے رکھ لیتا ہے، تو کیا نذر پوری ہو گئی یا نہیں؟ انشاء اللہ ہم یہ مسئلہ کتاب النذر میں ذکر کریں گے۔

اگر کسی نے نذر مانی کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے ماہ رمضان کا اعتکاف کروں گا"، تو نذر صحیح ہے۔ اور لازم ہے کہ تمام ماہ رمضان کا اعتکاف کرے، کیونکہ نذر کی وجہ سے التزام پایا گیا۔ پس اگر رمضان کے روزے رکھے اور اعتکاف میں بیٹھا رہا تو اپنی نذر سے عہدہ برآ ہو گیا۔ کیونکہ صحت اعتکاف کی شرط یعنی روزہ پایا گیا، اگرچہ روزے کا لزوم اعتکاف کے التزام کی وجہ سے نہیں ہوا۔ کیونکہ یہ چیز شرط میں شامل نہیں ہے۔ شرط تو صرف یہ ہے کہ اعتکاف کے ساتھ روزہ پایا جائے (خواہ وہ کسی سبب سے ہو) جیسا کہ کوئی شخص حالت حدث میں ہے کہ ظہر کا وقت ہو گیا، تو اس پر طہارت کا حصول لازم ہے، اور اگر کوئی شخص حالت طہارت میں تھا کہ ظہر کا وقت داخل ہو گیا تو اسی طہارت کے ساتھ ظہر کی ادائیگی صحیح ہے (اگرچہ یہ طہارت ادائیگی ظہر کے لئے نہیں کی گئی) کیونکہ شرط صرف طہارت ہے، اور وہ پائی گئی، اسی طرح صورت بالا میں ہوگا ——— اور اگر تمام ماہ رمضان کے روزے تو رکھے، لیکن اعتکاف نہیں کیا تو اس پر لازم ہے کہ مسلسل کسی دوسرے ماہ میں روزوں کے ساتھ اعتکاف کی قضا کرے۔ محمد نے جامع، میں یونہی ذکر کیا ہے۔ اور

ابو یوسف سے روایت ہے کہ اب اس پر اعتکاف لازم نہیں ہوگا بلکہ اس کی نذر ساقط ہو جائے گی۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نذر کا انعقاد ایسی حالت میں ہوا تھا کہ اعتکاف کی وجہ سے روزہ واجب نہیں ہوا تھا۔ اور اب حالت انعقاد کے مطابق اس نذر کا باقی رکھنا متعذر ہے، لہٰذا ساقط ہو جائے گی، اس لئے کہ بقا میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رمضان میں اعتکاف کی نذر صحیح ہو چکی تھی اور رمضان میں اعتکاف واجب ہو چکا تھا، پس جب اس نے اپنی نذر پوری نہیں کی، تو واجب اس پر باقی رہا، جیسا کہ اگر کسی دوسرے ماہ معین میں اعتکاف کی نذر مانتا، پھر نذر پوری نہ کرتا حتی کہ ماہ گزر جاتا تو قضا واجب ہوتی۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔ پھر اصول ہے کہ اگر کوئی واجب باقی رہتا ہو تو وہ اپنی صحت ادا کی شرط کے ساتھ باقی رہتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی واجب یعنی اعتکاف اپنی صحت ادا کی شرط یعنی روزے کے ساتھ اس کے ذمے باقی رہے گا ـــــ رہا ابو یوسف کا یہ کہنا کہ نذر بوقت انعقاد رمضان میں موجبِ صوم نہیں تھی، تو یہ مسلم ہے، لیکن عین ممکن ہے کہ غیر رمضان میں یہی نذر موجب صوم ہوکر باقی رہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اعتکاف کے ساتھ وجوبِ صوم اس ضرورت سے تھا کہ اعتکاف کی ادائیگی ممکن ہو سکے، اور غیر رمضان میں اعتکاف کی ادائیگی روزے کے بغیر ممکن نہیں، لہٰذا روزہ بھی واجب ہوگا، اور اعتکاف بھی مسلسل لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ اعتکاف ایک ماہ معین میں لازم ہوا تھا اور پھر نہ ہو سکا، لہٰذا اس کی قضا بھی مسلسل لازم ہوگی۔ جیسا کہ اگر ماہ رجب کے اعتکاف کی نذر مانتا اور پھر اعتکاف نہ کرتا تو کسی دوسرے ماہ میں تسلسل کے ساتھ اعتکاف کی قضا واجب ہوتی۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔

اگر صورت مذکورہ میں کسی نے نہ تو رمضان کے روزے رکھے اور نہ ہی رمضان میں اعتکاف کیا تو اس پر کسی دوسرے ماہ میں روزے کے ساتھ مسلسل اعتکاف اور رمضان کی قضا لازم ہے۔ اور اگر کسی نے ماہ رمضان کے قضا روزے تسلسل کے ساتھ رکھے، اور اس کے ساتھ اعتکاف بھی کر لیا تو جائز ہے، قضاء رمضان بھی اس سے ساقط ہو جائے گی اور وہ اپنی نذر اعتکاف سے بھی عہدہ برآ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جن روزوں میں اعتکاف واجب ہوا تھا، وہ ابھی باقی ہیں۔ پس ایک ماہ مسلسل روزے رکھ کر ان دونوں کو بیک وقت قضا کر سکتا ہے وجہ یہ ہے کہ انہی روزوں کے باقی ہوتے ہوئے ان میں واجب ہونے والا اعتکاف اور روزوں کا تقاضا نہیں کرتا لہٰذا اعتکاف کی ادائیگی بعینہٖ انہی روزوں کے ساتھ واجب باقی رہی، جیسا کہ انعقاد پذیر ہوئی تھی۔

اگر صورت مذکورہ میں کسی نے رمضان کے روزے تو رکھے، لیکن اعتکاف نہ کیا، یہاں تک کہ آئندہ رمضان آ گیا، پھر اس نے فوت شدہ اعتکاف کے قضا کی نیت سے موجودہ رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کیا تو یہ صحیح نہیں، وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اعتکاف واجب کی بقا سے اس کی صحت ادا کی شرط، روزے بھی واجب ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اس کے ذمے علیحدہ اور مستقل روزے واجب رہے، اور جو روزے ذمے میں واجب ہوں، وہ ماہِ رمضان کے روزوں کے ساتھ ادا نہیں ہوتے۔

اگر کسی نے عید الفطر، عید الاضحیٰ اور ایام تشریق میں اعتکاف کی نذر مانی تو اس کے حکم کی تفصیل ان دو روایتوں کے مطابق ہے، جو ہم کتاب الصوم میں روزے کے بارے میں بیان کر چکے ہیں۔ کہ محمد کی ابو حنیفہ سے

روایت کے مطابق نذر صحیح ہوگی۔ لیکن اس سے یہ کہا جائے گا کہ کسی اور دن میں اس کی قضا کرو۔ اور اگر نذر سے ارادہ یمین بھی تھا تو یمین کا کفارہ بھی دے گا۔ لیکن اگر اس نے ان دنوں میں اعتکاف کر لیا تو جائز ہو گیا اور وہ اپنی نذر سے عہدہ برآ ہو گیا۔ لیکن گنہ گار ہوگا۔ اور ابو یوسف اور ابن مبارک کی ابوحنیفہ سے روایت کے مطابق ان دنوں میں اعتکاف کی نذر ماننا صحیح ہی نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ روزہ اعتکاف واجب کے لوازم سے ہے، تو جو جواب روزے کی نذر کے بارے میں ہوگا وہی اعتکاف کی نذر کے بارے میں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

## مقام اعتکاف سے متعلقہ شرائط

۱۔ اعتکاف کے لئے ضروری ہے کہ وہ مسجد میں ہو۔ اور یہ شرط اعتکاف واجب اور نفل دونوں کے لئے ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ — اور تم اپنی بیویوں سے مباشرت (جماع) مت کرو، جبکہ تم مساجد میں معتکف ہو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مساجد میں معتکف ہونے کی قید لگائی، حالانکہ مساجد میں تو جماع ہوتا ہی نہیں کہ مساجد میں جماع سے روکا جائے (اگر اعتکاف کے لئے مسجد ضروری نہ ہوتی تو صرف اتنا کہنا ہی کافی ہوتا کہ "جب تم حالت اعتکاف میں ہو تو جماع مت کرو") تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اعتکاف کا مقام مسجد ہے اور یہ قید اعتکاف واجب و نفل دونوں کے لئے برابر طور پر ہے، کیونکہ نص قرآنی مطلق ہے۔

پھر کرخی نے ذکر کیا ہے کہ "اعتکاف صرف ان مساجد میں صحیح ہے، جن میں جماعت ہوتی ہے"۔ کرخی کی مراد اس سے مرد کا اعتکاف ہے۔ اور طحاوی کا قول ہے کہ "ہر مسجد میں اعتکاف صحیح ہے"۔ اور حسن بن زیاد کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ "اعتکاف صرف اس مسجد میں جائز ہے جس میں تمام نمازیں پڑھی جاتی ہیں"۔ اور ابن مسعودؓ سے روایات مختلف ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ "اعتکاف صرف مسجد الحرام، مسجد نبوی اور مسجد بیت المقدس میں جائز ہے"۔ گویا کہ ابن مسعود کا رجحان اس بارے میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کئے گئے اس فرمان کی طرف ہے کہ "لا اعتكاف الا فى المسجد الحرام" یعنی اعتکاف صرف مسجد حرام میں صحیح ہے۔ اور آپ سے یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "صرف تین مساجد کی طرف سفر کیا جائے۔ مسجد حرام، میری اس مسجد اور مسجد اقصیٰ کی طرف"، اور ایک روایت میں "مسجد اقصیٰ" کی جگہ "مسجد الانبیاء" کا لفظ ہے۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" کہ اس میں "المساجد" کا لفظ عام ہے۔ اور حذیفہؓ سے روایت ہے کہ "میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ "الا اعتكاف فى كل مسجد له امام ومؤذن" "یہ اس مسجد میں اعتکاف ہو سکتا ہے، جس میں امام اور مؤذن ہو"۔ باقی یہ جو روایت ہے کہ "اعتکاف صرف مسجد حرام میں صحیح ہے"، یہ نسخ پر محمول ہے، کیونکہ (بتواتر) یہ روایت ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے مسجد نبوی میں اعتکاف فرمایا"، لہٰذا پہلا قول آپ کے فعل کی دلالت سے منسوخ ہو گیا۔ کیونکہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فعل آپ کے قول کے لئے ناسخ بن سکتا ہے۔ یا یہ حدیث افضلیت کے بیان پر محمول ہے۔ جیسا کہ آپؐ نے

فرمایا "ہمسایہ مسجد کی نماز صرف مسجد میں ہوتی ہے" یا یہ حدیث مسجد حرام کی مجاورت پر محمول ہے، اور یہ تاویل ان حضرات کے قول کے مطابق ہے جو مسجد حرام کی مجاورت کو مکروہ نہیں جانتے ـــــ رہی دوسری حدیث تو اگر وہ پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو یا اسے زیارت پر محمول کیا جائے گا اور یا بیان افضلیت پر۔

پس اعتکاف کے لئے سب سے افضل مسجد حرام ہے، پھر مسجد نبوی، پھر مسجد اقصیٰ، پھر مسجد جامع پھر وہ بڑی مساجد جن میں نمازیوں کی تعداد کثیر ہو ـــــ مسجد حرام اور مسجد نبوی تو اس لئے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا! میری اس مسجد میں ایک نماز مسجد حرام کے سوا دوسری مساجد میں پڑھی گئی ہزار نمازوں کے برابر ہے" نیز اس لئے کہ مسجد حرام میں کعبہ کے وقوع اور طواف کے لزوم کی وجہ سے اس مسجد کو جو فضیلت حاصل ہے، وہ دوسری مساجد کو حاصل نہیں۔ پھر اس کے بعد مسجد نبوی کا مرتبہ ہے۔ کیونکہ یہ افضل الانبیاء والمرسلین صلے اللہ علیہ وسلم کی مسجد ہے۔ پھر مسجد بیت المقدس کا مرتبہ ہے، اس لئے یہ انبیاء علیہم السلام کی مسجد ہے، اور اس لئے کہ مسلمین کا اجماع ہے کہ مسجد حرام اور مسجد نبوی کے بعد کوئی مسجد مسجد اقصیٰ سے بہتر نہیں ہے۔ پھر جامع مسجد کا مرتبہ ہے، اس لئے کہ اقامت جمعہ کے لئے یہ اہل اسلام کی جائے اجتماع ہے۔ پھر بڑی مساجد ہیں، اس لئے کہ یہ نمازیوں کی کثرت کی وجہ سے جامع مسجد کے حکم میں ہیں۔

## عورت کے اعتکاف کا حکم

عورت کے اعتکاف کے بارے میں "اصل" میں یہ مذکور ہے کہ "عورت صرف اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے اور جماعت والی مسجد میں اعتکاف نہ کرے" اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ "عورت مسجد جماعت میں اعتکاف کر سکتی ہے، اور اگر چاہے تو اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ اور عورت کے لئے گھر کی مسجد محلے کی مسجد سے افضل ہے، اور محلے کی مسجد اس کے لئے مسجد اعظم سے افضل ہے" ـــــ ان دونوں روایتوں میں کوئی اختلاف نہیں، بلکہ دونوں روایتوں کے مطابق عورت کے لئے مسجد جماعت میں اعتکاف کرنا جائز ہے۔ اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ اور "اصل" میں جو مذکور ہے، اس میں فضیلت کی نفی ہے، جواز کی نفی نہیں، تاکہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہو جائے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے ـــــ شافعی فرماتے ہیں کہ عورت کے لئے گھر کی مسجد میں اعتکاف جائز نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اعتکاف ایسی عبادت ہے جو نص قرآنی کے مطابق مساجد کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور عورت کی گھر کی مسجد درحقیقت مسجد نہیں ہے، بلکہ یہ ایک جگہ کا نام ہے جو عورت کی نماز کے لئے تیار کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس جگہ کے لئے مسجد کے احکام میں سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا قربت اعتکاف کا بھی اس جگہ میں قائم کرنا جائز نہ ہوگا ـــــ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ یہ عبادت مسجد کے ساتھ مخصوص ہے لیکن عورت کی گھر کی مسجد عورت کے لئے اعتکاف کے سلسلہ میں مسجد کا حکم رکھتی ہے۔ کیونکہ نماز کے بارے میں بھی یہ جگہ عورت کے لئے مسجد کے حکم میں ہے، اس لئے کہ وہ بھی جماعت کی فضیلت اور ثواب حاصل کرنے کی محتاج ہے۔ چنانچہ اس جگہ کو عورت کے لئے مسجد جماعت کا حکم دے دیا گیا ہے کہ عورت کے لئے گھر میں پڑھی ہوئی نماز افضل قرار پائی، جیسا کہ روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "عورت کی کمرے کی مسجد

میں پڑھی ہوئی نماز، گھر کے صحن کی مسجد میں پڑھی ہوئی نماز سے افضل ہے، اور اس کی صحن میں پڑھی ہوئی نماز محلے کی مسجد میں پڑھی ہوئی نماز سے افضل ہے" تو جب نماز کے حق میں یہ جگہ عورت کے لئے مسجد کا حکم رکھتی ہے تو اعتکاف کے حق میں بھی اس جگہ کا یہی حکم ہوگا، کیونکہ نماز و اعتکاف میں سے ہر ایک مسجد کے ساتھ خاص ہونے میں برابر ہیں۔

اور عورت کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے گھر میں مسجد یعنی وہ جگہ جو نماز کے لئے مخصوص کی گئی ہے کے علاوہ کسی اور جگہ میں اعتکاف کرے۔ کیونکہ کسی دوسری جگہ کو مسجد کا حکم حاصل نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں اعتکاف بھی جائز نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

---

## فصل! اعتکاف کا رکن اور ممنوعات

اعتکاف کا رکن (مسجد میں) ٹھہرے رہنا اور مقیم رہنا ہے۔ لغت میں "اعتکف" اور "عکف" کا معنی ہے "وہ مقیم رہا"۔ اللہ تعالے کا ارشاد ہے: قَالُوْا لَنْ نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِيْنَ" ترجمہ۔ ان لوگوں نے کہا کہ ہم اس پر مسلسل ٹھہرے رہیں گے"۔ اسی طرح کہا جاتا ہے "فلان معتکف علی حرام" یعنی فلاں شخص حرام پر مسلسل قائم ہے ۔۔۔ چنانچہ جو شخص مسجد میں عبادت کے لئے مسلسل مقیم رہے، اسے بھی معتکف اور عاکف کہتے ہیں۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی، تو اب سنیئے! اعتکاف واجب میں معتکف اپنے مقام اعتکاف سے رات کو نکلے نہ دن کو۔ ہاں صرف ضروریات مثلاً بول و براز اور جمعہ میں حاضر ہونے کے لئے نکل سکتا ہے۔ کیونکہ جب اعتکاف کا مفہوم اور حقیقت ہی ٹھہرے رہنا ہے تو نکلنا اس کی ضد ہے۔ اور کوئی چیز اپنی ضد کے ساتھ باقی نہیں رہ سکتی، لہٰذا نکلنا اعتکاف کو باطل کرتا ہے۔ اور عبادت کو باطل اور ضائع کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالے نے فرمایا وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ" یعنی اپنے اعمال کو باطل اور ضائع مت کرو۔ مگر حاجت انسانی کے لئے نکلنا اس لئے جائز ہے کہ اس کے بغیر چارہ کار نہیں اور اس حاجت کا مسجد میں پورا کرنا متعذر ہے۔ لہٰذا یہاں ضرورت خروج کی داعی ہے۔ نیز اس لئے کہ حاجت انسانی کے لئے نکلنا درحقیقت اس عبادت کو برقرار رکھنا ہے۔ کیونکہ آدمی یہ عبادت بقائے حیات کے بغیر انجام نہیں دے سکتا، اور عادتاً زندگی کی بقا خوراک کے بغیر ناممکن ہے، اور جب خوراک کھائے گا تو اس کے فضلات سے فراغت حاصل کرنا ضروری ہوگا۔ جیسا کہ یہ عادت انسانی ہے۔ لہٰذا حاجت انسانی کے لئے نکلنا درحقیقت اعتکاف کی ضروریات اور وسائل سے ہے۔ اور کسی چیز کے وسائل خود اس چیز کا حکم رکھتے ہیں۔ لہٰذا معتکف اس حاجت کے لئے مسجد سے باہر ہونے کی حالت میں یوں سمجھا جائے گا گویا کہ مسجد میں ہے۔ اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم حاجت انسانی کے سوا اپنی جائے اعتکاف سے بالکل نہیں نکلتے تھے، نہ رات کو نہ دن کو" اسی طرح جمعہ کے لئے نکلنا بھی ضرورت میں داخل ہے، کیونکہ جمعہ فرض عین ہے۔ اور اس کی ادائیگی ہر مسجد میں ممکن نہیں، لہٰذا وہ جمعہ کے لئے نکلنا بھی کا ویسا ہی محتاج ہے، جیسا

کہ حاجت انسانی کے لئے نکلنے کا محتاج ہے۔ چنانچہ جمعہ کے لئے نکلنے سے اعتکاف باطل اور ختم نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے ـــــ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ کے لئے نکلنے سے اعتکاف باطل ہو جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر خروج اعتکاف کی ضد اور اس کے منافی ہے۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اعتکاف کا مطلب ہی ٹھہرے رہنا ہے، جبکہ خروج جائے اعتکاف سے ہٹنے کا نام ہے، لہٰذا خروج اعتکاف کو باطل اور ختم کر دیتا ہے۔ سوائے اس مقام کے جہاں خروج سے بچنا ممکن نہ ہو۔ جیسے کہ حاجت انسانی ہے۔ اور جمعہ کی صورت ایسی ہے کہ یہاں خروج سے بچنا ممکن ہے، باایں طور کہ وہ اعتکاف ہی جامع مسجد میں کرے (لہٰذا جمعہ کیلئے خروج ضرورت میں داخل نہیں) ـــــ ہم کہتے ہیں کہ اقامت جمعہ فرض ہے، فرمان الٰہی ہے "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ"

یعنی اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کی ندا کی جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو" اور جمعہ کے لیے سعی کا حکم، جائے اعتکاف سے نکلنے کا حکم ہے۔ اگر جمعہ کے لئے نکلنا اعتکاف کو باطل کر دیتا تو اس کا حکم نہ دیا جاتا، وگرنہ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اعتکاف کو باطل کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ حالانکہ ابطال حرام ہے۔ نیز جمعہ تو ایسی عبادت ہے، جو اللہ کا حق ہونے کی حیثیت میں اس پر فرض ہے، اور اعتکاف کی عبادت اس پر فرض نہیں تھی۔ پھر جب اس نے نذر مان کر یہ عبادت خود اپنے واجب کی تو ایک ایسی عبادت کے ابطال کے لئے اس کی نذر موثر نہیں ہوگی، جو اس کے ذمہ اللہ کا حق ہے، بلکہ اس حق کے ابطال کے سلسلہ میں اس کی نذر کو معدوم سمجھا جائے گا ـــــ نیز اس لئے کہ اعتکاف وقت جمعہ کو چھوڑ کر باقی اوقات کا ہوتا ہے، لہٰذا اعتکاف کی وجہ سے جمعہ چھوڑنے کی اجازت نہیں دی جائے گی ـــــ اور شافعی کا یہ کہنا کہ اعتکاف ٹھہرے رہنے کا نام ہے اور خروج اسے باطل کر دیتا ہے، اس کا جواب معلوم ہو گیا کہ جمعہ کے لئے نکلنا اعتکاف کو ختم نہیں کرتا۔ بلکہ یہ خروج استثناء میں داخل ہے۔

رہی یہ بات کہ جمعہ کے لئے جائے اعتکاف سے کب نکلے؟ اور جامع مسجد میں کتنی دیر ٹھہرے؟ تو اس بارے میں کرخی نے یہ کہا کہ "مناسب ہے کہ آذان کے وقت جمعہ کے لئے نکلے، اور جامع مسجد میں اتنی دیر رہے، جس میں جمعہ سے پہلے چار رکعت اور جمعہ کے بعد چار یا چھ رکعات پڑھ سکے" اور حسن بن زیاد کی ابوحنیفہ سے روایت یہ ہے کہ "اتنی دیر ٹھہرے، جس میں جمعہ سے پہلے چار رکعت اور جمعہ کے بعد چار رکعت پڑھ سکے" اصل میں یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے۔ کہ جمعہ کے بعد کتنی رکعات ہیں؟ ابوحنیفہ کے قول میں چار رکعت ہیں اور صاحبین کے نزدیک چھ رکعات ہیں۔ تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے ـــــ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی منزل (جائے اعتکاف) دور ہے تو ایسے وقت نکلے۔ جب اس کا اندازہ ہو کہ آذان کے وقت مسجد پہنچ جائے گا" درحقیقت یہ امر مسجد کے قرب و بعد سے تعلق رکھتا ہے، چنانچہ ایسے وقت نکلنا چاہیئے، جب خیال ہو کہ نماز جمعہ اور خطبہ پالے گا اور خطبہ سے پہلے چار رکعات پڑھ لے گا۔ کیونکہ جمعہ کے لئے خروج کی اباحت، اس کے توابع سمیت ہے، اور جمعہ کی سنن، نماز کے اندر اذکار مسنونہ کے درجہ میں جمعہ کے توابع سے ہیں ـــــ اور نماز جمعہ کے بعد جامع مسجد میں اختلاف کے مطابق چار یا چھ رکعات سے زیادہ دیر ٹھہرنا مناسب نہیں اور اگر کوئی شخص ایک رات دن ٹھہرا رہا تو اعتکاف تو نہیں ٹوٹے گا، لیکن یہ مکروہ ہے۔ اعتکاف نہ ٹوٹنا تو

اس لئے ہے کہ جامع مسجد جب ابتدائے اعتکاف کے لئے درست ہے تو بقائے اعتکاف کے لئے بھی درست ہوگی۔ کیونکہ بقاء ابتدا سے زیادہ آسان ہوتی ہے۔ لیکن کراہت اس لئے ہے کہ جب اس نے ایک مسجد میں اعتکاف کا آغاز کیا تو گویا کہ اعتکاف کے لئے اسے معین کر لیا۔ لہٰذا جب تک اس مسجد میں اعتکاف کا اتمام ممکن ہے، وہاں سے منتقل ہونا مکروہ ہوگا۔

**مسئلہ:** مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کے لئے اپنی جائے اعتکاف سے نہ نکلے۔ اس لئے کہ یہاں نکلنا ضروری نہیں۔ کیونکہ مریض کی عیادت فرائض میں داخل نہیں بلکہ اس کا تعلق فضائل سے ہے۔ اور نماز جنازہ فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے کہ باقی لوگوں کے ادا کرنے سے اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ لہٰذا اس کے لئے اعتکاف کا ابطال جائز نہیں ہے۔ اور یہ جو روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کی اعتکاف میں رخصت عنایت فرمائی ہے۔ تو اس کے بارے ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہ ہمارے نزدیک نفل اعتکاف پر محمول ہے۔ اعتکاف واجب اس میں مراد نہیں۔ اور نفل اعتکاف میں جب چاہے نکل سکتا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ رخصت اس صورت پر محمول ہو کہ معتکف کسی وجہ مباح مثلاً حاجت انسانی یا جمعہ کے لئے نکلے۔ پھر تبعاً مریض کی عیادت کرے یا نماز جنازہ پڑھ لے۔ جبکہ نکلتے ہوئے اس کا یہ قصد نہ ہو۔ اور یہ جائز ہے۔

**مسئلہ:** عورت اگر اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کر رہی ہو تو اس کے لئے بھی جائز نہیں ہے کہ حاجت انسانی کے سوا گھر کے کسی دوسرے حصہ میں جائے۔ اس لئے کہ عورت کے لئے جائے اعتکاف مسجد کا حکم رکھتی ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

**مسئلہ:** اگر کوئی شخص اعتکاف والی مسجد سے کسی عذر کی بنا پر نکلا۔ مثلاً مسجد منہدم ہوگئی۔ یا سلطان یا کسی دوسرے آدمی نے اسے زبردستی نکال دیا۔ پھر وہ فوراً کسی دوسری مسجد میں منتقل ہو گیا تو استحساناً اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوا۔ اور قیاس یہ ہے کہ فاسد ہو گیا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اعتکاف کی ضد یعنی خروج پایا گیا۔ لہٰذا اعتکاف باطل ہو جائے گا، جیسا کہ اگر اپنے اختیار سے نکلتا تو باطل ہو جاتا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک ضرورت کی بنا پر نکلا ہے۔ مسجد کے انہدام کے وقت تو ضرورت ظاہر ہے۔ اس لئے کہ انہدام کے بعد اس میں اعتکاف کرنا ممکن ہی نہیں، لہٰذا ایسی صورت میں خروج کے بغیر چارہ کار نہیں، اور یہ حاجت انسانی کے لئے خروج کے درجہ میں ہے — اور اکراہ کے وقت خروج کی ضرورت اس لئے ہے کہ اکراہ بھی فی الجملہ اسباب عذر میں داخل ہے۔ لہٰذا خروج کی اتنی مقدار عدم کے ساتھ لاحق ہے۔ جیسا کہ کوئی معتکف آہستہ آہستہ چلتے ہوئے حاجت انسانی پورا کرنے جائے۔

**مسئلہ:** اگر کوئی معتکف کسی عذر کے بغیر مسجد سے نکلتا ہے۔ تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ اگرچہ ایک گھڑی نکلا ہو۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جب تک نصف دن سے زیادہ باہر نہیں رہتا، اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ محمدؒ فرماتے ہیں کہ "ابو حنیفہؒ کا قول قیاس سے زیادہ قریب ہے اور ابو یوسفؒ کے قول میں وسعت اور سہولت زیادہ ہے"۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خروج قلیل معاف ہوتا ہے اگرچہ عذر کے بغیر ہو۔ دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی معتکف آہستہ آہستہ چلتے ہوئے حاجت انسانی کے لئے

نکلتا ہے تو اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ اور نصف دن سے کم مدت قلیل ہے، لہٰذا یہ معاف ہوگی۔
ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اعتکاف چھوڑ کر اس کی ضد کے ساتھ مشغول ہوا، جبکہ کوئی ضرورت بھی نہ تھی۔ لہٰذا رکن فوت ہونے سے اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ اور جب کسی شے کا بطلان رکن کے فوت ہونے سے ہو تو پھر اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا کہ وہ رکن قلیل درجہ میں فوت ہوا ہے یا کثیر درجہ میں۔ جیسے روزے کے باب میں کھانے کا معاملہ ہے۔ اور حاجت انسانی کے لئے نکلنا انسان کی ضرورت ہے۔ اور لوگوں کے چلنے کی رفتار مختلف ہوتی ہے، جس کا ضبط ممکن نہیں، لہٰذا صفت رفتار کا اعتبار ساقط ہے۔ اور یہاں نکلنے کی کوئی ضرورت ہی نہ تھی۔ (لہٰذا معمولی خروج سے بھی اعتکاف باطل ہو جائے گا) اسی طرح جب کوئی معتکف حاجت انسانی کے لئے نکلے، پھر فراغت کے بعد بھی ٹھہرا رہے۔ تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا، خواہ وہ تھوڑی دیر ٹھہرے یا زیادہ دیر، اور صاحبین کے نزدیک جب تک وہ نصف دن سے زیادہ نہیں ٹھہرتا اعتکاف باطل نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر معتکف مینارہ آذان پر چڑھا تو اس سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ اگرچہ مینارہ آذان کا دروازہ مسجد سے باہر ہو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ مینارہ آذان مسجد کا حصہ ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جو امور مسجد میں ممنوع ہیں مثلاً پیشاب وغیرہ، وہ اس مینارہ میں بھی ممنوع ہیں، اسی طرح اس مینارہ کا بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔ پس یہ مینارہ مسجد کے زاویہ کے مشابہ ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی معتکف کا گھر مسجد کے پہلو میں ہو، اور وہ گھر کی جانب اپنا سر مسجد سے نکالے، تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ سر نکالنا خروج میں داخل نہیں ہے، دیکھئے! اگر کوئی شخص قسم اٹھائے کہ "میں گھر سے نہیں نکلوں گا" پھر وہ اپنا سر گھر سے باہر نکال لے تو اس سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اپنا سر مبارک مسجد سے نکال کر دھو لیتے تھے"۔ اور اگر معتکف مسجد کے اندر ہی کسی برتن میں سر دھولے، جبکہ استعمال شدہ پانی سے مسجد آلودہ نہ ہوئی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور اگر ایسی صورت ہے کہ مسجد آلودہ ہوتی ہے تو پھر مسجد میں سر دھونے سے منع کیا جائے گا۔ کیونکہ مسجد کی نظافت واجب ہے۔
اسی طرح اگر کوئی آدمی مسجد کے اندر کسی برتن میں وضو کرتا ہے، تو اس میں بھی یہی تفصیل ہے۔

**مسئلہ:** کیا نفل اعتکاف کسی عذر کے بغیر مثلاً مریض کی عیادت یا جنازہ کی مشایعت کے لئے نکلنے سے فاسد ہو جائے گا؟ اس میں دو روایتیں ہیں۔ "اصل" کی روایت یہ ہے کہ "فاسد نہیں ہوگا"۔ اور حسن بن زیاد کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ "فاسد ہو جائے گا" یہ اختلاف درحقیقت اس پر مبنی ہے کہ "اصل" کی روایت کے مطابق نفل اعتکاف میں وقت کی کوئی تحدید و تعیین نہیں۔ چنانچہ معتکف کو اختیار ہے کہ وہ ایک گھڑی اعتکاف کرے یا نصف دن یا اس سے کم یا زیادہ جتنا چاہے اور پھر جب چاہے نکل جائے۔ لہٰذا جب تک وہ ٹھہرا رہا، اسے معتکف شمار کیا جائے گا۔ اور جب نکل گیا تو سمجھا جائے گا کہ اس نے اعتکاف چھوڑ دیا ہے۔ (یعنی پورا کر لیا ہے) اور حسن کی روایت کے مطابق روزے کی طرح نفل اعتکاف کی کم از کم مدت ایک روز ہے۔ اسی لئے وہ یہ کہتے ہیں کہ اعتکاف واجب کی طرح نفل اعتکاف بھی روزے کے بغیر صحیح نہیں ہوتا۔ حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق نفل عبادت شروع کر لینے سے اس کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

تاکہ اداشدہ عبادت کو بطلان اور ضیاع سے بچایا جا سکے، جیساکہ نفل روزے اور نفل نماز کا حکم ہے۔ اور یہاں بھی ضرورت ہے کہ اداشدہ اعتکاف کو ضیاع سے بچایا جائے، کیونکہ بقدر ادا اعتکاف تو عبادت بن چکا، لہٰذا ضروری ہے کہ اسے بچایا جائے، اور اس کی یہی صورت ہے کہ اب اسے دن کے آخر تک جاری رکھا جائے ــــ
اور "اصل" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اعتکاف تو اقامت کا نام ہے، لہٰذا پورے دن کے ساتھ اس کی تحدید نہیں ہو سکتی، جیساکہ وقوف عرفہ میں ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ بنیادی طور پر ہر فعل اپنے اعتبار و وجود کے زمانہ میں فی نفسہ مکمل و تام ہوتا ہے اور اس کا اعتبار کسی دوسرے فعل کے وجود پر موقوف نہیں ہوتا ــــ اور یہاں بھی جتنی اقامت پائی جائے، وہ فی نفسہ فعل تام ہے۔ چنانچہ فی ذاتہ وہ اعتکاف ہے، لہٰذا اتنے فعل کی صحت و اعتبار اس پر موقوف نہیں کہ آخر دن تک اس جیسے اور افعال پائیں جائیں۔ یہ تو اس کا حقیقی مفہوم ہے۔ لیکن جب حقیقی مفہوم کی تغییر پر کوئی دلیل آجائے تو پھر متعدد اور متغایر افعال کو حکماً حقیقت متحدہ بنالیا جاتا ہے، جیساکہ روزے میں ہے۔ اور جو شخص یہاں بھی حقیقی مفہوم میں تغیر کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ محتاج دلیل ہے۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ "نفل عبادت شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے"، مسلّم ہے، لیکن یہاں اس کا تعلق صرف اتنی مقدار سے ہوگا جو ادا ہو چکی، اور جب وہ اعتکاف سے نکل آیا تو معلوم ہو گیا کہ اس نے صرف اتنی مقدار ہی اپنے اوپر واجب کی، لہٰذا اس سے زیادہ اس پر لازم نہیں ہوگی۔

**مسئلہ:** اگر معتکف حالت اعتکاف میں جماع کرے تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جماع اعتکاف میں ممنوعہ افعال میں شامل ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے،

وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ــ اور تم اپنی بیویوں سے مباشرت مت کرو جبکہ تم مساجد میں معتکف ہو۔

کہا گیا ہے کہ مباشرت کنایہ ہے جماع سے، ابن عباس سے یونہی روایت ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جو مباشرت، رفث اور غشیان کا ذکر فرمایا ہے، ان سے مراد جماع ہے۔ لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ حیادار اور کریم ہیں، اس لئے اپنی مراد کنایہ میں بیان فرماتے ہیں ــــ تو یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اعتکاف میں جماع ممنوع ہے۔ اور معتکف کیلئے جماع کی ممنوعیت مسجد میں ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ حالت اعتکاف کی وجہ سے ہے، اگرچہ آیت مذکورہ بالا میں بظاہر نہی کا تعلق مسجد کے اندر حالت اعتکاف میں مباشرت سے معلوم ہوتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ آیت کریمہ ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی، جو مساجد میں معتکف ہوتے تھے۔ اور پھر مسجد سے نکلتے، اپنی حاجت جماع پوری کرتے اور پھر غسل کرتے اور اپنی جائے اعتکاف کی طرف لوٹ آتے۔ یہ بات نہیں تھی کہ وہ مساجد میں جماع کرتے تھے کہ انہیں اس سے روکا گیا ہو، بلکہ مساجد کا مقام و مرتبہ تو ان کے قلوب میں بہت بلند تھا اور وہ مساجد میں جماع کا تصور نہیں کر سکتے تھے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ حالت اعتکاف میں مباشرت سے نہی اعتکاف کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا اگر جماع پایا گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا ــــ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ جماع دن کو ہو یا رات کو، کیونکہ نص مطلق ہے لہٰذا اعتکاف کی حالت میں رات ہو یا دن جماع ممنوع ہے۔ اور اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ جماع عمداً ہو یا نسیاناً، بہرصورت اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ بخلاف روزے کے، کہ نسیاناً جماع سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ تو نسیان باب اعتکاف میں عذر شمار نہیں ہوتا اور

باب صوم میں عذر شمار ہوتا ہے۔ یہ فرق دو وجہ سے ہے۔ ایک تو یہ کہ اصول کے مطابق نسیان عذر نہیں ہونا چاہیئے۔ کیونکہ حالت نسیان میں واقع ہونے والا فعل ایسا ہے، جس سے رکنا اور بچنا فی الجملہ اپنی قدرت میں ہے، اس لئے کہ اس فعل کا وقوع بہر حال کچھ نہ کچھ کوتاہی اور تقصیر کے سبب ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھول کر ہونے والا فعل ایسا ہے جس پر مواخذہ ہونا چاہیئے۔ لیکن نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی اس دعا کی برکت سے یہ مواخذہ اور گرفت معاف ہوئی کہ:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا "اے ہمارے پروردگار! اگر ہم بھول جائیں یا خطا کر بیٹھیں تو گرفت نہ فرمائیو"۔

اسی لئے باب صلوٰۃ میں نسیان عذر نہیں ہے۔ اور باب صوم میں اسے عذر اس لئے سمجھا جاتا ہے کہ اس بارے میں نص وارد ہوئی ہے، لہٰذا صرف اسی باب میں یہ عذر شمار کیا جائے گا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اعتکاف کی حالت میں عین جماع حرام ہے۔ لہٰذا اس میں عمد اور سہو برابر ہیں، اور باب صوم میں افطار حرام ہے، عین جماع حرام نہیں، یا یوں کہا جائے کہ روزے کی حالت میں جماع اس لئے حرام ہے کہ یہ مفطر صوم ہے، محض جماع ہونے کی حیثیت سے حرام نہیں، لہٰذا روزے کی حالت میں جماع کی حرمت ایک دوسرے امر یعنی افطار کی وجہ سے ہے اور افطار کا حکم عمد اور نسیان سے مختلف ہو جاتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر معتکف نے دن کو عمداً کھا پی لیا تو اس کا روزہ فاسد ہو گیا۔ اور روزے کے فساد سے اس کا اعتکاف بھی فاسد ہو گیا۔ اور اگر بھول کر کھایا، پیا، تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ روزہ فاسد نہیں ہوا۔ اور اس بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو امور محظورات اعتکاف سے ہیں، یعنی جو امور اعتکاف کی وجہ سے ممنوع ہیں، روزے کی وجہ سے نہیں، جیسے جماع اور مسجد سے خروج، ایسے امور خواہ عمداً ہوں یا سہواً، دن میں ہوں یا رات میں، ان میں کوئی فرق نہیں، اور جو امور محظورات صوم سے ہیں، یعنی جو امور روزے کی وجہ سے ممنوع ہیں، مثلاً اکل و شرب، ایسے امور ہیں عمد اور سہو کا فرق کیا جاتا ہے۔ اس کی علت ہم بیان کر چکے ہیں۔

**مسئلہ:** اگر کوئی معتکف اپنی بیوی سے لپٹا چمٹا اور اس سے انزال ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا، کیونکہ مباشرت کی نہی آیت میں منصوص ہے، اور اس کی تفسیر و تاویل میں ایک قول یہ بھی ہے کہ مباشرت سے مراد یہاں جماع اور دواعی جماع سب ہیں۔ نیز اس لئے کہ انزال کے ساتھ مباشرت معنوی طور پر جماع ہے۔ لہٰذا جماع کے ساتھ لاحق ہوگی —— اسی طرح اگر فرج کے علاوہ کسی اور مقام میں جماع کیا اور انزال ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا، وجہ گزر چکی۔ اور اگر انزال نہیں ہوا تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ انزال کے بغیر محض اتنا فعل جماع کے معنی میں داخل نہیں، لیکن ہے یہ حرام —— اسی طرح بوس و کنار اور چھیڑ چھاڑ کا حکم ہے۔ کہ اگر اس کی وجہ سے انزال ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ ورنہ فاسد تو نہیں ہوگا، لیکن یہ فعل حالت اعتکاف میں حرام ہے۔ بخلاف روزے کے، کہ روزے کی حالت میں دواعیٔ جماع حرام نہیں ہیں، بشرطیکہ آدمی کو اپنے اوپر کنٹرول حاصل ہو۔ وجہ فرق گزر چکی ہے۔ کہ باب اعتکاف میں تو عین جماع حرام ہے۔ اور کسی شئی کی حرمت سے اس کے دواعی بھی حرام ہو جاتے ہیں، کیونکہ دواعی آدمی کو اس شئے تک پہنچا دیتے ہیں۔ اور اگر دواعی حرام نہ ہوں تو تناقض لازم آتا ہے۔ لیکن باب صوم میں عین جماع حرام نہیں، اس میں حرام تو صرف افطار ہے یا جماع اس لئے

حرام ہے کہ یہ بھی انطاب ہے ۔ اوراس سے دواعی کی حرمت لازم نہیں آتی (یعنی روزے کی حالت میں جماع کی حرمت ایک دوسرے امر کی وجہ سے ہے ۔ لہٰذا صرف جماع تک محدود رہے گی، دواعی تک وسیع نہیں ہوگی) یہی ان دونوں کے درمیان فرق ہے

**مسئلہ :** اگر معتکف نے محض دیکھا اور انزال ہو گیا تو اس سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ جماع نہ صورۃً پایا گیا ہے نہ معنیً ۔ لہٰذا یہ احتلام کے مشابہ ہے ۔ واللہ الموفق۔

**مسئلہ :** بیوی خاوند کی اجازت سے اعتکاف میں بیٹھی ہو، تو خاوند کا اس سے قربت کرنا جائز نہیں ہے ۔ کیونکہ اعتکاف کی اجازت دینے کے بعد اب خاوند کو اس سے رجوع کا اختیار نہیں، تفصیل گزر چکی ہے ۔ لہٰذا بیوی سے قربت کرنا بھی جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس سے اس کی عبادت فاسد ہو جائے گی ۔

**مسئلہ :** ارتداد سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے (العیاذ باللہ) کیونکہ اعتکاف عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے ۔ اسی لئے کفر کی حالت میں اعتکاف العقاد پذیر نہیں ہوتا ۔ چنانچہ کفر کے ساتھ باقی بھی نہیں رہے گا ۔

**مسئلہ :** محض بے ہوشی سے بلا اختلاف اعتکاف فاسد نہیں ہوتا ۔ چنانچہ نہ تو تتابع منقطع ہوگا اور نہ ہوش میں آنے کے بعد از سر نو اعتکاف شروع کرنا لازم ہوگا ۔ اور اگر بے ہوشی کئی دن رہی یا اسے کچھ معمولی جنون لاحق ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا ۔ اور اس پر لازم ہے کہ شفایاب ہونے کے بعد نئے سرے سے اعتکاف شروع کرے، کیونکہ یہ اعتکاف مسلسل لازم ہوا تھا ۔ اور اب تتابع و تسلسل ختم ہو گیا لہٰذا دوبارہ شروع کرنا پڑے گا، جیساکہ کفارۂ ظہار کے روزوں میں ہوتا ہے ـــــ اور اگر جنون کا سلسلہ دراز ہو گیا اور کئی سال تک باقی رہا تو کیا افاقہ ہونے کے بعد اعتکاف کی قضا واجب ہے یا اعتکاف ساقط ہو جائے گا؛ اس میں دو روایتیں ہیں ۔ ایک قیاس کے مطابق ہے اور ایک استحسان کے مطابق، انشاءاللہ تعالیٰ اپنے مقام میں ان کا ذکر آئے گا ۔

**مسئلہ :** اگر معتکف رات کے وقت (کوئی نشہ آور چیز کھانے سے) مدہوش ہو گیا ۔ تو ہمارے نزدیک اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوگا (اگرچہ کھانے کا فعل حرام تھا) اور شافعیؒ کے نزدیک اعتکاف فاسد ہو جائے گا، وجہ یہ ہے کہ مدہوش مجنون کی طرح ہے، اور جنون سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے تو اسی طرح مدہوشی سے بھی فاسد ہو جائے گا ـــــ اور ہم کہتے ہیں کہ مدہوشی و مستی ایک خارجی سبب ہے جس کا تھوڑی مدت تک عقل پر اثر رہتا ہے ۔ لہٰذا اس سے نہ تو اعتکاف فاسد ہوگا اور نہ ہی تتابع ٹوٹے گا، جیساکہ بے ہوشی کا حکم ہے ۔

**مسئلہ :** اگر عورت کو حالت اعتکاف میں حیض آ گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا، کیونکہ حیض اصلیت اعتکاف کے منافی ہے، اس لئے کہ یہ روزے کے منافی ہے، اسی وجہ سے حیض کی حالت میں اعتکاف کی ابتدا ہی صحیح نہیں ہوتی، لہٰذا حیض کی حالت میں اعتکاف باقی بھی نہیں رہے گا ۔

**مسئلہ :** اگر معتکف کو احتلام ہو گیا تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ معتکف کا اس میں کوئی دخل نہیں، لہٰذا نہ تو یہ حقیقتاً جماع ہے اور نہ معنیً ـــــ پھر اگر مسجد آلودہ ہونے کے بغیر مسجد میں غسل کرنا ممکن

ممکن ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ وگرنہ مسجد سے نکلے، غسل کرے اور واپس آجائے۔

**مسئلہ:** درج ذیل امور معتکف کے لئے مباح ہیں ۱۔ خرید و فروخت ۲۔ نکاح ۳۔ طلاق سے رجوع ۴۔ خوشبو اور تیل کا استعمال ۵۔ غروب آفتاب سے طلوع فجر تک کھانا پینا ۶۔ بات چیت کرنا۔ بشرطیکہ گناہ کی نہ ہو۔ ۷۔ مسجد میں سونا۔

اب ان میں سے ہر ایک کے متعلق کچھ وضاحت کی جاتی ہے ـــــ خرید و فروخت سے مراد زبانی معاملہ طے کرنا ہے، نہ یہ کہ سامان مسجد میں لانا، کیونکہ مسجد میں خرید و فروخت سے ممانعت اعتکاف کی وجہ سے نہیں بلکہ احترام مسجد کی وجہ سے ہے، کیونکہ اس طرح تو مسجد مارکیٹ بن جائے گی ـــــ اور مالک سے حکایت ہے کہ مسجد میں زبانی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہے۔ گویا کہ ان کا اشارہ اس روایت کی طرف ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

جَنِّبُوا مساجدکم صبیانکم و مجانینکم بچوں، دیوانوں، خرید و فروخت، شور شرابے اور وبیعکم وشراءکم ورفع اصواتکم وسل سیوفکم اور اسلحہ کی نمائش کو مساجد سے دور رکھو۔

ہماری دلیل کتاب و سنت میں بیع و شراء کے احکام کا عموم ہے، کہ ان میں مسجد اور غیر مسجد کا کوئی فرق نہیں ہے اور علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اپنے بھتیجے جعفر سے فرمایا کہ "تم نے کوئی خادم کیوں نہیں خرید لیا؟" تو انہوں نے جواب دیا کہ "میں اعتکاف میں تھا" تو علیؓ نے فرمایا "کہ اگر تم خرید لیتے تو تم پر کیا گناہ ہوتا؟" تو اس میں آپ نے مسجد میں خریداری کے جواز کی طرف اشارہ فرمایا ـــــ رہی مالک کی پیش کردہ حدیث! تو یہ مساجد کو مارکیٹ کی طرح بنانے پر محمول ہے، کہ اس میں سامان تجارت لایا جائے اور پھر خرید و فروخت ہو۔ اور یا یہ حدیث ندب و استحباب پر محمول ہے۔ تاکہ بقدر امکان دلائل میں تطبیق ہو جائے۔

نکاح اور رجوع کی اباحت اس لئے ہے کہ نکاح اور رجوع کی نصوص میں مسجد اور غیر مسجد کا فرق نہیں ہے جیسے نکاح کے بارے اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے:

فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاۗءِ — تو نکاح کر لو دوسری عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں۔

اور رجوع کے بارے میں ارشاد ہے:

فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ — تو ان عورتوں کو دستور کے مطابق روک لو۔

اور اس طرح کے دوسرے ارشادات، جن میں نکاح اور رجعت کا حکم عام وارد ہوا ہے۔ اسی طرح کھانا پینا پہننا، خوشبو لگانا اور سونا اس لئے مباح ہیں کہ اس بارے میں قرآن مجید کی آیات میں عموم ہے۔ مثلاً فرمان ہے۔

كُلُوْا وَاشْرَبُوْا — کھاؤ اور پیو۔

لباس کے بارے میں ارشاد ہے۔

يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ — اے اولاد آدم! تم مسجد کی ہر حاضری کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو۔

مزید ارشاد ہے۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ
آپ فرما دیجئے کہ اللہ کے پیدا کئے ہوئے لباس کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنایا ہے، اور کھانے پینے کی پاکیزہ اور حلال چیزوں کو کس نے حرام کیا ہے؟

اور سونے کے بارے ارشاد ہے۔

وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا
اور ہم نے تمہاری نیند کو باعث راحت بنایا۔

اور پھر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے بارے میں روایت ہے کہ آپ حالت اعتکاف میں مسجد میں سوتے تھے۔ علاوہ ازیں اگر حالت اعتکاف میں مسجد میں کھانا، پینا، سونا ممنوع ہو جائے تو اعتکاف ہی ختم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ان ضروریات کے بغیر چارہ کار نہیں۔

صاف ستھری اور پاکیزہ گفتگو کی اباحت اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا
اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو۔ اور سیدھی سیدھی بات کہو۔

اس کی ایک تاویل یہی ہے کہ سچ اور درست بولو، جھوٹ اور فحش مت بکو ــــ اور روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم مسجد میں حالت اعتکاف میں اپنے اصحاب وازواج کے ساتھ بات چیت فرما لیتے تھے رہی فحش اور اثم آلود گفتگو! تو یہ مسجد سے باہر بھی جائز نہیں، چنانچہ مسجد میں تو بدرجہ اولی ناجائز ہوگی۔

**مسئلہ:** معتکف کے لئے حالت اعتکاف میں حج یا عمرہ کا احرام باندھنا جائز ہے۔ اور جب احرام باندھے تو احرام لازم ہو جائے گا۔ لیکن معتکف ہی رہے۔ یہاں تک کہ اعتکاف کی مدت پوری ہو جائے، پھر احرام کے مطابق عمل کرے۔ ہاں اگر ایسی صورت ہے کہ حج فوت ہونے کا اندیشہ ہے، تو پھر اعتکاف چھوڑ دے۔ اور حج کرے، فارغ ہونے کے بعد از سر نو اعتکاف کرے ــــ حالت اعتکاف میں احرام کی صحت اس لئے ہے کہ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں، دیکھئے! احرام کی حالت میں اعتکاف شروع کرنا درست ہے۔ لہٰذا اگر بعد میں احرام باندھا تو اعتکاف اس کے ساتھ باقی رہے گا۔ تو جب احرام و اعتکاف میں جمع ممکن ہے تو پہلے اعتکاف پورا کرے پھر افعال حج میں مشغول ہو۔ اور اگر حج فوت ہونے کا خوف ہو تو پھر اعتکاف چھوڑ دے۔ اس لئے کہ حج فوت ہو جائے گا اور اعتکاف فوت نہیں ہوگا، تو جو عبادت فوت ہونے والی ہے اسے پہلے ادا کرنا بہتر ہے۔ نیز اس لئے کہ اعتکاف کی نسبت حج کی زیادہ تاکید اور اہمیت ہے۔ لہٰذا پہلے حج ادا کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور جب اعتکاف چھوڑ دیا تو پھر حج سے فارغ ہونے کے بعد اس کی قضا کرے واللہ اعلم۔

---

## فصل
## اعتکاف فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

فاسد ہونے والے اعتکاف کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ واجب ہوگا یعنی اعتکاف منذور، اور یا نفل اعتکاف ہوگا ــــ پس اگر وہ اعتکاف واجب ہے، تو جب قدرت حاصل ہو قضا کرے ــــ

ہاں اگر ارتداد کی وجہ سے اعتکاف فاسد ہوا ہے، تو قضا واجب نہیں تفصیل آرہی ہے ـــــ اور قضا اس لئے ضروری ہے کہ فاسد ہو کر اعتکاف کالعدم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا معنوی طور پر یہ فوت شدہ ہی ہے، چنانچہ فوت ہونے کی تلافی و تدارک کے لئے قضا کی ضرورت ہے ـــــ اور قضا بھی روزے کے ساتھ کرے۔ کیونکہ روزے کے ساتھ ہی فوت ہوا تھا، لہٰذا جیسے فوت ہوا، ویسے ہی قضا کرے ـــــ ہاں اگر کسی معین ماہ میں اعتکاف کی نذر مانی تھی تو صرف اتنا قضا کرے، جتنا فوت ہوا، اور از سر نو اعتکاف شروع کرنا بھی لازم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر کسی معین ماہ کے روزوں کی نذر مانی ہو، اور ایک دن کا روزہ چھوٹ جائے، تو صرف اسی دن کی قضا لازم ہوتی ہے، نئے سرے سے روزے رکھنا ضروری نہیں ہوتے، جیسے کہ رمضان کے روزوں کا حکم ہے۔ تفصیل کتاب الصوم میں گزر چکی ہے۔ اور اگر کسی غیر معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی ہو اور اعتکاف فاسد ہو جائے تو از سر نو اعتکاف شروع کرنا لازم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اعتکاف تتابع اور تسلسل کے ساتھ لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا تتابع کی رعایت رکھنا ضروری ہے ـــــ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ اعتکاف معتکف کے کسی عذر کے بغیر اختیاری فعل سے فاسد ہوا ہے، مثلاً کسی عذر کے بغیر اس نے دن میں کھا لیا یا پی لیا، یا کسی وقت جماع کر لیا یا مسجد سے نکل گیا ـــــ ہاں ارتداد کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے ـــــ یا کسی عذر کی بنا پر اس کے اختیاری فعل سے فاسد ہوا ہے، مثلاً بیمار ہو گیا، اور مجبور ہو کر مسجد سے نکل گیا، یا بالکل غیر اختیاری فعل سے فاسد ہوا ہے، مثلاً حیض آ گیا، یا جنون طاری ہو گیا یا بے ہوشی طویل ہو گئی، بہر صورت قضا واجب ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ قضا اس لئے واجب ہے، تاکہ فوت شدہ کی تلافی ہو جائے۔ اور تلافی و تدارک کی حاجت ان تمام احوال میں ثابت ہے۔ باقی ارتداد کی صورت میں قضا کا ساقط ہونا نص سے معلوم ہوتا ہے، فرمان الٰہی ہے۔

| | |
|---|---|
| قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ | کافروں سے کہہ دیجئے کہ اگر وہ (اپنے کفر سے) رک جائیں تو ان کے گذشتہ گناہ معاف کر دیئے جائیں گے۔ |

اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

| | |
|---|---|
| اَلْاِسْلَامُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهٗ | اسلام گذشتہ گناہوں کو ختم کر دیتا ہے۔ |

اور قیاس تو یہ ہے کہ طویل جنون کی صورت میں بھی اعتکاف کی قضا ساقط ہو جائے، جیسا کہ رمضان کے روزے ساقط ہو جاتے ہیں، لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ قضا واجب ہو، کیونکہ صوم رمضان میں قضا کا سقوط دفع حرج کے لئے تھا، اس لئے کہ جنون جب طویل ہو جائے تو بہت کم زائل ہوتا ہے، تو اس عرصہ میں رمضان دوبارہ آ جائے گا، چنانچہ قضا کے وجوب سے وہ تنگی میں پڑ جائے گا۔ اور یہ وجہ اعتکاف کی صورت میں متحقق نہیں ہوتی۔ (لہٰذا اعتکاف کی قضا واجب ہوگی) رہا نفل اعتکاف! جبکہ دن ختم ہونے سے پہلے اسے توڑ دے، تو "اصل" کی روایت کے مطابق کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اور حسن کی روایت یہ ہے کہ قضا کرے۔ یہ اختلاف درحقیقت اس پر مبنی ہے کہ محمدؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت کے مطابق نفل اعتکاف کی کوئی مدت مقرر نہیں اور حسنؒ کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ اس کی کم از کم مدت ایک روز ہے۔ اور ہم گذشتہ صفحات میں دونوں روایتوں کی وجہ ذکر کر چکے ہیں۔

### اعتکاف اگر وقت معین سے ہٹ جائے تو کیا حکم ہے؟

اگر ماہ معین کے اعتکاف کی نذر مانی تھی اور کچھ اعتکاف فوت ہوگیا تو صرف اتنے کی قضا کرے، نئے سرے سے شروع کرنا لازم نہیں ہوگا۔ جیساکہ روزوں میں ہوتا ہے ـــــ اور اگر پورا اعتکاف فوت ہوگیا تو پورے اعتکاف کی مسلسل قضا کرے۔ اسلئے کہ جب اس نے اعتکاف نہیں کیا حتی کہ وقت گزر گیا تو اب اعتکاف اس کے ذمے دَین بن گیا۔ تو یوں ہوگیا گویاکہ اس نے غیر معین ماہ میں اعتکاف کی نذر مان لی ہے۔ (اور اس صورت میں تسلسل ضروری ہوتا ہے) پھر اگر اسے قضا کی قدرت حاصل ہوئی لیکن قضا نہیں کیا، یہاں تک کہ آخری وقت آن پہنچا اور زندگی سے مایوس ہوگیا تو اب اس پر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کرے جو کہ ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا دینا ہے۔ اور یہ فدیہ کی وصیت روزوں کی وجہ سے واجب ہے، اعتکاف کی وجہ سے نہیں، جیساکہ قضاءِ رمضان اور نذر معین کے روزوں کا حکم ہے اور اگر کچھ اعتکاف قضا کرنے پر قادر ہوا۔ لیکن قضا نہیں کیا تو بھی یہی حکم ہے ـــــ لیکن تفصیل مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ وہ نذر مانتے وقت تندرست تھا۔ اور اگر وہ نذر مانتے وقت مریض تھا، پھر اس کا مرض جاری رہا، حتی کہ اعتکاف کا وقت فوت ہوگیا اور وہ اسی مرض میں مرگیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے ـــــ اور اگر وہ اس دوران میں کچھ دن تندرست رہا تو پھر اس کے حکم میں وہی اختلاف ہے، جو ہم نذر معین کے روزوں کے سلسلہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

اگر کسی نے غیر معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی تو تمام عمر اس کا وقت ہے جیساکہ نذر غیر معین کے روزوں کا حکم ہے۔ اور جس وقت بھی اعتکاف کرے گا، یہ ادا اعتکاف ہوگا۔ قضا نہیں، اس لئے کہ نذر میں کسی وقت کی قید نہیں تھی۔ ہاں جب وہ اپنی زندگی سے مایوس ہوجائے تو وجوب ادا کا دائرہ اس پر تنگ ہوجائے گا۔ اور اس وقت اس پر واجب ہوگا کہ فدیہ کی وصیت کرے۔ جیساکہ قضائے رمضان اور نذر مطلق کے روزوں میں ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس نے وصیت نہ کی اور مرگیا تو ہمارے نزدیک احکام دنیا کے لحاظ سے یہ اعتکاف اس کے ذمہ سے ساقط ہوگیا۔ چنانچہ نہ تو اس کے ترکہ سے فدیہ لیا جائے گا اور نہ ہی ورثا پر فدیہ ادا کرنا واجب ہوگا۔ ہاں اگر وہ خود تبرع اور احسان کردیں تو الگ بات ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ اعتکاف ساقط نہیں ہوگا چنانچہ اس کے ترکہ سے فدیہ وصول کیا جائے گا۔ اور یہ فدیہ تہائی مال سے نہیں بلکہ تمام مال سے لیا جائے گا۔ مسئلہ کی تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں گزر چکی ہے۔ واللہ الموفق۔

---

# کتاب الحج

یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصہ میں حج کے مسائل بیان ہوں گے اور دوسرے حصہ میں عمرہ کے مسائل
مسائل حج کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

۱. فرضیت حج
۲. کیفیت فرضیت
۳۔ شرائط فرضیت
۴۔ ارکانِ حج
۵۔ واجبات حج
۶۔ سنن حج
۷۔ حج میں فرائض، واجبات اور سنن افعال کی ترتیب
۸۔ ارکان حج کی شرائط ۹. کن چیزوں سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔
۱۰۔ حج فاسد ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟
۱۱۔ حج شروع کرنے کے بعد فوت ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟
۱۲۔ زندگی بھر سرے سے حج کیا ہی نہیں، تو کیا حکم ہے؟
اب ہم تفصیلی گفتگو کا آغاز کرتے ہیں۔

## فرضیت حج کا بیان

حج فرض ہے، اور اس کی فرضیت کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع امت اور عقل سے ثابت ہے۔

۱۔ کتاب اللہ میں فرمان ہے!

وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا وَمَنْ کَفَرَ فَاِنَّ اللّٰہَ غَنِیٌّ عَنِ الْعَالَمِیْنَ۔

اور اللہ کے لیے ان لوگوں پر اس گھر کا حج کرنا ہے جو اس کا راستہ طے کر سکتے ہیں، اور جس نے انکار کیا تو اللہ جہانوں سے بے پرواہ ہے۔

اس آیت میں دو وجہ سے حج کے وجوب کی دلیل ہے۔ ایک تو "علی الناس" فرمایا، اور "علیٰ" ایجاب کے لیے ہوتا ہے، اور دوسرے فرمایا "و من کفر" اس کی ایک تفسیر یہ ہے کہ "جس نے وجوب حج کا انکار کیا" چنانچہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کی تفسیر میں فرمایا "جس نے حج کا انکار کیا، پس حج کو نیکی نہ سمجھا، اور ترک کو گناہ نہ سمجھا" نیز قرآن مجید میں ابراہیمؑ کو خطاب کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا!

"وَاَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ" یعنی لوگوں کو حج کی طرف بلاؤ" اور اس کی ایک تفسیر یہ کی گئی ہے کہ "لوگوں میں یہ اعلان کر دو کہ اللہ نے ان پر حج فرض کیا ہے۔ اور اس تفسیر کا قرینہ اور دلیل آیت مذکور کا آخری حصہ ہے، جس میں فرمایا!

یَاْتُوْکَ رِجَالًا وَّعَلٰی کُلِّ ضَامِرٍ۔

لوگ تمہارے پاس پیادہ اور دبلی اونٹنیوں پر سوار چلے آئیں گے۔

۲۔ فرضیت حج پر سنت سے دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے!

بنی الاسلام علی خمس شہادۃ ان لا الٰہ الا اللہ واقام الصلوۃ وایتاء الزکوٰۃ وصوم رمضان وحج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔

اسلام کی بنا پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے ۱۔ توحید و رسالت) کی شہادت ۲۔ اقامت صلوٰۃ ۳۔ زکوٰۃ کی ادائیگی ۴۔ رمضان کے روزے ۵۔ جو لوگ پہنچنے کی استطاعت رکھتے ہیں، ان کے لیے بیت اللہ کا حج۔

ایک دوسری روایت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے!

اعبدوا ربکم وصلوا خمسکم وصوموا شہرکم وحجوا بیت ربکم وادوا زکوۃ اموالکم طیبۃ بہا انفسکم تدخلوا جنۃ ربکم۔

اپنے پروردگار کی عبادت کرتے رہو۔ نماز پنجگانہ پڑھتے رہو۔ ماہ رمضان کے روزے رکھتے رہو اپنے پروردگار کے گھر کا حج کرتے رہو۔ خوش دلی سے اپنے اموال کی زکوٰۃ ادا کرتے رہو تو اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ گے۔

ایک اور روایت میں آپؐ کا ارشاد ہے!

من مات ولم یحج حجۃ الاسلام من غیر ان یمنعہ سلطان جائر او مرض حابس او عدو ظاہر فلیمت ان شاء یہودیا وان شاء

جو شخص فرض حج کیے بغیر مر گیا، جبکہ اس کے راستے میں سلطان ظالم یا مرض شدید یا ظاہری دشمن کی کوئی رکاوٹ نہ تھی تو چاہے وہ یہودی ہو کر مرے یا چاہے نصرانی یا مجوسی ہو کر مرے (ہمیں اس کی کوئی

تصرانیاً أو مجوسیاً۔ پروا نہیں)

ایک اور روایت میں بھی یہی مضمون وارد ہوا ہے کہ آپؐ نے فرمایا! جو شخص زاد راہ اور سواری کا مالک تھا، اور بیت اللہ پہنچ سکتا تھا، لیکن اس نے حج نہیں کیا تو اس پر کوئی رکاوٹ نہیں کہ وہ یہودی ہو کر مرے یا نصرانی ہو کر،،

۳۔ امت کا شروع سے اب تک حج کی فرضیت پر اجماع رہا ہے۔

۴۔ عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ حج فرض ہو۔ وجہ یہ ہے کہ عبادات کا وجوب یا تو حقِ عبودیت کی بنا پر ہوتا ہے اور یا نعمت کے شکر کی بنا پر، کیونکہ حقِ عبودیت اور شکر نعمت کی ادائیگی عقولِ سلیمہ میں راسخ ہوتی ہے۔۔۔۔ اور حج میں اظہارِ عبودیت بھی پایا جاتا ہے اور شکر نعمت بھی۔۔۔۔ اظہارِ عبودیت تو اس طرح کہ اظہارِ عبودیت کا مطلب ہے معبود کے سامنے اپنا تذلل اور عجز ظاہر کرنا۔ اور حج میں یہ چیز کامل طور پر پائی جاتی ہے۔ کیونکہ حج کرنے والا احرام کی حالت میں اپنی پراگندگی ظاہر کرتا ہے۔ زیب و زینت اور راحت و آرام کے اسباب کو چھوڑ دیتا ہے اور ایک ایسے غلام کی صورت بنا لیتا ہے، جس پر اس کا آقا ناراض ہو، چنانچہ وہ اپنی پریشان حالی سے اپنے مولیٰ کی مہربانی اور رحمت کو دعوت دیتا ہے، اور جب حاجی عرفہ میں وقوف کرتا ہے تو ایک ایسے غلام کی طرح ہوتا ہے، جس سے اپنے آقا کی نافرمانی ہو گئی ہو اور وہ مولیٰ کے سامنے کھڑے ہو کر زاری و تضرع اور حمد و ثنا کرتے ہوئے اپنے گناہوں اور لغزشوں کی معافی مانگ رہا ہو۔ اور طواف کی حالت میں وہ ایک ایسے مکان سے چمٹ اور لپٹ رہا ہوتا ہے، جس کی اس کے رب کی طرف نسبت ہے۔ اس وقت وہ اس غلام کی طرح ہوتا ہے جو اپنے مولیٰ کے دروازے پر ڈیرے ڈالے بیٹھا ہو اور اس کی پناہ مانگ رہا ہو۔۔۔۔ اور حج شکر نعمت اس طور پر ہے کہ کچھ عبادات بدنی ہیں اور کچھ مالی۔ اور حج ایسی عبادت ہے جو بدنی بھی ہے اور مالی بھی، اسی لیے حج اس وقت واجب ہوتا ہے جب مال بھی ہو اور بدن بھی صحیح ہو۔ چنانچہ حج میں دو نعمتوں کا شکر ہے۔۔۔۔ اور کسی بھی نعمت کا شکر یہ ہے کہ انسان اس نعمت کو منعم کی طاقت و بندگی میں استعمال کرے۔۔۔۔ اور نعمت کا شکر عقلاً بھی واجب ہے اور شرعاً بھی۔ واللہ اعلم

---

## فصل

# کیفیتِ فرضیت کا بیان

۱۔ حج فرض عین ہے، فرض کفایہ نہیں۔ چنانچہ جس شخص میں بھی وجوب حج کی شرائط پائی جائیں اس پر حج فرض ہے۔ کچھ لوگوں کے ادا کر لینے سے باقیوں سے ساقط نہیں ہوتا۔ بہ خلاف جہاد کے کہ جہاد فرض کفایہ ہے، کہ اگر کچھ لوگ یہ فرض ادا کر رہے ہیں تو باقی لوگوں سے ساقط ہو جاتا ہے اور حج کے فرض عین ہونے پر دلیل یہ ہے کہ حج کے ایجاب کا حکم ہر ہر فرد کو ذاتی طور پر شامل ہے

اور قاعدہ یہ ہے کہ انسان اپنی ذمہ داری سے اس وقت تک عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ جب تک اسے خود ادا نہ کرے۔ ہاں جب کسی دوسرے کے ادا کرنے سے مقصود حاصل ہو جائے تو پھر انسان بری ہو جاتا ہے اور حج میں یہ صورت نہیں پائی جاتی

(ب) حج عمر میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے، بخلاف نماز، روزے اور زکوٰۃ کے۔ کہ ایک دن رات میں نماز پانچ مرتبہ، اور روزے اور زکوٰۃ ہر سال ایک مرتبہ واجب ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ امر مطلق تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے۔ اور نماز، روزے اور زکوٰۃ میں تکرار امر مطلق سے ثابت نہیں ہے، بلکہ ایک زائد دلیل سے ثابت ہے۔ نیز روایت ہے کہ جب حج کی آیت نازل ہوئی تو اقرعؓ بن حابس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا! یا رسول اللہ! حج ہر سال فرض ہے یا ایک ہی مرتبہ؟ تو آپؐ نے فرمایا "ایک ہی مرتبہ" اور ایک روایت میں ہے کہ جب آیت حج نازل ہوئی تو انہوں نے پوچھا "یا رسول اللہ! کیا حج صرف اسی سال فرض ہے یا ہمیشہ کے لیے؟ تو آپؐ نے فرمایا "ہمیشہ کے لیے"

نیز حج ایسی عبادت ہے جو عظیم کلفت اور شدید مشقت سے ادا ہوتی ہے۔ بخلاف دوسری عبادات کے، کہ ان میں اتنی مشقت نہیں ہوتی۔ پس اگر ہر سال حج فرض ہو تو اس سے حرج لازم آتا ہے، اور شریعت نے تنگی و حرج کو دور کیا ہے۔ نیز اگر ہر سال حج فرض ہو، اور حرج و مشقت کی وجہ سے کوئی شخص ہر سال ادا نہ کر سکے تو گناہ گار اور عقاب و عذاب کا سزاوار ہو گا۔ اسی بات کی طرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، جب اقرع بن حابس نے پوچھا کہ "کیا یہ صرف اسی سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے؟ تو آپؐ نے فرمایا "ہمیشہ کے لیے" اور پھر فرمایا کہ، اگر میں ہر سال کہتا تو اسی طرح واجب ہو جاتا، اور اگر ہر سال واجب ہوتا، پھر تم ترک کرتے تو گمراہی میں پڑ جاتے۔

مسئلہ: اس میں اختلاف ہے کہ وجوب کے بعد حج فوراً ادا کرنا واجب ہے یا تاخیر کی گنجائش ہے؟ کرخی نے ذکر کیا ہے کہ حج علی الفور واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ پہلی امکانی فرصت سے موخر کرنے پر گناہ گار ہوگا۔ اور شرائط وجوب جمع ہونے پر یہی سب سے پہلی سنت ہے کہ حج فوراً ادا کیا جائے۔ ــــ ابو سہل الزجاجی کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ابو یوسف اور محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے ابو یوسف کا قول ہے کہ فوراً واجب ہے اور محمدؒ کا قول ہے کہ تاخیر کی گنجائش ہے اور یہی شافعیؒ کا قول ہے ــــ ابو حنیفہ سے ایک روایت ابو یوسف کے قول کی طرح وارد ہوئی ہے ــــ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج وقت کی قید کے بغیر مطلقاً فرض کیا ہے۔ چنانچہ آیت "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" میں وقت کی کوئی قید نہیں ــــ پھر اللہ تعالیٰ نے حج کا وقت بیان کرتے ہوئے فرمایا "اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ" یعنی "حج کا زمانہ چند مہینے ہیں، جو معلوم ہیں" نتیجہ یہ نکلا کہ کسی وقت کی قید کے بغیر پوری زندگی میں زمانہ حج میں حج ادا کرنا فرض ہے۔ اب اسے فوراً ادائیگی کے ساتھ مقید کرنا ایک مطلق حکم کی

تقیید ہے۔ اور کسی دلیل کے بغیر یہ جائز نہیں ہوتی۔ اور روایت ہے کہ مکہ ۸ھ میں فتح ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ۱۰ھ میں حج کیا۔ اگر حج فوراً واجب ہوتا تو آپؐ سے تاخیر کا احتمال نہیں تھا اور مزید یہ دلیل ہے کہ اگر کسی نے حج واجب ہونے کے بعد دوسرے سال یا تیسرے سال حج کیا تو یہ اس کا ادا حج ہو گا، قضا نہیں ہو گا۔ اور اگر فوراً واجب ہوتا تو فوری ادا نہ کرنے سے حج کا وقت فوت ہو گیا، لہٰذا دوسرے یا تیسرے سال حج قضا ہونا چاہیئے ادا نہیں، جیسا کہ نماز ظہر یا رمضان کے روزوں کا وقت فوت ہو جائے تو بعد میں وہ قضا ہوتے ہیں۔

اور ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زمانۂ حج میں حج ادا کرنے کا امر مطلق ہے اور اس میں فوری وجوب کا بھی احتمال ہے اور تراخی کا بھی۔ لیکن فوری وجوب پر محمول کرنے میں زیادہ احتیاط ہے۔ کیونکہ اگر اسے فوری وجوب پر محمول کیا جائے تو ظاہر اور غالب یہ ہے کہ مکلف تاخیر کی وجہ سے گناہ گار ہونے کے خوف فوراً حج ادا کرے گا۔ پس اگر فی الواقع اس امر میں فوری وجوب ہی مراد ہے تو بھی وہ فوراً ادا کرنے سے وہ گھاٹے میں نہیں رہا بلکہ خیر کی طرف سبقت کرنے کی وجہ سے نفع اور اجر حاصل ہوا۔ اور اگر اس امر کو تراخی پر محمول کیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ وہ فوراً حج ادا نہ کرے اور دوسرے تیسرے سال تک موخر کرتا رہے۔ پس اگر فی الواقع اس امر میں تراخی ہی مراد ہے، پھر تو کوئی حرج نہیں، لیکن اگر فی الواقع فوری وجوب مراد ہے تو پھر اسے اسے گناہ کا ضرر لاحق ہو گا۔ لہٰذا ان دونوں وجہوں میں سے اس امر کو فوری وجوب پر محمول کرنے میں زیادہ احتیاط ہے۔ لہٰذا یہی بہتر ہے ــ اور یہ جو ہم نے اوپر تقریر کی ہے یہ امام الہدیٰ الشیخ ابو منصورؒ الماتریدی کا قول ہے۔ اور وہ ہر اس امر کے بارے میں جس میں وقت کی قید نہ ہو۔ اسی بات کے قائل ہیں کہ اسے فوری وجوب پر محمول کیا جائے، لیکن یہ فوری وجوب عملی طور پر ہے، اعتقادی طور پر نہیں یعنی متعین طور پر یہ اعتقاد تو نہ رکھا جائے کہ اس امر میں فوری وجوب مراد ہے، یا تراخی مراد ہے بلکہ اعتقاد یہ ہو کہ اس امر میں اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے، فوری وجوب یا تراخی، وہ حق ہے لیکن اس پر عمل فوری طور پر کیا جائے۔ امر حج میں فوری وجوب کی تائید مزید اس روایت سے ہوتی ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

| | |
|---|---|
| من ملك زادا وراحلة تبلغه الى بيت الله الحرام فلم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا۔ | جو شخص زادِ راہ اور سواری کا مالک ہو، جس سے وہ بیت اللہ پہنچ سکتا ہے، پھر اس نے حج نہیں کیا تو اس پر کوئی رکاوٹ نہیں کہ وہ یہودی ہو کر مرے یا نصرانی ہو کر۔ |

اس میں آپؐ نے اس شخص کو وعید سنائی جو پہلی امکانی فرصت سے حج کو مؤخر کرتا ہے کیونکہ آپؐ نے فرمایا "من ملك كذا فلم يحج"، اور فاء تعقیب بلا فصل، کے لیے آتی ہے یعنی جس نے زادِ راہ اور سواری کا مالک ہونے کے فوراً بعد حج نہیں کیا، اس کے لیے وعید

مذکور ہے۔

امرِ مطلق کے بارے میں دوسرے مشائخ کے انداز فکر کے مطابق اس مقام میں یوں کہا جائے گا کہ حج کا سال میں ایک وقت معین ہوتا ہے، اور اس وقت کے فوت ہونے سے حج فوت ہو جاتا ہے، پس اگر وجوب حج کے بعد پہلے سال سے تاخیر کی گنجائش ہو، جبکہ زندگی کا کچھ بھروسہ نہیں، ہو سکتا ہے کہ آئندہ سال وقتِ حج آنے تک زندہ رہے یا نہ رہے۔ تو پہلے سال سے حج کو موخر کرنا اسے فی الحال فوت کرنا ہے، کیونکہ اب اس حج کو آئندہ سال وقتِ حج آنے سے پہلے ادا کرنا ممکن نہیں ہے اور آئندہ سال اس وقت کو پا لینا یقینی نہیں ہے۔ لہٰذا ایک غیر یقینی امر کی بنیاد پر فی الحال یقینی فوات جائز نہیں ہوگا۔ اور جان بوجھ کر کسی واجب کو فوت کرنا حرام ہے ـــــ باقی یہ کہنا کہ وجوب حج کے امر میں فوری کی قید نہیں ہے،" مسلم ہے لیکن امر مطلق میں جیسے تراخی کا احتمال ہے ویسے ہی فوری وجوب کا بھی احتمال ہے۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ ایسی صورت میں اسے فوری وجوب پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور جب کوئی دلیل قائم ہو جائے تو مطلق کو مقید کرنا جائز ہو جاتا ہے ـــــ رہی یہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی امکانی فرصت سے حج کو موخر کیا ہے۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ عذر کی وجہ سے تھا، اور عذر کی صورت میں کوئی کلام نہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ تعجیل کے (کم از کم) افضل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل بھی بغیر عذر کے ترک نہیں فرماتے تھے۔ علاوہ ازیں تاخیر کی گنجائش سے مانع، فوت ہونے کا احتمال ہے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر میں اس کا احتمال نہیں تھا، کیونکہ آپؐ کو وحی کے ذریعہ معلوم ہو گیا کہ آپؐ وفات سے پہلے حج کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا!

لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ، لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ۔

بیشک اللہ نے اپنے رسول کو واقع کے مطابق سچا خواب دکھلایا کہ تم انشاء اللہ مسجد حرام میں امن و اطمینان کے ساتھ ضرور داخل ہو گے۔

اور اس میں انشاء اللہ فرمانا یا تو تیمّن و تبرک کے لیے ہے اور یا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں جماعت کو خطاب فرمایا، اور اللہ کو یہ معلوم تھا کہ ان میں سے بعض داخل ہونے سے پہلے انتقال کر جائیں گے۔

اور یہ کہنا کہ" اگر کوئی شخص وجوب حج کے بعد دوسرے یا تیسرے سال حج کرتا ہے تو وہ ادا حج ہی ہوتا ہے۔ قضا نہیں"، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عملی طور پر فوری وجوب کا اثر صرف اتنا ہے کہ پہلی امکانی فرصت سے موخر کرنے پر گناہ کا احتمال ہے۔ عملاً فوری وجوب کا یہ اثر نہیں ہے کہ دوسرا تیسرا سال اس واجب کا وقت ہی نہیں رہا، جیسا کہ باب صلوٰۃ میں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وجوب تعجیل تو اس لیے تھی کہ یہ واجب فوت نہ ہو جائے۔ لیکن جب وہ دوسرے تیسرے سال تک زندہ رہا تو فوت ہونے کا احتمال ختم ہو گیا۔ لہٰذا واجب اپنے

وقت میں ادا ہوا، تفصیل باب صلوٰۃ میں گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

# فرضیت حج کی شرائط

یہ شرائط دو طرح کی ہیں، بعض شرائط مردوں اور عورتوں سب کے لیے ہیں، اور بعض صرف عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں — جو شرائط مردوں اور عورتوں کیلئے مشترکہ ہیں، ان میں سے ایک شرط "بلوغ" اور دوسری شرط "عقل" ہے۔ چنانچہ نابالغ بچے اور مجنون پر حج واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ امر حج کے مخاطب ہی نہیں، لہٰذا ان پر حج لازم نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر انھوں نے حج کر بھی لیا، پھر نابالغ بچہ بالغ ہو گیا اور مجنوں کی عقل بحال ہو گئی (اور ابھی تک وہ صاحب استطاعت ہیں) تو فرض حج ان پر لازم ہے۔ اور بچے نے بلوغ سے پہلے جو حج کیا ہے، وہ نفل شمار ہوگا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

أيما صبي حج عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الإسلام۔ — جس بچے نے دس حج بھی کیے ہوں، پھر وہ بالغ ہو تو فرض حج اس پر لازم ہے۔

تیسری شرط احکام دنیا کے لحاظ سے اسلام ہے اور یہ شرط اجماعی ہے چنانچہ اگر کسی کافر نے حج کیا، پھر اسلام لایا تو فرض حج اس پر لازم ہوگا اور حالت کفر میں کیا ہوا حج شمار نہیں ہوگا۔ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

أيما اعرابي حج ولو عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا هاجر۔ — جس اعرابی نے حج کیا، اگرچہ دس حج بھی کر لے تو ہجرت کے بعد فرض حج اس پر لازم ہے

ہجرت سے مراد ہے کہ جس نے اسلام سے پہلے حج کیے ہوں۔ پھر ہجرت کی یعنی لایا نیز اس لیے کہ حج عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ اور ہمارے نزدیک احکام آخرت کے لحاظ سے کافر پر حج ضروری نہیں، چنانچہ آخرت میں اس سے ترکِ حج پر مواخذہ نہیں ہوگا — اور شافعیؒ کے نزدیک احکام آخرت کے لحاظ سے اسلام شرط نہیں ہے اور کافر پر بھی واجب ہے۔ چنانچہ آخرت میں کافر سے ترک حج کا مواخذہ ہوگا — اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کفار احکام عبادات کے مخاطب نہیں ہیں۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ان احکام کے کفار بھی مخاطب ہیں — یہ اختلاف اصول فقہ سے تعلق رکھتا ہے، اور اپنے مقام پر معلوم ہو چکا ہے — باقی شافعیؒ اپنے مسلک کے لیے آیہ "وللّٰه على الناس حج البيت" سے حجت نہیں پکڑ سکتے، کیونکہ سیاقِ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں "الناس" سے مراد مومنین ہیں، اس لیے کہ بعد میں فرمایا "ومن کفر فان

اللہ غنی عن العالمین،،۔۔ نیز اس پر ایک عقلی دلیل بھی ہے جو حج وغیرہ تمام عبادات میں جاری ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ حج عبادت ہے، اور کافر عبادت ادا کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ اس بنا پر کافر پر عبادت واجب قرار دی جائے کہ وہ اسلام لاکر یہ عبادت ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس طرح متبوع کو تابع اور تابع کو متبوع بنانا لازم آتا ہے، اور یہ شے کی حقیقت کو الٹنا ہے، تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں بیان ہو چکی ہے، اور ایک عام حکم کی کسی دلیل عقلی سے تخصیص جائز ہے۔

چوتھی شرط حریت ہے، چنانچہ مملوک پر حج واجب نہیں ہوتا، روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس غلام نے دس حج بھی کیے ہوں، آزادی کے بعد فرض حج اس پر لازم ہوگا،، نیز اس لئے کہ اللہ نے وجوب حج کے لیے استطاعت کی شرط عائد کی ہے فرمایا۔ "و للہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً ۔" اور زادِ راہ اور سواری کی ملکیت کے بغیر استطاعت حاصل نہیں ہوتی، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے اور غلام کے لیے حق ملکیت ثابت نہیں ہے، کیونکہ وہ تو خود مملوک ہے۔ لہٰذا محض اجازت سے مالک نہیں بنے گا۔ لہٰذا غلام میں وجوبِ حج کی شرط ہی نہیں پائی جاتی۔ (جب تک کہ اسے آزاد نہ کیا جائے) لہٰذا حج اس پر واجب ہی نہیں ہوتا۔ سو غلامی کی حالت میں وہ جو حج کرے گا، اسے نفل قرار دیا جائے گا۔

نیز اس لیے کہ ہم نے اوپر جو حدیث روایت کی ہے اس میں آقا کے اذن اور عدم اذن کا کوئی فرق بیان نہیں ہوا، لہٰذا غلام کا حج کسی صورت میں بھی فرض حج کے قائمقام نہیں ہوگا۔ بہ خلاف فقیر کے، کہ ابتداً فقیر پر حج واجب نہیں ہے لیکن اگر اس نے لوگوں سے مانگ تانگ کے حج کر لیا تو اس کا یہ حج فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا۔ چنانچہ بعد میں اگر وہ خوش حال ہو گیا تو بھی اس پر دوبارہ فرض حج کرنا لازم نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ زادِ راہ، سواری اور اپنے بدن کے منافع کی ملکیت وجوبِ حج کی شرط ہے اور استطاعت کے ذیل میں داخل ہے۔ حج کی ادائیگی مال اور بدن دونوں کے ساتھ ہوتی ہے، اور غلام مال اور بدن میں سے کسی شئے کا مالک نہیں، لہٰذا غلام پر حج نہ ابتداءً واجب ہوتا ہے نہ انتہاءً۔۔۔ اور فقیر اپنی ذات کے منافع کا مالک ہے کیونکہ اس کے بدنی منافع کسی کی ملکیت نہیں ہیں، مگر یہ کہ وہ زادِ راہ اور سواری کا مالک نہیں جو کہ وجوب کی ابتدائی شرط ہے، لہٰذا ابتداءً تو فقیر پر حج واجب نہیں ہوتا، لیکن جب وہ مکہ پہنچ گیا۔ اور اپنے بدنی منافع کا تو پہلے سے مالک تھا تو اب وہ پیدل چلتے ہوئے قلیل توشہ کے ساتھ بھی حج کر سکتا ہے، لہٰذا ایسی صورت میں اس پر حج واجب ہو گیا، پھر جب اس نے حج ادا کر لیا تو یہ اس کا فرض حج ہی شمار ہوگا۔۔۔ لیکن غلام جب تک غلام ہے، اس کے بدن کے منافع آقا کی ملکیت ہیں، ابتداءً بھی اور انتہاءً بھی۔ لہٰذا غلام نہ ابتداءً حج پر قادر ہے اور نہ انتہاءً، پس اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر فقیر جہاد میں شریک ہوا تو اسے مال غنیمت سے ان لوگوں کے برابر مکمل حصہ ملے گا، جن پر جہاد فرض تھا، اگرچہ ابتداءً فقیر پر جہاد واجب

نہیں ہوتا۔ اور غلام اگر جہاد میں جہاد میں شریک ہو تو اسے آزاد آدمی کے برابر حصہ نہیں ملے گا بلکہ بخشش کے طور پر اسے کچھ دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ غلام اور فقیر کی حیثیت میں فرق ہے جو اوپر بیان ہوا۔ لیکن اگر غلام جمعہ کی نماز میں حاضر ہوا اور نماز پڑھ لی تو یہ اس کی فرض نماز شمار ہوگی۔ اگرچہ ابتداءً غلام پر جمعہ فرض نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام کے منافع آقا کی ملکیت ہیں، اور آقا کی رعایت رکھتے ہوئے غلام کو آقا کی ملکیت میں تصرف کرنے سے روکا گیا ہے، لیکن نماز پنجگانہ کے اوقات کے بقدر اس کے بدنی منافع آقا کی ملکیت سے مستثنیٰ ہیں، اور اتنے اوقات میں غلام اپنی اصل حریت پر باقی ہوتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی اس میں حکمت یہی ہے — اور اس میں آقا کا کوئی خاص نقصان بھی نہیں ہے کیونکہ نمازیں بہت تھوڑی سی ساعات میں ادا ہو جاتی ہیں، لہٰذا اس میں آقا کے نقصان کے بغیر غلام کا نفع ہے تو جب غلام جمعہ کی نماز میں حاضر ہو گیا اور اس کی سعی کے سبب، آقا اس وقت میں غلام سے جو منافع حاصل کر سکتا تھا، وہ فوت ہو گئے تو اب ظہر اور جمعہ دونوں برابر ہیں اور اب مالک کی رعایت اس میں ہے کہ جمعہ جائز ہو جائے، کیونکہ اگر جمعہ جائز نہ ہوا تو غلام پر دوبارہ ظہر ادا کرنا واجب ہو گا، لہٰذا اس میں آقا کے نقصان میں اضافہ ہے۔ بخلاف حج اور جہاد کے، کہ یہ دونوں مال اور جان کے ساتھ ایک طویل مدت میں ادا ہوتے ہیں؛ تو اس میں آقا کے مال کا بھی نقصان ہے اور طویل عرصہ تک غلام کے منافع و فوائد سے محروم رہنے کا بھی لہٰذا ان دو عبادتوں کے بارے میں غلام کی اصل حریت باقی نہیں رہے گی۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ غلام حج ادا کرے تو وہ فرض حج کے قائم مقام ہو جاتا ہے، تو غلام حج ادا کرنے میں جلدی کریں گے کیونکہ حج ایک مرغوب عبادت ہے اور جہاد بھی ایسے ہی ہے لہٰذا اس میں آقا کو ضرر پہنچے گا؛ پس شرع نے آقا کی رعایت رکھتے ہوئے ان پر روک لگا دی اور اس دروازے کو ہی بند کر دیا۔ چنانچہ حج واجب ہی تب ہوتا ہے جب آدمی زاد راہ، سواری اور اپنے بدنی منافع کا مالک ہو۔

مسئلہ: اگر نابالغ بچے نے احرام باندھ لیا، پھر وقوف عرفہ سے پہلے بالغ ہو گیا، پھر اگر وہ اپنے احرام کے مطابق چلتا رہا اور حج پورا کر لیا تو ہمارے نزدیک اس کا یہ نفل حج ہو گا — اور شافعیؒ کے نزدیک جب اس نے حالت بلوغ میں وقوف عرفہ کر لیا تو یہ اس کا فرض حج ہو گا — یہ اختلاف دراصل اس بات پر مبنی ہے کہ جس شخص کے ذمہ فرض حج باقی ہو، اگر وہ نفل حج کی نیت کر لے تو ہمارے نزدیک اس کا یہ نفل حج ہی ہو گا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ اس کا فرض حج شمار کیا جائے گا — اور عنقریب یہ مسئلہ اپنے مقام پر آئے گا۔ اور مذکورہ صورت میں اگر کوئی شخص تجدید احرام کر لیتا ہے، مثلاً تلبیہ کہہ لیتا ہے یا فرض حج کی نیت کر لیتا ہے۔ اور پھر وقوف عرفہ اور طواف زیارت کرتا ہے تو بلا اختلاف یہ فرض حج شمار ہو گا۔ اسی طرح وقوف عرفہ اور پہلے اگر مجنوں کو افاقہ ہو جائے یا کافر اسلام لے آئے پھر وہ تجدید احرام کریں تو ان کا یہ فرض

حج ہو گا ـــــ اور اگر غلام نے احرام باندھ لیا تو یہ فرض حج نہیں ہو گا ـــــ غلام اور نابالغ بچے مجنوں اور کافر کے درمیان ایک صورت میں اختلافِ حکم کی وجہ یہ ہے کہ کافر اور مجنوں کا احرام عدم اہلیت کی وجہ سے سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتا۔ اور نابالغ بچے کا احرام اگرچہ صحیح تو ہے لیکن لازم نہیں ہے کیونکہ بچہ مکلف نہیں، لہٰذا اس میں تو احرام ٹوٹنے کا احتمال ہے، تو جب نابالغ بچے نے فرض حج کی نیت سے تجدیدِ احرام کی تو پہلا احرام ٹوٹ گیا اور دوسرا شروع ہو گیا (اور کافر اور مجنوں کا تو گویا کہ احرام ہی اب شروع ہوا ہے) لیکن غلام جب احرام باندھ لے تو وہ لازم ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ بھی مکلف ہے تو اس نے جب احرام شروع کیا تھا تو وہ نفل تھا۔ لہٰذا جب تک پہلا احرام فسخ نہ ہو جائے دوسرا احرام صحیح نہیں ہے۔ اور (حج پورا ہونے تک) پہلے احرام میں فسخ کا احتمال نہیں۔

وجوبِ حج کے لیے مشترک پانچویں شرط "تندرستی" ہے۔ چنانچہ بیمار، دیرینہ مریض، اپاہج فالج زدہ، بہت بوڑھا جو سواری پر نہیں بیٹھ سکتا، محبوس اور اس شخص پر جسے ظالم سلطان نے حج پر جانے سے منع کر دیا ہو، حج واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے وجوبِ حج کیلئے استطاعت کی شرط عائد کی ہے ، اور مراد اس سے یہ ہے کہ اس میں مکلف بننے کی استطاعت ہو۔ یعنی اس سلسلہ میں تمام ضروری اسباب و آلات اسے حاصل ہوں اور منجملہ اسباب، بدن کا ایسی آفات سے سالم ہونا ہے جو مناسکِ حج کی ادائیگی سے مانع ہوں، کیونکہ حج بدنی عبادت بھی ہے، لہٰذا اس میں تندرستی ضروری ہے۔ ابن عباسؓ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان " من استطاع الیہ سبیلاً " کی یہ تفسیر منقول ہے کہ "سبیل سے مراد ہے کہ انسان کا بدن صحت مند ہو، اور اس کے پاس زادِ راہ اور سواری خریدنے کے لیے سرمایہ ہو اور کوئی رکاوٹ نہ ہو"
نیز اس لیے کہ تمام عبادتیں انسان پر اللہ تعالیٰ کے انعامات کے شکر میں واجب ہوتی ہیں تو جب وجوبِ عبادت کا سبب یعنی نعمتِ سلامتیٔ بدن یا مال ہی موجود نہ ہو، تو اسے شکر واجب کا مکلف کیسے کہا جا سکتا ہے؟

باقی نابینا کے بارے میں "اصل" میں ابو حنیفہؒ سے یہ مذکور ہے کہ "نابینا پر بذاتِ خود حج کرنا واجب نہیں ہے، اگرچہ اسے زادِ راہ، سواری اور رہنما میسر ہو۔ ہاں اگر اس کے پاس مال ہے تو اس کے مال میں حج واجب ہے" (یعنی اپنے مال سے کسی دوسرے کو حج کرائے) اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ "نابینا، اپاہج اور دیرینہ مریض پر لازم ہے کہ وہ بذاتِ خود حج کریں" اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے کہ اگر نابینا کو زادِ راہ، سواری اور خادم و رہنما میسر ہے تو اس پر بذاتِ خود حج کرنا واجب ہے۔ اور دیرینہ مریض، اپاہج اور مقطوع الاعضاء پر بذاتِ خود حج واجب نہیں ہوتا (اگرچہ انہیں مذکورہ سہولتیں میسر ہوں)

صاحبین کے قول کی وجہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استطاعت کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپ نے فرمایا کہ "یہ زادِ راہ اور سواری میسر ہونے کا نام ہے"، تو رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زادِ راہ اور سواری میسر ہونے سے فرمائی۔ اور نابینا کو، چونکہ یہ استطاعت حاصل ہے، اس لیے اس پر بذاتہٖ حج واجب ہے، جبکہ اسے کوئی خادم و رہنما بھی میسر ہو کیونکہ کسی راہنما کے بغیر وہ مناسکِ حج ادا نہیں کر سکتا۔ باقی نابینا اور دیرینہ مریض اپاہج اور مقطوع الاعضاء کے حکم میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ نابینا رہنما کی مدد سے خود حج ادا کر سکتا ہے۔ لیکن یہ لوگ بذاتِ خود حج ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں رکھتے، لہٰذا اگرچہ کوئی خادم میسر ہو، ان لوگوں پر بذاتِ خود حج واجب نہیں ہوتا ـــــ اور اپاہج و دیرینہ مریض کے بارے میں حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ اگرچہ بذاتِ خود تو قادر نہیں، لیکن کسی دوسرے کی مدد سے حج کر سکتے ہیں، اور وجوبِ حج کے لیے یہ بھی کافی ہے کہ کسی دوسرے کی مدد سے حج کر سکتا ہو، جیسے زادِ سفر اور سواری کی مدد سے حج کی قدرت حاصل ہوتی ہے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زادِ سفر اور سواری سے فرمائی ہے اور ایسی قدرت یہ لوگ بھی رکھتے ہیں، لہٰذا ان پر بھی بذاتِ خود حج واجب ہے ـــــ اور "اصل" میں ابو حنیفہؒ سے جو روایت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ نابینا بذاتِ خود حج کرنے پر قادر نہیں ہے۔ کیونکہ وہ راستوں سے واقف نہیں اور سفر کے دوران میں چڑھنے، اترنے وغیرہ پر قادر نہیں، اور دیرینہ مریض اور اپاہج کا بھی یہی حال ہے، لہٰذا یہ لوگ بذاتِ خود حج کرنے پر قادر نہیں بلکہ ایک ایسے آدمی کی مدد سے قدرت رکھتے ہیں جو ان کے اختیار میں نہیں، اور جو شخص کسی خود مختار کے ذریعے سے قدرت رکھتا ہو، اسے علی الاطلاق قادر نہیں کہہ سکتے، کیونکہ خود مختار آدمی کا فعل اس کے اپنے اختیار میں ہے، چاہے مدد کرے یا نہ کرے، لہٰذا ان لوگوں کو علی الاطلاق استطاعت حاصل نہ ہوئی، یہی وجہ ہے کہ جو بوڑھا خود سواری پر نہیں بیٹھ سکتا، اس پر حج واجب نہیں ہوتا، اگرچہ وہاں اسے تھامنے والا کوئی شخص موجود ہو، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زادِ سفر اور سواری سے اس لیے فرمائی ہے کہ یہ حج تک پہنچانے کے اسباب ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ استطاعت انہی پر منحصر ہے، دیکھئے! اگر حج کا ارادہ رکھنے والے شخص اور مکہ کے درمیان بحرِ مواج ہو اور سفینہ کوئی نہ ہو، یا کعبہ اور اس کے درمیان کوئی دشمن حائل ہو تو حج واجب نہیں ہوتا، حالانکہ زادِ سفر اور سواری موجود ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ زادِ سفر اور سواری کی تخصیص، انحصارِ شرط کے لیے نہیں ہے بلکہ بیت اللہ تک پہنچانے والا ممکنہ اسباب پر تنبیہ کرنے کے لیے ہے۔ چنانچہ جو بھی ممکنہ اسباب ہیں، وہ سب معنوی طور پر استطاعت کے ذیل میں داخل ہیں نیز افرادِ مذکورہ پر اس لیے بھی بذاتِ خود حج واجب نہیں ہے کہ اس میں ان لوگوں پر کھلی اور واضح تنگی اور شدید مشقت ہے، اور فرمانِ الٰہی ہے!

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ۔ (اللہ نے) تم پر دین میں کوئی (واقعی) تنگی نہیں کی ـــــ

وجوب حج کی مشترک چھٹی شرط "زادِ سفر اور سواری کی ملکیت" ہے۔ یہ شرط ان لوگوں کیلیے ہے جو مکہ سے دور رہتے ہوں۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو کے دو حصے ہیں، ایک تو اس بات کا بیان کہ یہ شرائطِ وجوب سے ہے، اور دوسرا زادِ سفر اور سواری کی تفسیر ــــ چنانچہ شرطِ وجوب ہونے کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اکثر علماء کے قول کے مطابق زادِ سفر اور سواری شرط ہے، لہٰذا زاد سفر اور سواری کی اباحت سے حج واجب نہیں ہوتا۔ خواہ اباحت اس شخص کی طرف سے ہو، جس کی اباحت باعث احسان ہے، یا اس شخص کی طرف سے جس کی اباحت باعث احسان نہیں مثلاً باپ زادِ سفر اور سواری استعمال کرنیکی اجازت دے دیتا ہے ـــ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایسے شخص کی طرف سے زادِ سفر اور سواری کی اباحت ہے، جس کی اباحت باعث احسان نہیں، جیسے باپ اپنے بیٹے کے لئے ان چیزوں کو مباح کردے تو حج واجب ہو جائے گا ـــ اور اگر کوئی اجنبی آدمی یہ چیزیں مباح کرتا ہے تو اس کے بارے میں شافعی کے دو قول ہیں ـــ اور اگر کوئی انسان اسباب حج ہبہ کر رہا ہو تو، ہمارے نزدیک اس ہبہ کا قبول کرنا واجب نہیں ہے ـــ اور شافعیؒ کے اس میں دو قول ہیں ـــ اور مالکؒ کے نزدیک وجوب حج کے لیے سواری کی شرط بالکل نہیں ہے، نہ ملکاً نہ اباحتاً ـــ صرف زادِ راہ کی ملکیت شرط ہے، چنانچہ اگر کوئی آدمی تندرست ہے اور چل پھر سکتا ہے تو اس پر حج واجب ہے، اگرچہ اس کے پاس سواری نہ ہو ـــ مالکؒ فرمانِ الٰہی " و للہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً۔ کے ظاہر کو حجت بناتے ہیں۔ چنانچہ جو شخص تندرست ہے، چل پھر سکتا ہے اور اس کے پاس زاد سفر بھی ہے تو اسے استطاعت سبیل حاصل ہے، لہٰذا اس پر فرض حج لازم ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زادِ سفر اور سواری دونوں سے فرمائی، لہٰذا کسی ایک کے پائے جانے سے استطاعت ثابت نہیں ہوگی۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ محض پیدل چل سکنا استطاعتِ حج کے لیے کافی نہیں ہے۔ پھر سواری کی شرط ان لوگوں کے لیے ہے جو مکہ سے دور رہتے ہوں۔ باقی وہ لوگ جو مکہ اور اس کے آس پاس رہتے ہیں، ان کے لیے سواری شرط نہیں ہے۔ ان کے لیے یہی کافی ہے کہ تندرست ہو اور پیدل چل سکتا ہو، تو حج واجب ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کے لیے پیدل حج کرنے میں کوئی تنگی نہیں، جیسا کہ جمعہ کے لیے پیدل جانے میں اس کے لیے کوئی تنگی نہیں۔

مسئلہ مذکورہ میں شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ استطاعت سے مراد بیت اللہ تک پہنچانے والے اسباب و آلات پر قدرت ہے۔ اور یہ قدرت ان اسباب کی اباحت سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ملکیت کی شرط عائد کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ ملکیت کی شرط کوئی مقصود نہیں ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ اسے زادِ سفر اور سواری استعمال کرنے کی قدرت حاصل ہو جائے اور یہ قدرت ان اسباب کی اباحت سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی لیے باب طہارت میں تیمم کے عدم جواز کے لیے، پانی کی ملکیت اور اباحت دونوں برابر ہیں۔ یہاں بھی ایسے

ہی ہو گا ــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب و آلات کی استطاعت، اباحت سے ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ اباحت لازم نہیں ہوتی! دیکھیے امبیح کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مباح لہٗ جسے اباحت کی گئی ہے، کو مباح چیز میں تصرّف کرنے سے روک دے۔

تو جب مبیح کو یہ اختیار حاصل ہے تو قدرتِ مطلقہ ثابت نہ ہوئی، لہٰذا یہ شخص علی الاطلاق صاحبِ استطاعت نہیں ہے۔ لہٰذا وجوب کی شرط ہی نہ پائی گئی اس لیے حج واجب نہیں ہو گا۔ بخلاف مسئلہ طہارت کے، کہ وہاں جوازِ تیمم کے لیے عدمِ ماء شرط ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا ۔ "پس تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو،" اور پانی کی اباحت کی صورت میں عدمِ ماء کی شرط ثابت نہیں ہوتی (جب کہ حج کے لیے استطاعت کا وجود شرط ہے، جو اباحت کی صورت میں کامل طور پر حاصل نہیں ہوتی)

رہی زاد اور سواری کی تفسیر! تو وہ یہ ہے کہ آدمی اتنے مال کا مالک ہو جس سے وہ درمیانہ خرچ سے یعنی اسراف اور بُخل کے بغیر خرچ کرتے ہوئے سوار ہو کر ــــ نہ کہ پیدل ــــ مکہ جا اور آ سکے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ مال اس کی (متوسط) رہائش گاہ، خادم، گھوڑے (آجکل سائیکل، موٹر سائیکل) ہتھیار، لباس، گھر کے ضروری ساز و سامان، اہل و عیال اور خدام کی خوراک، پوشاک اور قرضوں کی ادائیگی سے زائد ہو ــــ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ مال لوٹنے کے بعد ایک ماہ کے خرچ سے بھی زائد ہو ــــ اور حسن نے ابو حنیفہ سے سواری کی یہ تفسیر نقل کی کہ "جب کسی شخص کے پاس مذکورہ ضرورتوں سے زیادہ اتنا مال ہے جس سے وہ کجاوے یا بار بردار جانور کی ایک جانب یا مکمل اونٹ کرایہ پر لے سکتا ہے اور جانے آنے کا (درمیانہ) خرچ رکھتا ہے تو اس پر حج واجب ہے، اور اگر اس کے پاس اتنا مال نہیں ہے، سوائے اس کے کہ پیدل چلے یا باری کے ساتھ سواری کرایہ پر لے تو اس پر حج واجب نہیں ہو گا ــــ اور ہم نے مذکورہ ضرورتوں سے زائد مال کا اس لیے اعتبار کیا ہے کہ یہ انسان کی بنیادی ضرورتیں ہیں، جن کے بغیر گزارہ نہیں، لہٰذا جو مال ان ضرورتوں میں درکار ہو، اس کا ہوتا، نہ ہونا برابر ہے ــــ اور ہمارے بعض اصحاب نے اہل و عیال کے لیے ایک سال کے نفقہ کی اور بعض نے ایک ماہ کے نفقہ کی جو تحدید کی ہے، یہ کوئی لازمی تحدید و تعیین نہیں ہے، بلکہ یہ مسافت کے قریب و بُعد کے اعتبار سے ہے، کیونکہ مسافت مختلف ہونے سے نفقہ کی مقدار میں بھی اختلاف ہو گا، نتیجہ یہ نکلا کہ اتنا نفقہ ہونا چاہیئے، جو گھر واپس آنے تک اہل و عیال کے لیے کافی ہو ــــ اور یہ جو ہم نے کہا کہ اگر اس کے پاس صرف اتنا مال ہے کہ سواری باری پر کرایہ پر لے سکتا ہے، تو اس پر حج واجب نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ حج تب واجب ہوتا ہے، جب وہ سوار ہو کر حج کر سکتا ہو، نہ کہ پیدل چل کر، اور جو آدمی باری پر سوار ہونے والا ہے وہ تمام راستہ سوار نہیں رہے گا، بلکہ کچھ راستہ سوار ہو گا، اور کچھ راستہ پیدل چلے گا ــــ اور ابن شجاع نے ذکر کیا کہ اگر کسی آدمی کے پاس ایسا گھر ہے، جس میں نہ تو

اس کی رہائش ہے، اور نہ وہ کرایہ پر دیا ہوا ہے، اور ایسا سامان ہے جو استعمال میں نہیں آتا، اور ایسا غلام ہے، جس سے خدمت نہیں لیتا تو اس پر واجب ہے کہ انہیں بیچے اور ان کے ثمن سے حج کرے اور اگر ان کا ثمن اتنا بنتا ہے کہ نصاب کو پہنچ جاتا ہے تو اس پر زکوٰۃ لینا حرام ہے، کیونکہ جب سامان کی مذکورہ حیثیت ہو تو وہ دوسرے اموال کی طرح اس کی ضرورت سے زائد ہے اور یہ صاحب استطاعت ہے، لہٰذا اس پر فرض حج لازم ہو گا۔

اگر کسی شخص کے لیے یہ ممکن ہو کہ اپنا موجودہ گھر بیچ کر اس کے ثمن سے کم قیمت گھر خریدے اور باقی رقم سے حج کرے، تو یہ افضل ہے۔ لیکن یہ اس پر واجب نہیں، کیونکہ وہ رہائش کا محتاج ہے، اور حاجت و ضرورت میں کم از کم ضروری مقدار کا اعتبار نہیں ہوتا، جیسا کہ اس پر یہ واجب نہیں ہے کہ گھر بیچ کر صرف رہائش پر اکتفا کرے ۔۔۔ کرخیؒ نے ابو یوسف کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "اگر کسی شخص کے پاس رہائش گاہ اور خادم نہیں ہے اور نہ ہی اہل و عیال کی خوراک ہے، اور اس کے پاس اتنے دراہم ہیں، جن سے وہ حج کر سکتا ہے تو اس کے لیے مناسب نہیں کہ ان دراہم کو حج کے علاوہ کسی دوسرے کام میں صرف کرے اور اگر صرف کر دیئے تو گناہ گار ہو گا، کیونکہ دراہم کی ملکیت کی وجہ سے وہ صاحب استطاعت تھا، لہٰذا ترک حج میں اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ باقی رہائش گاہ اور خادم کو نہ خریدنے میں اُسے (فی الحال) کوئی ضرر نہیں پہنچ رہا (بخلاف مسکن اور خادم کو بیچنے کے، کہ بیچنے سے اُسے (فی الحال) ضرر پہنچتا ہے، اس لیے بیچنا واجب نہیں ہے)" ابو یوسف کا یہ قول کہ "نہ ہی اس کے پاس اہل و عیال کی خوراک ہے" مؤوّل ہے۔ تاویل اس کی یہ ہے کہ "اس کے پاس آنے جانے کی مقدار سے زیادہ اہل و عیال کی خوراک نہیں ہے"، کیونکہ حج پر جا کر واپس آنے کے بقدر خوراک تو بنیادی ضرورت ہے۔ لہٰذا اتنی مقدار حج پر مقدم ہو گی، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

وجوبِ حج کی ساتویں مشترک شرط "راستہ کا پرامن ہونا" ہے۔ ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک زادِ سفر اور سواری کی طرح یہ وجوب حج کی شرط ہے، ابن شجاع نے ابو حنیفہؒ سے یونہی روایت کیا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ شرط ادا ہے، شرط وجوب نہیں اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جبکہ راستہ پرامن نہ ہونے سے حج فوت ہونے کا خوف ہو تو کیا حج کی وصیت واجب ہے؟ تو جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ شرطِ ادا ہے، ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں وصیت واجب ہے اور جو لوگ شرط وجوب کے قائل ہیں، ان کے نزدیک وصیت واجب نہیں، کیونکہ حج اس پر واجب ہی نہیں ہوا۔ لہٰذا فوت ہونے سے اس کے ذمہ دَین نہیں بنے گا، اس لیے اس کی وصیت بھی لازم نہیں ہو گی۔

شرطِ ادا کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے استطاعت کی تفسیر صرف زاد اور سواری سے فرمائی، اور اس میں راستے کے امن کا ذکر نہیں فرمایا (لہٰذا یہ استطاعت میں داخل ہو کر شرط وجوب نہیں بنے گا)

اور شرطِ وجوب کے قائلین کی دلیل یہ ہے —— اور یہی صحیح ہے —— کہ اللہ تعالیٰ نے وجوب حج کے لیے استطاعت کی شرط عائد کی ہے، اور راستے کے امن کے بغیر بھی استطاعت حاصل نہیں ہوتی، جیسا کہ زاد و راحلہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ اور نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے استطاعت کی تفسیر میں صرف زاد اور راحلہ کا اس لیے ذکر فرمایا کہ آپؐ نے اتنے بیان اور وضاحت کو کافی سمجھا تاکہ منصوص علیہ سے غیر منصوص پر استدلال کیا جا سکے، اس لیے کہ علت و معنی —— بیت اللہ تک پہنچنے کا امکان —— میں زاد و راحلہ اور امن طریق برابر ہیں، ذرا دیکھیے! جیسا کہ آپؐ نے امن طریق کا ذکر نہیں فرمایا، ایسے ہی آپؐ نے اعضاء و جوارح کی صحت اور باقی حسی موانع کے زوال کا بھی ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ یہ وجوب حج کی شرائط میں داخل ہیں۔

علاوہ ازیں جس کے لئے بیت اللہ تک پہنچنا ممنوع اور دشوار ہو اس کے لئے زاد و راحلہ چنداں مفید نہیں، سو زاد و راحلہ کی شرط، امن طریق کو بھی مستلزم ہے۔

اب وہ شرائط ذکر کی جاتی ہیں جو صرف عورتوں سے مخصوص ہیں۔ یہ دو شرطیں ہیں

۱۔ عورت کے ساتھ خاوند یا محرم کا ہونا ضروری ہے، اگر خاوند یا محرم میں سے کوئی نہیں ہے، تو عورت پر حج واجب نہیں ہوتا، یہ ہمارے نزدیک ہے —— اور شافعیؒ کے نزدیک اس شرط میں ذرا وسعت ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر عورت کو رفیق سفر با اعتماد عورتیں مل جائیں تو خاوند اور محرم کے بغیر بھی عورت کے لیے نکلنا اور حج کرنا لازم ہے —— ان کی حجت فرمان الٰہی وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً. کا ظاہر ہے، کہ بلا اختلاف "الناس" کا خطاب مردوں، عورتوں سب کو شامل ہے، تو جب عورت کے پاس زاد و راحلہ موجود ہے اور (خاوند یا محرم یا) ایسی با اعتماد عورتوں کا ساتھ میسر ہے، جن سے خرابی کا اندیشہ نہیں تو وہ صاحبۂ استطاعت ہے، لہٰذا فرض حج اس پر لازم ہو گا —— ہماری دلیل ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا!

| | |
|---|---|
| اَلا لا تحجّنّ اِمراۃ اِلّا ومعہا محرم۔" | خبردار! کوئی عورت محرم کے بغیر ہرگز حج نہ کرے |

اور یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

| | |
|---|---|
| لا تسافر اِمرأۃ ثلاثۃ ایام اِلّا ومعہا محرمٌ او زوجٌ۔ | کوئی عورت محرم یا خاوند کے بغیر تین دن کی مسافت کا سفر نہ کرے۔ |

نیز اس لیے کہ جب عورت کے ساتھ خاوند یا محرم نہ ہو تو آدمی اس کے بارے میں بے خوف نہیں ہو سکتا، کیونکہ عورتیں تو مذبح پر پڑے ہوئے گوشت کی طرح ہیں، ہاں جو اس سے ہٹا لیں گے، وہ بچ جائے گا۔ اس لیے عورت کے لیے اکیلا نکلنا جائز نہیں ہے، رہی عورتوں کی رفاقت! تو بات یہ ہے کہ جب عورتوں کا اجتماع ہو تو خوف بڑھ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجنبی عورت سے خلوت حرام ہے، اگرچہ اس کے ساتھ کوئی اور عورت بھی ہو —— باقی

آیت مذکورہ خاوند یا محرم کا ساتھ نہ ہونے کی صورت میں عورتوں کو شامل ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ عورت بذات خود سواری سے اتر، چڑھ نہیں سکتی۔ لہٰذا وہ کسی اتارنے چڑھانے والے کی محتاج ہے، اور یہ خاوند یا محرم کے علاوہ کسی دوسرے کے لیے جائز نہیں۔ لہٰذا ایسی حالت میں وہ صاحبۂ استطاعت ہی نہیں، اس لیے وہ نص میں شامل اور داخل نہیں ہوگی۔

مسئلہ: اگر خاوند یا محرم ساتھ جانے سے انکار کردے تو اسے نکلنے پر مجبور نہیں کرسکتے۔ اور اگر خاوند یا محرم زاد راحلہ کی وجہ سے جانے سے انکار کرے تو کیا زاد و راحلہ کا مہیا کرنا عورت پر لازم ہے؟ قدوریؒ نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ خاوند یا محرم کیلئے زاد و راحلہ مہیا کرنا عورت پر لازم ہے اور اسطرح اس پر بذات خود حج کرنا واجب ہے اور قاضی نے مختصر طحاویؒ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ عورت پر لازم نہیں، اور نہ ہی ایسی صورت میں عورت پر حج واجب ہوتا ہے ——— قدوریؒ نے جو ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خاوند یا محرم بمنزلہ زاد و راحلہ عورت کی ضروریاتِ حج میں داخل ہیں کیونکہ اس کے بغیر عورت کے لیے حج کرنا ممکن نہیں، جیسا کہ زاد و راحلہ کے بغیر حج کرنا ممکن نہیں ہے اور یہ بھی ممکن نہیں کہ خاوند یا محرم کا زاد و راحلہ ان کے ذاتی مال سے لازم کیا جائے۔ لہٰذا خاوند یا محرم کے لیے زاد و راحلہ مہیا کرنا عورت پر ایسے ہی لازم ہے، جیسے خود اپنے لیے زاد و راحلہ فراہم کرنا اس پر لازم ہے ——— اور قاضیؒ نے جو ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خاوند یا محرم کی رفاقت عورت پر وجوب حج کی شرائط میں سے ہیں، اور انسان پر شرط وجوب کی تحصیل لازم نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر شرط پائی جائے تو مشروط واجب ہوتا ہے، وگرنہ واجب ہی نہیں ہوتا۔ دیکھئے! فقیر پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ زاد و راحلہ کی تحصیل کرے تاکہ اس پر حج واجب ہو۔ اسی لیے فقہاء نے کہا ہے کہ جس عورت کا نہ خاوند ہو اور نہ کوئی محرم، اس پر یہ واجب نہیں ہے کہ وہ کسی آدمی سے نکاح کرے، تاکہ وہ اسے حج کروائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی عورت کو محرم کی رفاقت میسر ہو رہی ہو تو ہمارے نزدیک فرض حج کے سلسلہ میں خاوند کی اجازت کے بغیر محرم کے ساتھ نکلنے کا اختیار ہے — اور شافعیؒ کے نزدیک خاوند کی اجازت کے بغیر عورت کو اختیار نہیں۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے اس خروج سے خاوند کا جو عورت پر حق ہے کہ وہ اس سے جسمانی آسودگی اور راحت حاصل کرے، وہ فوت ہوجاتا ہے، لہٰذا خاوند کی رضامندی کے بغیر عورت کو اس کا اختیار نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت کو جب کوئی محرم میسر ہو جائے تو اسے استطاعتِ سبیل حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ اب وہ چڑھنے، اترنے پر قادر ہے۔ اور محرم کی حمایت و صیانت میں خطرات سے محفوظ ہے ——— رہا یہ کہنا کہ "اس سے خاوند کا حق فوت ہوجاتا ہے" تو ہم کہتے ہیں کہ فرائض ادا کرنے کے بقدر اوقات میں عورت سے نفع اندوزی خاوند کی ملکیت

سے مستثنیٰ ہے، جیسا کہ نماز پنجگانہ اور صوم رمضان وغیرہ میں ہے۔ چنانچہ اگر عورت نفل حج کے لیے نکلنا چاہتی ہے تو خاوند کو روکنے کا اختیار ہے، جیسا کہ وہ اپنی ضرورت کے لیے نفل نماز اور نفل روزے سے روک سکتا ہے

اور عورت خواہ جوان ہو یا بوڑھی، بہر صورت اسے خاوند یا محرم کے بغیر نکلنے کی اجازت نہیں، کیونکہ ہم نے جو علت ذکر کی ہے کہ عورت سواری پر چڑھنے اترنے میں مددگار کی محتاج ہوتی ہے۔ اس میں بھی جوان اور بوڑھی کا کوئی فرق نہیں، بلکہ بوڑھی عورت کو تو اس کی زیادہ ضرورت ہے، کیونکہ وہ زیادہ محتاج ہے۔ اسی طرح شیطان صفت لوگوں سے بھی خطرہ ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہ بھی اندیشہ ہے کہ چڑھتے اترتے ہوئے غلط اور گناہ آلود نظریں اسے تاکیں گی۔ لہٰذا وہ بھی خاوند یا محرم کی محتاج ہے، جو اس کی حفاظت و اعانت کرے۔ واللہ اعلم

**محرم کون ہے؟** محرم وہ شخص ہے جس سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نکاح حرام ہو، خواہ حرمت نکاح رشتۂ قرابت کی وجہ سے ہو یا رشتۂ رضاعت کی وجہ سے ہو یا رشتۂ سسرالی کی وجہ سے، کیونکہ دائمی حرمت سے خلوت میں تہمت کا اندیشہ زائل ہو جاتا ہے، اسی لیے فقہاء کہتے ہیں کہ اگر محرم ناقابل اعتماد و اطمینان ہو تو پھر اس کیساتھ بھی سفر کرنا جائز نہیں۔

محرم خواہ آزاد ہو یا غلام، اس میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ غلامی محرمیت کے منافی نہیں ہے، اور خواہ محرم مسلم ہو یا ذمی ہو یا مشرک، کیونکہ ذمی اور مشرک بھی اپنی محارم کی حفاظت کرتے ہیں، ہاں اگر محرم مجوسی ہے تو پھر اس کے ساتھ سفر جائز نہیں، کیونکہ مجوسی محارم کیساتھ نکاح کو مباح جانتے ہیں لہٰذا اجنبی کی طرح اس پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اور فقہاء نے کہا ہے کہ نابالغ بچہ اور مجنون دورانِ سفر میں محرم کا حکم نہیں رکھتے، کیونکہ یہ حفاظت نہیں کر سکتے۔

نیز فقہاء نے کہا ہے کہ جو بچی رغبت کی عمر کو نہیں پہنچی، وہ محرم کے ساتھ سفر کر سکتی ہے کیونکہ اس پر کوئی خطرہ نہیں، لیکن جب وہ رغبت کی عمر کو پہنچ جائے تو پھر محرم کے بغیر سفر نہ کرے، کیونکہ اب وہ خطرے کی حدود میں داخل ہو گئی ہے۔

**مسئلہ:** خاوند یا محرم کی شرط اس وقت ہے، جب عورت کی جائے قیام اور مکہ کے درمیان تین دن یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو، اور اگر مسافت اس سے کم ہے تو پھر وہ محرم کے بغیر بھی حج کر سکتی ہے۔ کیونکہ محرم کی شرط سفر کے لیے ہوتی ہے اور تین دن سے کم مسافت سفر نہیں بنتی، لہٰذا اتنی مسافت کے لیے محرم کی رفاقت شرط نہیں۔ جیسا کہ ایک محلہ سے نکل کر دوسرے محلہ میں جانے کے لیے محرم کی شرط نہیں ہے

**مسئلہ:** خاوند یا محرم کی رفاقت شرط وجوب ہے یا شرط جواز؟ اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ جیسا کہ امنِ طریق کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ شرط

وجوب ہے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم امن طریق کے سلسلہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم
عورتوں کے ساتھ مخصوص دوسری شرط یہ ہے کہ حج کا ارادہ کرنے والی عورت ایام عدت میں نہ ہو، خواہ عدتِ طلاق ہو یا عدتِ وفات، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایام عدت میں عورتوں کو نکلنے سے منع فرمایا ہے!

وَلَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ۔ (ایام عدت میں) ان عورتوں کو ان کے گھروں سے مت نکالو اور نہ وہ خود نکلیں۔

نیز عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے مقام "ذوالحلیفہ" سے ان عورتوں کو لوٹا دیا، جو ایام عدت گذار رہی تھیں۔ اسی طرح عبداللہ بن مسعود کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے ایسی عورتوں کو مقام "جحفہ" سے واپس کر دیا۔ نیز اس لیے کہ حج دوسرے وقت میں ادا کرنا ممکن ہے، لیکن عدت صرف اسی وقت میں پوری کرنا واجب ہے، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ ایسی صورت اختیار کی جائے، جس سے دونوں پر عمل ہو جائے۔

اور اگر عدت سفر حج کے دوران میں واجب ہوتی، تو اس میں کچھ تفصیل ہے۔ اگر وہ خاوند کی معیت میں سفر کر رہی ہے، اور طلاق رجعی ہوتی ہے تو خاوند اس سے جدا نہ ہوا کیونکہ طلاق رجعی سے زوجیت ختم نہیں ہوتی، اور افضل یہ ہے کہ وہ عورت کی طرف رجوع کرلے ۔۔۔۔ اور اگر طلاق بائن ہوئی ہے یا خاوند کی وفات سے عدت لازم ہو گئی ہے تو دیکھیں گے، اگر اس مقام سے اس کی منزل مدتِ سفر سے کم مسافت پر ہے اور مکہ مدت سفر کی مسافت پر ہے تو وہ اپنے گھر لوٹ آئے، کیونکہ اتنی مسافت کے اندر اندر سفر نہیں بنتا تو گویا کہ وہ اپنے شہر ہی میں ہے۔ اور اگر اس مقام سے مکہ کی مسافت مدتِ سفر سے کم ہے اور گھر مدت سفر کی مسافت پر ہے تو پھر وہ مکہ کی طرف اپنا سفر جاری رکھے کیونکہ مدت سفر سے کم مسافت میں محرم کی رفاقت کی احتیاج نہیں ۔۔۔ اور اگر اس مقام سے دونوں جانب مدتِ سفر سے کم مسافت بنتی ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے سفر جاری رکھے اور چاہے تو گھر لوٹ آئے ۔۔۔ اور اگر اس مقام سے دونوں جانب مدت سفر کی مسافت ہے تو پھر دیکھیں گے۔ اگر یہ مقام شہر ہے تو ابوحنیفہ کے قول کے مطابق عدت ختم ہونے تک شہر سے نکلنا جائز نہیں ہے، اگرچہ کوئی محرم بھی مل جائے، اور ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اگر کوئی محرم مل جائے تو نکل سکتی ہے، لیکن اگر محرم نہیں ملا تو بلا اختلاف نکلنا جائز نہیں ہے ۔۔۔ اور اگر وہ مقام جنگل یا دیہات ہے، جہاں اسے اپنی جان و مال کا خطرہ ہے تو پھر سفر جاری رکھے، یہاں تک کہ جائے امن میں داخل ہو جائے۔ جائے امن میں داخل ہونے کے بعد ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اختتام عدت تک نکلنا جائز نہیں ہے، خواہ کوئی محرم ملے یا نہ ملے، اور صاحبین کے نزدیک اگر کوئی محرم مل جائے تو نکلنا جائز ہے۔ یہ کتاب الطلاق کے مسائل ہیں، انشاء اللہ ہم عدت کے بیان میں ان مسائل کو دلائل کے

ساتھ ذکر کریں گے۔

مسئلہ: جن لوگوں پر عذر کی وجہ سے بذاتِ خود حج کرنا واجب نہ ہو، جیسے مریض وغیرہ ہیں، اور ان کے پاس مال ہو تو ان پر لازم ہے کہ کسی آدمی کو اپنی طرف سے حج کروائیں، اور اگر یہ حج کروانے کے جواز کی شرائط کے مطابق ہوا تو یہ ان کے فرض حج کی طرف سے کافی ہوگا ـــ اور اگر کسی صاحبِ عذر نے تکلیف برداشت کرتے ہوئے بذاتِ خود حج کر لیا تو یہ اس کا فرض حج شمار ہوگا، بشرطیکہ وہ عاقل، بالغ اور آزاد ہو، کیونکہ اس میں حج فرض ہونے کی اہلیت ہے۔ لیکن چونکہ تنگی اور مشقت کے بغیر مکہ پہنچنا ممکن نہیں تھا۔ اس لیے بذاتِ خود اس کے لیے حج کرنا اس پر واجب نہیں ہوا۔ لیکن جب اس نے تکلیف اور تنگی برداشت کر لی تو اب یہ مشقت رائیگاں نہیں جائے گی، جیسے فقیر حج کر لے یا غلام جمعہ میں شریک ہو جائے تو ادا ہو جاتا ہے۔ بخلاف غلام، نابالغ بچے اور مجنونوں کے، کہ ان کے حج کرنے سے فرض حج ادا نہیں ہوگا، کیونکہ غلام اور نابالغ میں تو یہ اہلیت ہی نہیں کہ ان پر حج فرض ہو۔ اور مجنوں سرے سے عبادت کا اہل ہی نہیں۔ واللہ اعلم

مسئلہ: اوپر جو ہم نے وجوبِ حج کی شرائط، زاد و راحلہ وغیرہ ذکر کی ہیں، ان شرائط کا اس وقت پایا جانا ضروری ہے، جب اہلِ شہر سفرِ حج کے لیے نکلنے کی تیاریاں کر رہے ہوں۔ چنانچہ اگر وہ سال کے شروع میں حج کے مہینوں سے پہلے اور اہلِ شہر کی تیاریوں سے پہلے زاد و راحلہ کا مالک ہے تو اسے گنجائش ہے کہ جہاں چاہے، انہیں صرف کرے، کیونکہ اس مرحلے سے پہلے اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا، اور جس پر حج واجب نہ ہو، اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ حج کی تیاری کرے۔ چنانچہ جیسے چاہے، اپنے مال میں تصرّف کرے۔ اور جب اس نے اپنا مال صرف کر دیا پھر اہلِ شہر سفرِ حج کے لیے نکلنے کی تیاریوں میں لگے تو اب اس پر حج واجب نہیں ہوگا۔ لیکن جب اہلِ شہر کے نکلنے کا وقت آن پہنچا ہو، اور اس کے پاس مال ہو، تو اب ـــ ان لوگوں کے قول کے مطابق جو حج میں فوری وجوب کے قائل ہیں۔ اس کے لیے کسی اور مصرف میں مال صرف کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ جب اہلِ شہر نکلنے کی تیاریاں کر رہے ہوں تو استطاعت موجود ہونے کی وجہ سے اس پر بھی حج واجب ہو گیا، لہٰذا اسے بھی لازم ہے کہ حج کی تیاری کرے، اس لیے کسی اور مصرف میں مال صرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔ جیسا کہ مسافر کے پاس طہارت کے لئے

پانی ہو اور مسافر کا وقت قریب ہو تو طہارت کے علاوہ کسی دوسرے کام میں پانی استعمال کرنا جائز نہیں ہوتا اور اگر اس نے کسی دوسرے مصرف میں مال صرف کر دیا تو گناہ گار ہوا، اور اس پر حج لازم ہے۔ واللہ اعلم۔

# فصل

## ارکانِ حج کا بیان

حج کے دو۲ رکن ہیں۔

۱۔ وقوفِ عرفہ، اور یہ حج کا رکن اصلی ہے۔

۲۔ طوافِ زیارت     وقوفِ عرفہ کے بارے میں درج ذیل موضوعات پر بحث ہوگی۔

ا۔ رکنیتِ وقوف کا بیان

ب۔ مکانِ وقوف کا بیان

ج۔ زمانِ وقوف کا بیان

د۔ مقدارِ زمانِ وقوف کا بیان

### رکنیّت وقوف کا بیان

وقوف عرفہ کے رکنِ حج ہونے پر اللہ تعالٰے کا یہ فرمان دلیل ہے!

وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً "

کیونکہ نبی صلیّ اللہ علیہ وسلّم نے حج کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا!

الحج عرفۃ۔     حج تو نام ہی عرفہ کا ہے۔

مراد ہے وقوفِ عرفہ، کیونکہ حج تو ایک فعل ہے، اور عرفہ ایک جگہ کا نام ہے، تو مکان عرفہ کو حج نہیں کہہ سکتے، لہٰذا وقوف اس میں مضمر ہے اور عبارت یوں ہے "الحج الوقوف بعرفۃ " اور قاعدہ ہے کہ جب حکمِ مجمل کے ساتھ مفسر لاحق ہوجائے تو وہ مجمل شروع سے ہی مفسر سمجھا جاتا ہے۔ تو گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا" وللہ علی الناس حج البیت و الحج الوقوف بعرفۃ۔ تو اس حکم کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ صرف وقوف عرفہ ہی رکن ہو، مگر یہ کہ ایک دلیل کی وجہ سے طوافِ زیارت کا اضافہ کیا گیا ہے۔ پھر نبی صلیّ اللہ علیہ وسلّم نے تفسیر کے سیاق میں فرمایا!

من وقف بعرفۃ فقد تم حجہ۔     جس نے وقوفِ عرفہ کر لیا تو اس کا حج پورا ہوگیا۔

اس میں آپؐ نے وقوف عرفہ پر حج کے اسم کا اطلاق فرمایا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ وقوفِ عرفہ رکن ہے۔     اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ وقوفِ عرفہ واجب ہے، فرض بھی نہیں، کجا یہ کہ رکن ہو۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے حج کے تمام ہونے کو وقوف سے معلق فرمایا۔ اور جس چیز سے کسی چیز کا تمام ہونا متعلق ہو وہ واجب ہوتی ہے، فرض نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تمام سے مراد نقصان کی ضد نہیں ہے، بلکہ فساد کے احتمال

سے خارج ہونا مراد ہے، "تو" فقد تم حجہ،، کا مطلب یہ ہے کہ وقوف کے بعد اگر کوئی مفسد پایا گیا تو حج فاسد نہیں ہوگا، اس لیے کہ پورا ہو چکا ہے، چنانچہ اگر کسی نے وقوف کے بعد جماع بھی کر لیا تو حج فاسد نہیں ہوگا، ہاں فدیہ لازم ہوگا، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ، اور تاویلِ مذکور کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "وللہِ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً" کی رو سے حج فرض ہوا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی تفسیر وقوفِ عرفہ فرمائی، تو وقوفِ عرفہ فرض یعنی رکن ہوا۔ پس اگر حدیث میں مذکور لفظِ تمام کو نقصان کی ضد پر محمول کیا جائے تو وقوفِ عرفہ فرض نہیں بنتا، کیونکہ حدیث کے اس مفہوم کے مطابق حج اس کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔ تو اس طرح تناقض پیدا ہوتا ہے، اس لیے حدیث میں مذکور لفظِ تمام کو اس مفہوم پر محمول کرنا چاہیئے کہ اب حج فاسد ہونے کا احتمال نہیں رہا۔ تاکہ تناقض سے بچ کر تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔

اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھی وقوفِ عرفہ کی رکنیت پر دلیل ہے!

ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ ۔ پھر تم بھی وہاں سے جا کر واپس آؤ جہاں سے دوسرے لوگ جا کر واپس آتے ہیں۔

اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل حرم عرفات میں وقوف نہیں کرتے تھے (یعنی عرفات میں جاتے ہی نہیں تھے بلکہ مزدلفہ سے واپس آ جاتے تھے) اور کہتے تھے کہ ہم تو مجاور حرم ہیں۔ ہم عام لوگوں کی طرح عرفات نہیں جائیں گے (کیونکہ حرم سے باہر ہے)، تو اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت مذکورہ نازل فرمائی اور اہل حرم کو وقوف عرفات اور وہاں سے لوگوں کے ساتھ پلٹنے کا حکم دیا، اور ظاہر ہے کہ پلٹنا تبھی ہوگا جبکہ وہاں وقوف ہو۔ تو اس آیت میں عرفات سے پلٹنے کا حکم ہے، حکم سے وقوف عرفات کا حکم بھی ثابت ہوا۔ اسی بارے میں عائشہ سے روایت ہے کہ "قریش اور ان کے ہم مذہب لوگ مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے اور عرفات میں وقوف نہیں کرتے تھے اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت "ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ،، نازل فرمائی۔

اسی طرح امت کا بھی اس پر اجماع ہے کہ وقوف عرفات حج کا رکن ہے۔

## وقوفِ عرفات کا مقام

پورا میدانِ عرفات مقامِ وقوف ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

عرفات کلها موقف إلا بطن عرنة ۔ بطن عرنہ کو چھوڑ کر تمام عرفات جائے وقوف ہے۔

نیز حدیث مذکور بھی اس پر دلیل ہے، کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حج تو عرفہ ہی ہے، جس نے وقوف عرفہ کر لیا، اس کا حج پورا ہو گیا" اس میں آپؐ نے مطلقاً عرفات کو مقام وقوف قرار دیا اور کسی خاص جگہ کی تعیین نہیں فرمائی، ہاں بطن عرنہ میں ٹھہرنا جائز نہیں، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے اور اس کے بارے میں یہ خبر دی ہے

کہ بطن عرنہ شیطان کی وادی ہے۔

## وقوف عرفات کا وقت

وقوف عرفات کا وقت یوم عرفہ میں سورج ڈھلنے سے لے کر یوم نحر کی صبح صادق طلوع ہونے تک ہے چنانچہ اگر کسی نے اس کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں وقوف کیا تو اس کا وقوف و عدم وقوف برابر ہے۔ کیونکہ یہ ایسا فرض ہے، جس کے لیے وقت معین ہے، لہٰذا اوقات معینہ والے دوسرے فرائض کی طرح یہ بھی کسی دوسرے وقت میں ادا نہیں ہوگا۔ ہاں! اشتباہ کی وجہ سے مجبوری اور ضرورت کی حالت استحساناً مستثنیٰ ہے۔ تفصیل ہم ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اسی طرح یوم عرفہ میں زوال سے پہلے بھی وقوف کافی نہیں ہوگا۔ جب تک کہ زوال کے بعد وقوف نہیں کر لیتا — اسی طرح جو شخص دن اور رات کے کسی حصہ میں عرفات نہیں پہنچ سکا، تو اس کا حج فوت ہوگیا۔ اس کی بنیادی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے زوال کے بعد وقوف عرفات کیا اور فرمایا،

خُذُوا عَنِّی مَنَاسِکَکُمْ — مجھ سے اعمالِ حج (کا طریقہ) اخذ کرو۔

تو یہ وقوف عرفات کے اول وقت کا بیان ہوا — اور آپ نے فرمایا!

من ادرك عرفة ادرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج۔ — جس نے عرفہ پالیا تو اس نے حج پالیا۔ اور جس نے عرفہ رات میں (بھی) فوت ہوگیا تو اس کا حج فوت ہوگیا۔"

یہ وقوف کے آخر وقت کا بیان ہے، اس سے معلوم ہوگیا کہ وقوف عرفات کا وقت آخر رات تک باقی رہتا ہے، اور رات ختم ہونے پر ختم ہو جاتا ہے — یہ تفصیل اکثر علماء کے قول کے مطابق ہے — مالکؒ فرماتے ہیں کہ وقوف عرفات کا وقت رات ہے، تو جس نے رات کے کسی حصہ میں وقوف نہیں کیا تو اس کا وقوف جائز ہی نہیں ہوا۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

منْ ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج۔ — "جس نے رات میں عرفہ پالیا تو اس نے حج پالیا"

تو اس سے معلوم ہوا کہ رات کے کسی حصہ میں وقوف کرنا اس رکن کی ادائیگی کا وقت ہے ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

من وقف معنا هذا الموقف وصلى معنا هذه الصلوٰة وكان قبل ذلك بعرفة ساعة من ليل او نهار، فقد تم حجه وقضى تفثه۔ — "جس نے ہمارے ساتھ یہاں وقوف کیا اور ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی اور اس سے پہلے وہ عرفہ میں رات یا دن کی کسی ساعت میں وقوف کر چکا ہے تو اس کا حج پورا ہوگیا اور اس نے اپنی (اگنا ہوں کی) میل کچیل کو دور کر لیا۔"

اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رات یا دن کی کسی گھڑی میں وقوف کرنے سے حج پورا ہونے کی خبر دی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ (وقت مذکور کے اندر اندر) غیر معین طور پر تمام ساعات وقوف یا وقت ہیں۔

نیز ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس نے وقوفِ عرفہ کر لیا تو اس کا حج پورا ہو گیا" ـــــ اس میں زمانے اور وقت کی کوئی قید نہیں، لیکن دوسری دلیل کی بنا پر یوم عرفہ میں زوال سے پہلے کا زمانہ اور یوم نحر میں طلوع فجر سے بعد کا زمانہ مراد نہیں ہے۔ لہٰذا زوال سے لے کر طلوعِ فجر تک کا عرصہ اس حدیث میں مراد ہوا۔

نیز اس لیے کہ وقوف بھی ایک عبادت ہے، لہٰذا دوسری عبادات کی طرح یہ رات کے ساتھ مخصوص نہیں ہو گی ـــــ اور مالک نے جو حدیث ذکر کی ہے، وہ ان کی حجت نہیں بن سکتی، اس لیے کہ اس حدیث میں صرف یہ ہے کہ "جس نے رات میں عرفہ کو پا لیا، اس نے حج پا لیا" ـــــ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ جس نے رات میں نہیں پایا تو اس کا حکم کیا ہے؟ تو ان کی رائے ایک ایسے امر پر مبنی ہے۔ جس کے بارے میں یہ حدیث ساکت ہے، لہٰذا یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔

**مسئلہ:** اگر ذوالحجہ کے ہلال میں اشتباہ ہو جائے، اور لوگ ذوالقعدہ کے تیس دن شمار کرنے کے حساب سے وقوف عرفات کریں، پھر چند گواہ یہ گواہی دیں کہ انہوں نے تو فلاں دن ہلال دیکھ لیا تھا۔ اور اس شہادت کے مطابق وقوفِ عرفات یومِ نحر میں پڑتا ہو، تو استحسان یہ ہے کہ ان کا وقوف صحیح ہے اور ان کی حجت تام ہے ـــــ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وقوف صحیح نہ ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وقوف غیر وقت میں ہوا، لہٰذا جائز نہ ہو گا جیسا کہ اسی صورت میں اگر یہ ظاہر ہوا کہ وقوف یوم ترویہ (۸ ذوالحجہ) میں ہوا تو جائز نہیں ہے۔ اور تقدیم و تاخیر میں کیا فرق ہے؟ (لہٰذا دونوں صورتوں میں غیر صحیح ہو گا)

استحسان کی وجہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"صومکم یوم تصومون و اضحاکم یوم تضحون وعرفتکم یوم تعرفون"
وفی روایۃ "وحجکم یوم تحجون"

"تمہارے روزے کا وقت وہی ہے، جس دن تم سب روزہ رکھو، اور تمہاری قربانی کا دن وہی ہے جس دن تم سب قربانی کرو، اور تمہارے وقوفِ عرفہ کا دن وہی ہے جس دن تم سب وقوف کرو"

اور ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں "اور تمہارے حج کا دن وہی ہے، جس دن تم سب حج کرو"

تو اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وقوف یا حج کا وقت وہ قرار دیا، جس میں لوگ وقوف یا حج کریں (یعنی دلیل کی بنیاد پر جب سب ایک وقت پر متفق ہو جائیں تو وہی اس کا وقت ہو جاتا ہے)، اور شہادت کی وجہ سے وقت میں تبدیلی دو وجہ سے نہیں ہو گی۔ ایک تو یہ کہ یہ نفی پر شہادت ہے، یعنی جواز حج کی نفی پر، اور نفی پر شہادت باطل ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ شہادت تو مقبول اور درست ہے، لیکن وقوف بھی جائز ہے، اس لیے کہ اس طرح کا اشتباہ اکثر ہو جاتا ہے، اور اس سے بچنا ممکن نہیں۔ تو اگر ہم جواز کا حکم نہ لگائیں تو لوگ حرج

میں واقع ہو جائیں گے۔ بہ خلاف اس کے، اگر یہ ظاہر ہو کہ وقوف یوم ترویہ میں ہوا، تو جائز نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ صورت بہت نادرالوقوع ہے، لہٰذا یہ عدم کے ساتھ لاحق ہو گی۔ نیز اس لیے کہ تاخیر کی صورت میں ان کے عمل کی بنا ایک ایسی دلیل پر ہے، جو ظاہر ہے اور واجب العمل ہے، یعنی جب آسمان میں ہلال کی عدم روایت کا کوئی سبب ہو تو تیس ۳۰ دن پورے کرنا واجب ہوتا ہے، لہٰذا دلیل پر عمل کرنے کے بعد اگر ان کی خطا ظاہر ہوئی تو وہ معذور ہیں، بہ خلاف تقدیم کے، کہ یہ خطا کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے، لہٰذا اس میں انہیں معذور نہیں سمجھا جائے گا

اس کی نظیر یہ ہے کہ قبلہ میں اشتباہ ہوگیا، اس نے تحری کی اور ایک طرف منہ کرکے نماز پڑھ لی، پھر معلوم ہوا کہ قبلہ اس طرف نہیں تھا، تو اس کی نماز جائز ہوگئی، اور اگر تحری کے بغیر نماز پڑھ لی، پھر جہت قبلہ کے تعین میں خطا ظاہر ہوگئی تو نماز جائز نہیں ہوئی۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

اور صورتِ مذکورہ میں کیا گواہوں کا وقوف جائز ہو جائے گا یا نہیں؟ ہشام کی محمدؒ سے روایت ہے کہ ان کا وقوف اور حج بھی جائز ہوگا۔

مسئلہ: محمد نے فرمایا: اگر امام کے پاس دو گواہ (اپنی روئیت کے مطابق) یوم عرفہ کی شام کو آکر روئیت ہلال کی گواہی دیں (کہ ہم نے ۲۹ ذوالقعدہ کو ہلال دیکھ لیا تھا۔ اور اس کے مطابق آج یوم عرفہ ہے۔ جبکہ لوگ اس دن یوم ترویہ کے مناسک ادا کر رہے تھے) تو ایسی صورت میں اگر امام کے لیے تمام لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ باقی رات میں وقوف ممکن نہیں ہے تو اس شہادت پر عمل نہ کرے اور آئندہ روز زوال کے بعد وقوف کرے (یعنی جس حساب سے وہ مناسک ادا کر رہے ہیں، ویسے ہی ادا کرتے رہیں) کیونکہ اگرچہ گواہوں نے تو عرفہ کی شام کو گواہی دے دی، لیکن جب لوگوں کے لیے وقوف کے باقی وقت یعنی رات کے باقی حصہ میں وقوف کرنا متعذر ہے تو یوں ہو گیا گویا کہ انہوں نے وقت گزرنے کے بعد گواہی دی (جس کا کوئی فائدہ نہیں) ____ اور اگر ایسی صورت میں امام کے لیے تمام لوگوں کے ساتھ یا اکثر لوگوں کے ساتھ (جبکہ کمزور اور ضعیف لوگ نہ پہنچ سکتے ہوں) وقوف ممکن ہو، تو وقوف کرے، اور اگر وقوف نہ کیا تو حج فوت ہو جائے گا۔ کیونکہ علم و قدرت کے باوجود وقوف اپنے وقت پر ادا نہیں کیا۔

مسئلہ: محمدؒ نے فرمایا! اگر ہلال میں اشتباہ ہوگیا اور امام اور لوگ (فی الواقع) یوم نحر میں وقوف کر رہے ہیں۔ اور جس شخص نے ہلال دیکھ لیا تھا وہ اپنی روئیت کے مطابق یوم عرفہ میں وقوف کر چکا ہے، تو اس کا وقوف جائز نہیں ہوا، اور اس پر لازم ہے کہ امام کے ساتھ دوبارہ وقوف کرے، کیونکہ اب جماعت کے حق میں یوم نحر ہی یوم حج ہوگیا ہے، اور یہ نہیں ہوسکتا کہ وقوف کا وقت مختلف ہو، لہٰذا اس کے انفرادی فعل کا کوئی اعتبار نہیں ____ اسی طرح اگر امام

نے کسی اجتہادی وجہ کی بنا پر وقوف موخر کر دیا، تو جس نے اس سے پہلے وقوف کیا، وہ جائز نہیں ہوگا۔ بس اگر امام کے پاس دو گواہوں نے ہلالِ ذی الحجہ کی گواہی دی۔ لیکن امام نے ان کی شہادت رد کر دی، کیونکہ آسمان بالکل صاف تھا۔ لیکن دوسری طرف کچھ لوگوں نے ان کی شہادت کی بنا پر وقوف کر لیا تو ان کا وقوف جائز نہیں ہوا، کیونکہ امام نے ایک ایسے سبب سے وقوف موخر کیا ہے جس پر عمل کرنا شریعت میں جائز ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا کہ اشتباہ کی وجہ سے وقوف مؤخر ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

## کتنی دیر وقوف ضروری ہے؟

مقدارِ وقوف کے دو درجے ہیں۔ فرض اور واجب۔ وقوف کی فرض مقدار تو یہ ہے کہ مدتِ وقوف کی کسی ساعت میں میدانِ عرفات میں اس کی موجودگی پائی جائے۔ تو اس مدت کے دوران میں وہ جس گھڑی بھی عرفات میں آ گیا، وقوف کا فرض درجہ ادا ہو گیا۔ خواہ اسے عرفات میں اپنی موجودگی کا علم ہو یا نہ ہو، اور خواہ وہ بیدار ہو یا سویا ہوا ہو، اور خواہ ہوش میں ہو یا بے ہوش ہو، اور خواہ عرفات میں ٹھہرے یا پیدل چلتے ہوئے یا سواری پر وہاں سے گذر جائے یا کوئی اٹھا کر وہاں سے گزار دے۔ بہر صورت وقوف ادا ہو گیا، کیونکہ وہ فرض مقدار بجالایا۔ اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! "جو عرفہ میں ٹھہرا اس کا حج پورا ہو گیا"، اور پیدل یا سواری پر گذرنے کی صورت میں بھی کچھ نہ کچھ ٹھہرنا اور وقوف پایا جاتا ہے — اور وقوف کرتے ہوئے خواہ وقوف کی نیت کرے یا نہ کرے، بہر صورت وقوف ادا ہو جائے گا۔ بخلاف طواف کے۔ فرق کی وجہ ہم عنقریب طواف کی فصل میں ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ — اور وقوف کرنے والا خواہ بے وضوء ہو یا جنبی، حیض والی عورت ہو یا نفاس والی، وقوف ادا ہو جائے گا، کیونکہ جوازِ وقوف کے لیے طہارت شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ وقوف کی حدیث میں طہارت کی کوئی قید نہیں۔ نیز روایت ہے کہ عائشہ کو جب حیض کی حالت پیش آ گئی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا!

إفعلي ما يفعله الحاج غير أنك لا تطوفي بالبيت۔ طوافِ بیت اللہ کے سوا وہ تمام مناسک ادا کرتی رہو جو حاجی ادا کرتا ہے۔

نیز اس لیے کہ وقوف ایسی عبادت ہے، جو بیت اللہ سے متعلق نہیں ہے، لہٰذا رمی جمار کی طرح اس کے لیے بھی طہارت شرط نہیں ہوگی۔ اور وقوف کرنے والے نے ظہر وعصر کی دونوں نمازیں خواہ پڑھی ہوں یا نہ پڑھی ہوں، وقوف ہو جائے گا۔ کیونکہ ان نمازوں کا وقوف سے کوئی تعلق نہیں، لہٰذا ان کا ترک مانع وقوف نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم

وقوف کی مقدارِ واجب یہ ہے کہ یومِ عرفہ میں زوالِ آفتاب سے لے کر غروب تک وقوف کیا جائے۔ اتنی مقدار ہمارے نزدیک واجب ہے — اور شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ بلکہ سنت ہے، کیونکہ ان کے ہاں فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔ تو

جب یہ فرض نہیں ہے تو رکن بھی نہیں ہو گا، واجب بھی نہیں ہو گی۔

لیکن ہمارے ہاں فرض و واجب میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ فرض تو وہ ہے جس کا وجوب دلیل قطعی سے ثابت ہوا اور وہ واجب ہے جس کا وجوب دلیل ظنی سے ثابت ہو (جس میں عدم وجوب کا بھی شبہ ہوتا ہے) تفصیل اصول فقہ میں معروف ہے ——— اور یہاں بھی نفس وقوف تو دلیل قطعی سے ثابت ہے یعنی کتاب اللہ کی نص، خبر، سنتِ متواترہ مشہورہ اور اجماع سے ثابت ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ لیکن رات کے ایک جز تک وقوف پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے، بلکہ ایسی دلیل ہے، جس میں عدم کا شبہ ہو سکتا ہے، یعنی اتنا وقوف خبر واحد سے ثابت ہوا ہے، ایک روایت تو گزر چکی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس نے رات میں عرفہ پا لیا، اس نے حج پا لیا"، اور اس کے سوا دوسری اخبار آحاد ہیں، جن سے فرائض بھی ثابت نہیں ہو سکتے کجا یہ کہ ارکان ثابت ہوں۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ زوال سے غروب تک وقوف واجب ہے۔ پس اگر کوئی شخص غروب سے پہلے عرفات سے کوچ کرتا ہے، تو دیکھیں گے، اگر وہ غروب کے بعد عرفات سے نکلا تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ واجب ترک نہیں ہوا۔ اور اگر غروب سے پہلے ہی عرفات سے نکل جاتا ہے تو اس پر "دم" لازم ہے۔ کیونکہ اس نے واجب ترک کیا۔ پس اس پر دم لازم ہو گا۔ جیسا کہ اگر کوئی دوسرا واجب ترک کرتا تو دم لازم ہوتا۔ اور شافعی کے نزدیک کوئی دم لازم نہیں، کیونکہ واجب ترک ہی نہیں ہوا۔ اس لیے کہ وقوف کی اتنی مقدار ان کے ہاں واجب ہی نہیں۔ اور اگر وہ غروب آفتاب اور امام کے کوچ سے پہلے عرفات واپس آ جاتا ہے، پھر غروب کے بعد امام کے ساتھ وہاں سے کوچ کرتا ہے تو ہمارے نزدیک دم ساقط ہو گیا، کیونکہ اس نے واجب متروک کی تلافی کر لی۔ اور زفر کے نزدیک دم ساقط نہیں ہو گا ——— اس میں بالکل ویسا اختلاف ہے، جو احرام کے بغیر میقات سے گزرنے میں ہے اور عنقریب اس مسئلہ پر اپنے مقام میں کلام ہو گا۔ ان شاء اللہ

اور اگر غروب آفتاب سے تو پہلے، لیکن امام کے عرفات سے نکلنے کے بعد واپس آیا تو کرخیؒ نے ذکر کیا کہ اس صورت میں بھی دم ساقط ہو جائے گا ——— ابن شجاع کی بھی ابو حنیفہ سے یونہی روایت ہے کہ دم ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اس نے متروک کی تلافی کر لی، اس لیے کہ غروب کے بعد نکلنا متروک ہوا تھا، تو اب اس کی تلافی ہو گئی ——— اور "اصل" میں مذکور ہے کہ دم ساقط نہیں ہو گا ——— ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ "اس بارے میں اختلاف کی وجہ درحقیقت یہ اختلاف ہے کہ دم کس وجہ سے واجب ہوتا ہے؟ تو "اصل" کی روایت کے مطابق دم امام سے پہلے کوچ کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس کی تلافی نہیں ہو تی۔ لہٰذا دم واجب رہے گا۔ اور ابن شجاع کی روایت کے مطابق دم غروب آفتاب سے پہلے نکلنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اور لوٹنے سے اس کی تلافی ہو گئی۔ لہٰذا دم واجب نہ رہا۔

قدوری نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور "اصل" میں مذکور روایت مضطرب ہے۔

اور اگر مذکورہ صورت میں غروب آفتاب کے بعد لوٹتا ہے، تو بلا اختلاف دم ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ جب لوٹنے سے پہلے آفتاب غروب ہوگیا تو دم واجب اس پر حتمی طور پر لازم ہوگیا، لہٰذا اب لوٹنے سے سقوط کی گنجائش نہیں رہی۔

**وقوف فوت ہونے کا حکم** | اگر وقوف عرفات فوت ہوجائے تو اس سال کا حج فوت ہوجاتا ہے، اور اس سال استدراک ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ کسی شئے کا رُکن اس کی ذات ہوتی ہے، اور یہ محال ہے کہ ذات کے فوت ہونے کے باوجود وہ شئے باقی رہے۔ واللہ اعلم

---

## فصل

## طوافِ زیارت کا بیان

طواف زیارت کے بارے میں گفتگو درج ذیل موضوعات پر محیط ہے!

ا۔ طوافِ زیارت کی رکنیت پر دلائل۔
ب۔ طوافِ زیارت کے درجہ رکن کی تفصیل۔
ج۔ طوافِ زیارت کی شرائط، واجبات اور سنن۔
د۔ طوافِ زیارت کا مقام۔
ہ۔ طوافِ زیارت کا وقت۔
و۔ طوافِ زیارت کی مقدارِ فرض و واجب
ز۔ طوافِ زیارت ایامِ نحر میں فوت ہوجائے تو کیا حکم ہے!

اب ہر ایک موضوع پر تفصیلی گفتگو کی جاتی ہے۔

**طوافِ زیارت کی رکنیت پر دلائل** | ا۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے!

وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ۔ اور (معلوم دنوں میں) اس مامون گھر کا طواف

اور بالاجماع اس سے مراد طوافِ زیارت ہے ــــ اور اس لیے بھی یہاں طواف زیا[رت] مراد لیا جائے گا، کہ اس میں سب کو طواف کا حکم ہے۔ اور طواف قدوم تو سرے سے واجب ہی نہیں، اور طواف صدر بھی سب پر واجب نہیں، کیونکہ اہل مکہ اس سے مست[ثنیٰ] ہیں، بنا بریں طوافِ زیارت ہی اس آیت میں مراد ہے

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ہو گا، کیونکہ اس نے واجب نہیں چھوڑا، اس لیے کہ عجز کی صورت میں خود چلنا واجب ہی نہیں ——— جب کہ آدمی دوسرے کو اٹھا کر طواف کرائے تو اس سے اٹھانے ہوئے اور اٹھانے والے دونوں کا طواف ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ درجۂ فرض تو بس اتنا ہے کہ طواف بیت اللہ کے گرد ہو، اور اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک کا طواف بیت اللہ کے گرد ہوا، صرف اتنا ہے کہ ایک کا طواف خود اس کے فعل سے ہوا۔ اور ——— دوسرے کا طواف غیر کے فعل سے ——— اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ اٹھانے والے کا چلنا تو ایک فعل ہے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک فعل دو آدمیوں سے وقوع پذیر ہو؟ تو اس کا جواب دو وجہوں سے دیا جا سکتا ہے۔

۱۔ باب طواف میں چلنے کا فعل فرض نہیں ہے، بلکہ بیت اللہ کے گرد اس شخص کی موجودگی فرض ہے، اور یہ وقوف عرفات کی طرح ہے، کہ وہاں بھی حاجی کا عرفات میں موجود ہونا فرض ہے، فعلِ وقوف فرض نہیں ہے۔ تفصیل گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے

۲۔ باب حج میں یہ جائز ہے کہ ایک آدمی کا چلنا دو کی طرف سے کافی ہو، جیسے دو آدمی ایک اونٹ پر سوار ہو کر طواف کریں تو درست ہے ——— اور اسی طرح شرع میں یہ جائز ہے کہ حقیقتاً ایک فعل کو معناً دو فعلوں کی طرح سمجھا جائے جیسے باپ یا وصی نابالغ بچے کو اپنا مال بیچے یا نابالغ بچے کا مال اپنے لیے خریدے (کہ وہ خود ہی بائع اور مشتری ہوتا ہے کہ اس کی بیع میں شراء اور شراء میں بیع پائی جاتی ہے) اور اسی طرح کے دوسرے مسائل بھی ہیں۔ لہٰذا یہاں بھی یونہی سمجھا جائے گا۔

---

## فصل

# طوافِ زیارت کی شرط اور واجبات

طوافِ زیارت کی شرط نیتِ محض ہے کہ صرف طواف کی نیت ہونا ضروری ہے، زیارت کی تعیین ضروری نہیں۔ چنانچہ اگر درندے کے خوف سے بھاگتے ہوئے یا مقروض کی طلب میں بھاگتے ہوئے طواف ہو گیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ (کیونکہ اس میں بالکل نیت نہیں پائی گئی)، ہمارے اصحاب نے طواف اور وقوف میں فرق کیا ہے، وقوف نیت کے بغیر بھی صحیح ہو جاتا ہے جبکہ طواف نیت کے بغیر صحیح نہیں ہوتا۔ قدوریؒ نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں یونہی ذکر کیا ہے ... اور قاضی نے مختصرِ طحاوی کی شرح میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ طواف کے وقت طواف کی نیت بالکل شرط نہیں ہے، اس کے لیے احرام کے وقت حج کی نیت کافی ہے، اور کسی علیحدہ نیت کی حاجت نہیں، جیسا کہ باقی افعالِ حج میں ہے اور جیسا کہ نماز میں ہوتا ہے۔ اور قدوریؒ نے جو فرق ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ رُکن

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ۔ اور لوگوں پر اللہ کے لیے اس کے گھر کا حج فرض ہے۔

اور لغت میں "الحج" کا معنی ہے "تقرب و تعظیم کے طور پر کسی چیز کا قصد کرنا"
شاعر کہتا ہے ؎

الم تعلمی یا ام سعد بانما — تخاطانی ریب الزمان لاکبرا
واشهد من عوف حلولا کثیرة — یحجون بیت الزبرقان المزعفرا

اس میں یحجّون سے مراد یہ ہے کہ وہ تقرّب کی غرض سے اس گھر کا قصد کرتے ہیں؛ اور عرف شرع میں حج زیارت بیت اللہ کا نام ہے، لہٰذا آیت بالا میں اسے "حِجُّ البیت" سے تعبیر فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ تقرب حاصل کرنے کے لیے بیت اللہ کا قصد کیا جائے۔ اور بیت اللہ کا تقرب اس کے گرد طواف کرنے سے حاصل ہوتا ہے، لہٰذا طواف حج کا رکن ہوا، اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مراد اس سے طوافِ زیارت ہے۔ اسی لیے عرف شرع میں اس کا نام طواف رکن بھی ہے، بنا بریں یہ طواف رکن ہوگا — اسی طرح امت کا بھی اجماع ہے کہ یہ طواف رکن ہے اور یہ طواف حرم میں بسنے والوں اور باہر سے آنے والوں سب پر واجب اور ضروری ہے۔ اس لیے کہ فرمان "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" اور "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ" عام ہے۔

---

## فصل

## طوافِ زیارت کا درجہ رُکن

بس اس طواف کا بیت اللہ کے گرد ہونا اس کا رکن ہے، خواہ یہ اس کے اپنے فعل سے ہو یا کسی دوسرے کے فعل سے اور خواہ وہ خود طواف سے عاجز ہو اور کوئی دوسرا آدمی اس کے امر سے یا اس کے امر کے بغیر اسے طواف کرائے، یا وہ خود طواف پر قادر ہو، لیکن کوئی دوسرا آدمی اس کے امر سے یا اس کے امر کے بغیر اسے اٹھا کر طواف کرائے، ہاں! اتنی بات ہے کہ اگر وہ عاجز تھا تو یہ طواف اس کے لیے کافی ہو گیا، اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے، اور اگر وہ طواف پر قادر تھا تو بھی طواف تو ادا ہو گیا، لیکن دم لازم ہوگا — طواف تو اس لیے جائز ہو گیا کہ طواف زیارت کا درجۂ فرض یعنی طواف کا بیت اللہ کے گرد ہونا، پا یا گیا، اور دم اس لیے لازم ہے کہ اس نے واجب یعنی قدرت ہوتے ہوئے خود چلنا چھوڑا، چنانچہ طواف میں نقص پیدا ہو گیا، جس کی دم سے تلافی کرنا واجب ہے، جیسا کہ کوئی آدمی سوار ہو کر یا گھسٹ گھسٹ کر طواف کرے جبکہ وہ چل سکتا تھا، تو دم واجب ہوتا ہے — اور جب خود چلنے سے عاجز ہو تو کچھ لازم نہیں

وقوف نفس احرام برقرار ہونے کی حالت میں ادا ہوتا ہے، کیونکہ اس وقت احرام کی کوئی ضد نہیں پائی جاتی، لہٰذا وقوف کے لیے علیحدہ نیت کی حاجت نہیں، بلکہ سابقہ نیت یعنی حج کی نیت ہی اس کے لیے کافی ہوتی ہے، جیساکہ نماز میں رکوع وسجود کے لیے علیحدہ نیت کرنے کی حاجت نہیں۔ کیونکہ نماز کی نیت رکوع وسجود کو بھی شامل ہوتی ہے، وقوف کی نوعیت بھی ایسی ہی ہے ـــ لیکن طواف نفس احرام قائم ہونے کی حالت میں ادا نہیں کیا جاتا، کیونکہ اس وقت تو احرام کی ضد تحلیل (احرام سے نکلنا) پائی جارہی ہے، کیونکہ طواف سے تحلیل حاصل ہوتی ہے، اور فعل تحلیل کے وقت احرام قائم نہیں رہ سکتا، کیونکہ احرام اور تحلیل آپس میں ضد ہیں، لہٰذا حج کی نیت طواف کو شامل نہیں ہوگی، اس لیے طواف کیلئے علیحدہ نیت ضروری ہے، اور طواف باب صلوٰۃ میں سلام کی طرح ہے، کیونکہ سلام نماز کے لیے تحلیل ہے (اور سلام کے لیے بھی مستقل نیت ضروری ہوتی ہے) ـــ یا ہم کہتے ہیں کہ وقوف اس وقت پایا جاتا ہے جبکہ احرام مطلق قائم ہوتا ہے، چونکہ تمام احکام کے حق میں اسے باقی سمجھا جاتا ہے (اور ہر فعل کے لیے علیحدہ احرام کی ضرورت نہیں ہوتی) لہٰذا وقوف کے لیے تو حج کی نیت ہی کافی ہو جاتی ہے اور علیحدہ نیت کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن طواف کی نیت ایسی نہیں ہے، طواف ایک گونہ زوالِ احرام کی حالت میں پایا جاتا ہے کیونکہ طواف سے پہلے بال منڈوانے یا کترواتے کے ساتھ حاجی تقریباً احرام سے نکل آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اب جماع کے سوا باقی تمام افعال جو احرام میں حرام تھے، حلال ہو جاتے ہیں۔ بنا بریں طواف کے لیے علیحدہ نیت کرنے کی ضرورت ہے۔

باقی جبکہ یہ طواف اپنے وقتِ مقررہ میں ادا کیا جارہا ہو تو خاص طور پر زیارت کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی آدمی واپسی میں پہلے قافلہ کے ساتھ کوچ کرتے ہوئے طواف کرتا ہے تو یہ طوافِ زیارت ہوگا، طواف صدر نہیں، اگرچہ اس نے زیارت کی نیت سے طواف نہ کیا ہو، کیونکہ ایام نحر طوافِ زیارت کے لیے متعین ہیں۔ لہٰذا ان دنوں میں طوافِ زیارت کرتے ہوئے خاص طور پر نیتِ زیارت کرنے کی حاجت نہیں، جیساکہ کوئی آدمی ماہِ رمضان میں مطلق روزے کی نیت سے روزہ رکھے، تو وہ رمضان کا روزہ ہی شمار ہوگا۔ کیونکہ یہ وقت رمضان کے روزے کے لیے مخصوص ہے۔ اسی طرح طوافِ زیارت میں ہے ـــ اسی طرح اگر کوئی آدمی اس وقت میں نفل کی نیت سے بھی طواف کرے تو وہ طوافِ زیارت شمار ہوگا، جیساکہ کوئی آدمی رمضان میں نفل روزے کی نیت کرلے، تو بھی وہ رمضان کا روزہ سمجھا جاتا ہے۔

اسی طرح ہر طوافِ واجب یا سنت کا جو وقت مقرر ہے اس وقت میں کیا جانے والا ہر طواف، وہ طواف سمجھا جائے گا، جس کے لیے وہ وقت معین ہے، خواہ اس طواف کی تعیین کی ہو یا نہ کی ہو۔ چنانچہ محرم جب مکہ میں داخل ہو کر کسی تعیین کے بغیر

یا نفل طواف کی نیت سے طواف کرتا ہے، تو اگر اس نے عمرے کا احرام باندھا ہے تو یہ عمرے کا طواف سمجھا جائے گا اور اگر حج کا احرام باندھا ہے تو یہ طوافِ قدوم ہوگا، کیونکہ اس کے احرام سے یہی طواف لازم ہوا ہے۔ اور یہ وقت اسی طواف کا تھا ـــ اسی طرح قارن اگر کسی تعیین کے بغیر یا نفل کی نیت سے طواف کرتا ہے تو یہ طوافِ عمرہ ہوگا، پھر اگر سعی سے پہلے کسی تعیین کے بغیر یا نفل کی نیت سے ایک اور طواف کرتا ہے تو یہ طوافِ حج سمجھا جائے گا۔ واللہ اعلم

**مسئلہ:** حدث، جنابت، حیض اور نفاس سے طہارت، طوافِ زیارت کے جواز کے لیے شرط نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک طوافِ زیارت میں طہارت فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے، چنانچہ طہارت کے بغیر بھی طواف جائز ہو جاتا ہے ـــ اور شافعیؒ کے نزدیک طہارت کے بغیر طواف صحیح ہی نہیں ہوتا۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الطواف صلاۃ إلا أن اللہ تعالیٰ أباح فیه الکلام۔ — طواف تو نماز ہی ہے، سوائے اس کے کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں گفتگو کی اجازت دی ہے،

تو جب طواف نماز ہے اور نماز طہارت کے بغیر جائز نہیں ہوتی تو طواف بھی طہارت کے بغیر جائز نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ فرمانِ الٰہی ہے!

وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ۔ — اور محفوظ و مامون گھر کا طواف کرو!

اس میں مطلقاً طواف کا حکم دیا گیا ہے، اور اس کے لیے طہارت کی شرط نہیں لگائی گئی۔ اور قاعدہ ہے کہ کتاب اللہ کے حکمِ مطلق کی خبرِ واحد سے تقیید جائز نہیں ہوتی، لہٰذا یہ حدیث تشبیہ پر محمول ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ"، یعنی نبی کی ازواج مؤمنین کی مائیں ہیں"، اور مراد ہے کہ "وہ ماؤں کی طرح ہیں" ـــ اسی طرح حدیث مذکور کا مفہوم یہ ہے "طواف نماز کی طرح ہے"، ثواب میں یا صرف طوافِ زیارت کے ثبوتِ فرضیت میں، کیونکہ تشبیہ میں عموم نہیں ہوتا کہ ہر لحاظ سے طواف نماز کے مشابہ ہو، لہٰذا بعض وجوہ کے لحاظ سے مشابہت پر محمول کیا جائے گا تاکہ کتاب و سنت دونوں پر عمل ہو جائے ـــ یا یوں کہا جائے کہ طواف نماز کے مشابہ ہے حقیقی نماز نہیں ہے، اس کے لیے طہارت فرض نہ ہوگی، اور نماز کے مشابہ ہونے کی حیثیت سے، اس کیلئے طہارت واجب ہے، تاکہ بقدرِ امکان دونوں دلیلوں پر عمل ہو جائے۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ طہارت واجباتِ طواف سے ہے، تو اگر کسی شخص نے طہارت کے بغیر طوافِ زیارت کر لیا تو جب تک وہ مکہ میں ہے اس پر اعادۂ طواف واجب ہے کیونکہ اعادہ کی صورت میں ہم جنس سے تلافی ہو جاتی ہے، اور کسی شئے کی ہم جنس سے تلافی

کرنا اولیٰ ہے، کیونکہ اس صورت میں تلافی کا مفہوم بدرجہ اتم و احسن پایا جاتا ہے۔ پھر اگر ایام نحر میں اعادہ کرلیتا ہے۔ تو کچھ جرمانہ واجب نہیں ہوگا، اور اگر ایام نحر سے مؤخر کر دیتا ہے تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس پر دم لازم ہے اور یہ مسئلہ عنقریب اپنے مقام میں آئے گا۔ انشاء اللہ۔

اور اگر اعادہ نہیں کیا اور اپنے گھر لوٹ گیا تو اس پر دم لازم ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ اگر حالتِ حدث میں طواف کر لیا تھا تو حرم میں شاۃ (بکری، بکرا یا بھیڑ) لازم ہے اور اگر حالتِ جنابت میں طواف کیا تھا تو پھر اس پر بَدَنَۃ (اونٹ یا گائے) لازم ہے کیونکہ حدث کی صورت میں معمولی نقص واقع ہوا، تو اس کی تلافی کے لیے بکری کافی ہے، جیسا کہ اگر طواف میں ایک چکر چھوڑ دے تو بھیڑ یا بکری لازم ہوتی ہے۔ لیکن جنابت کی صورت میں عظیم نقص واقع ہوا ہے، کیونکہ یہ بڑی ناپاکی ہے، لہٰذا اس کی تلافی کے لیے بھی تلافی میں واجب ہونے والے دونوں جانوروں میں سے بڑا جانور واجب ہوگا۔ اور ابن عباس سے روایت بھی ہے کہ "بدنہ" حج میں دو جگہوں میں واجب ہوتا ہے، ایک تو یہ کہ طوافِ زیارت حالتِ جنابت میں کرلے، اور دوسرے یہ کہ وقوف کے بعد جماع کرلے"

تو جب طہارت طواف زیارت کے جواز کی شرط نہیں ہے، تو اگر کسی نے حالتِ حدث یا حالت جنابت میں طواف کر لیا تو نفس طواف ادا ہو گیا، چنانچہ اگر طواف کے بعد جماع کرتا ہے تو کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ وطی حالتِ احرام میں نہیں ہوئی اس لیے کہ طوافِ زیارت کر کے وہ احرام سے نکل گیا ہے۔ لیکن یہ اس صورت میں ہے، جب اس نے حلق (سر منڈوانا) یا قصر (بال کتروانا) کے بعد طواف کیا ہو اور پھر جماع ہوا ہو، لیکن اگر حلق یا قصر نہیں کروایا تھا کہ طواف کر لیا اور پھر جماع کر لیا تو دم لازم ہوگا کیونکہ جب تک حلق یا قصر نہ ہو جائے احرام باقی رہتا ہے، اور اگر حالت احرام میں وطی ہو جائے تو کفارہ واجب ہوتا ہے۔ ہاں مگر یہ کہ شاۃ واجب ہوگی۔ بدنہ نہیں، کیونکہ رکن ادا ہو چکا ہے۔ اس لیے حرمت مطلقہ تو ختم ہو گئی ہے۔ لہٰذا وطی جنایتِ محض نہ رہی بلکہ جنایت میں کچھ تخفیف ہو گئی، لہٰذا اس میں ہلکا دم کافی ہوگا۔

رہی نجاست سے طہارت! تو بالاجماع یہ طواف زیارت کے جواز کی شرط نہیں ہے لہٰذا اس کی تحصیل نہ تو فرض ہے اور نہ ہی واجب، ہاں سنت ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص طواف کرتا ہے، جبکہ اس کے کپڑے پر مقدار درہم سے زیادہ نجاست لگی ہوئی ہے تو طواف جائز ہے، اور اس پر کچھ لازم نہیں، لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔

باقی ستر عورت (یعنی اپنے ستر کا چھپانا) حدث اور جنابت سے طہارت کی طرح ہے یعنی نہ تو طوافِ زیارت کی شرط ہے، اور نہ ہی فرض ہے۔ ہاں! ہمارے نزدیک واجب ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے ننگے طواف کر لیا تو جب تک وہ مکہ میں ہے، اس پر اعادہ لازم

ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو اس پر دم لازم ہے ۔ اور شافعی کے نزدیک حدث و جنابت سے طہارت کی طرح ستر عورت شرط جواز ہے، ان کی حجت یہی روایت ہے، جو پہلے مذکور ہوئی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "طواف نماز ہے، مگر یہ کہ اللہ تعالےٰ نے اس میں گفتگو کی اجازت دی ہے" اور ستر عورت نماز کے جواز کی شرط ہے، لہٰذا طواف کے جواز کی بھی شرط ہو گی ہماری حجت یہ فرمانِ الٰہی ہے !

وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ ۔ اور مامون گھر کا طواف کرو

اس میں ستر کی شرط کے بغیر مطلقاً طواف کا حکم ہے، لہٰذا یہ حکم اپنے اطلاق پر جاری ہو گا۔ اور شافعیؒ نے جو حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اس کا جواب بالکل اسی انداز میں ہے جو ہم طہارت کے سلسلہ میں ذکر کر آئے ہیں۔ باقی ستر عورت اور نجاست سے طہارت میں فرق یہ ہے کہ نجس کپڑے کے ساتھ طواف سے منع طواف کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مسجد کی وجہ سے ہے۔ یعنی اس سے مقصود مسجد کو نجاست اور آلودگی سے بچانا ہے، لہٰذا اس سے طواف میں کوئی نقصان نہیں ہوتا، اس لیے تلافی کی بھی حاجت نہیں اور ننگے طواف سے ممانعت طواف کی وجہ سے ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا !

أَلَا لَا يَطُوفَنَّ بعد عامي هذا مشرك ولا عريان ۔ خبردار اِس سال کے بعد کوئی مشرک اور کوئی ننگا ہرگز طواف نہ کرے ۔

تو جب ننگے طواف سے نہی طواف کی وجہ سے ہے، تو ننگا طواف کرنے سے طواف میں نقص پیدا ہو گیا، جس کی دم سے تلافی واجب ہے ۔ لیکن شاۃ کافی ہے ۔ بدنہ کی حاجت نہیں کیونکہ یہ نقص حدث کے نقص کی طرح ہے۔ جنابت کے نقص کی طرح نہیں ۔

**مسئلہ:** محمدؒ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے نقائص مذکورہ میں سے کسی نقص کے ساتھ نفل طواف کر لیا تو ہمارے نزدیک بہتر یہ ہے کہ اگر وہ مکہ میں ہے تو طواف کا اعادہ کرلے اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو صدقہ کرے۔ ہاں نجس کپڑے کے ساتھ طواف کرنے کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس صورت میں اعادہ و صدقہ کی ضرورت نہیں۔ اور باقی صورتوں میں اعادہ یا صدقہ اس لیے بہتر ہے کہ نفل شروع ہونے کے بعد واجب ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ اس کا مرتبہ اس واجب سے کم ہے جو اللہ تعالیٰ کے ایجاب سے ہو، اس لیے اس میں پیدا ہونے والا نقص بھی کم ہے جس کی صدقہ سے تلافی ہو جائے گی ۔

**مسئلہ:** طواف میں عورت اور مرد کے محاذی ہونے سے مرد کا طواف فاسد نہیں ہو گا، اس لیے کہ محاذاۃ کا مفسد ہونا صرف شرع کا حکم ہے جو قیاس سے بالا ہے، اور فساد کا حکم صرف مطلق اور مشترک نماز کے بارے میں وارد ہوا ہے اور طواف نہ تو حقیقی نماز ہے اور نہ ہی اس میں اشتراک ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** طواف کے چکر لگاتار لگانا شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر طواف کرنے والا طواف

چھوڑ کر نماز جنازہ یا نماز فرض یا تجدید وضو کے لیے چلا گیا تو لوٹنے کے بعد جہاں سے طواف چھوڑا تھا، وہیں سے شروع کرے، از سر نو شروع کرنا لازم نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ! مامون و محفوظ گھر کا طواف کرو، مسلسل طواف کرنے کی شرط سے خالی ہے اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم طواف چھوڑ کر پانی پینے کی جگہ تشریف لے گئے وہاں آپؐ نے پانی طلب فرمایا، اور پیا، پھر آپؐ واپس تشریف لائے اور وہیں سے طواف شروع کیا جہاں سے چھوڑا تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

## واجبات طواف

۱۔ طواف کرتے ہوئے پیدل چلے، سوار نہ ہو۔ ہاں اگر عذر ہو تو اجازت ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے عذر کے بغیر سوار ہو کر طواف کیا تو جب تک وہ مکہ میں ہے اس پر اعادہ لازم ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا تو دم لازم ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔۔۔۔ شافعیؒ کے نزدیک طواف میں چلنا واجب نہیں۔ لہٰذا اگر کوئی شخص عذر کے بغیر سوار ہو کر طواف کر لیتا ہے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ انکی حجت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہو کر طواف فرمایا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "اور مامون گھر کا طواف کرو"، اور جو شخص سوار ہو اسے حقیقی معنی میں طواف کرنے والا نہیں کہا جاتا۔ لہٰذا سوار ہونے سے طواف میں نقص پیدا ہو جاتا ہے، جس کی دم سے تلافی واجب ہے۔ باقی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے بارے میں روایت ہے کہ یہ عذر کی بنا پر تھا۔

عطاؒ نے ابن عباسؓ سے یہی روایت کیا ہے کہ یہ اس وقت ہوا، جبکہ آپؐ بوڑھے ہو گئے تھے اور آپؐ کا جسم مبارک بھاری ہو گیا تھا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپؐ کا یہ فعل ایک دوسرے عذر یعنی بغرض تعلیم ہو، چنانچہ جابر سے روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہو کر اس لیے طواف فرمایا کہ لوگ آپؐ کو دیکھیں، پھر آپؐ سے پوچھیں اور سیکھیں"، اور یہ ایک عذر ہے۔۔۔۔ اسی سے گھسٹ گھسٹ کر طواف کرنے کا حکم بھی نکل آتا ہے کہ اگر تو وہ چلنے سے عاجز تھا تو یہ کافی تھا اور کچھ لازم نہیں، کیونکہ تکلیف بقدر طاقت ہوتی ہے۔۔ اور اگر وہ چلنے پر قادر تھا تو پھر اعادہ لازم ہے جب تک کہ وہ مکہ میں ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو دم لازم ہے کیونکہ چلتے ہوئے طواف کرنا اس پر واجب تھا۔۔۔ اور اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ وہ گھسٹ گھسٹ کر طواف کرے گا جبکہ وہ چلنے پر قادر ہے، تو اس پر لازم ہے کہ وہ چل کر طواف کرے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس نے ایک غیر مشروع طریقہ پر عبادت کرنے کی نذر مانی، لہٰذا اس طریقہ اور انداز کی نذر تو رائیگاں گئی اور اصل عبادت کی نذر باقی رہی جیسا کہ اگر کوئی شخص طہارت کے بغیر حج کرنے کی نذر مانے تو طہارت کے ساتھ حج کرنا لازم ہوتا ہے۔ اور اگر وہ گھسٹ گھسٹ کر طواف کر لیتا ہے تو اگر وہ مکہ میں ہے تو اعادہ لازم ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا

ہے تو دم لازم ہے، کیونکہ اس نے واجب ترک کیا۔ "اصل" میں یونہی مذکور ہے ــــ اور قاضی نے مختصر طحاویؒ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ "اگر وہ گھسٹ گھسٹ کر طواف کر لیتا ہے تو یہ بھلا اسے کافی ہو جائے گا، کیونکہ اس نے جیسی نذر مانی تھی ویسی پوری کی، جیسا کہ اگر کوئی آدمی یہ نذر مانے کہ وہ غصب کردہ زمین پر دو رکعت پڑھے گا یا یوم نحر کا روزہ رکھے گا، تو اس پر واجب ہے کہ کسی دوسری جگہ دو رکعت پڑھے اور کسی دوسرے دن روزہ رکھے، لیکن اگر وہ غصب کردہ زمین میں ہی نماز پڑھ لیتا ہے یا یوم نحر کا روزہ رکھ لیتا ہے تو یہ اس کے لیے کافی ہوگا اور اس کی نذر پوری ہو جائے گی، اسی طرح یہاں بھی ہے۔

اس سے اس صورت کا حکم بھی نکل آتا ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنے کو اٹھوا کر طواف کرتا ہے تو اگر یہ عذر کی وجہ سے ہے تو جائز ہے۔ اور کچھ لازم نہیں۔ اور اگر بغیر عذر کے ہے تو جائز تو ہو جائے گا، لیکن دم لازم ہوگا، کیونکہ جب چلنے کی قدرت ہو تو خود چل کر طواف کرنا واجب ہے، اور عذر کے بغیر واجب چھوڑنے سے دم واجب ہو جاتا ہے

**مسئلہ:** حجرِ اسود سے طواف کی ابتداء کرنا، جوازِ طواف کی شرط نہیں ہے بلکہ سنت ہے ظاہر الروایہ یہی ہے۔ چنانچہ اگر حجرِ اسود کے علاوہ کسی جگہ سے طواف شروع کیا تو یہ کراہت کے ساتھ اس کے لیے کافی ہو جائے گا، کیونکہ فرمان الٰہی "اور محفوظ گھر کا طواف کرو" حجرِ اسود سے ابتدا کی شرط سے خالی ہے، لیکن حجرِ اسود سے ابتدا نہ کرنا مکروہ اس لیے ہے کہ اس میں ترکِ سنت ہے ــــ اور محمدؒ نے "رقیات" میں ذکر کیا ہے کہ "اگر حجرِ اسود کے سوا کسی جگہ سے طواف شروع کیا تو اسے چکر شمار نہیں کیا جائے گا۔ ہاں جب وہ حجرِ اسود کے مقابل آئے گا تو اس سے طواف کا آغاز سمجھا جائے گا" ــــ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجرِ اسود سے ابتداء کرنا طواف کے جواز کی شرط ہے، اور شافعیؒ نے بھی یہی اختیار کیا ہے ــــ اور حجرِ اسود سے افتتاحِ طواف ــــ بطور سنت یا بطورِ فرض ــــ کرنے پر دلیل یہ روایت ہے کہ "حضرت ابراہیم علیہ السلام تعمیر کعبہ کرتے ہوئے جب حجرِ اسود کے مقام تک پہنچے تو آپؑ نے اسماعیلؑ سے فرمایا "کوئی پتھر لاؤ، جسے میں ابتداءِ طواف کی علامت کے طور پر یہاں نصب کر دوں"، اسماعیلؑ گئے اور ایک پتھر لے آئے، ابراہیمؑ نے فرمایا "کوئی اور پتھر لاؤ"، اسماعیلؑ ایک دوسرا پتھر لے آئے، ابراہیمؑ نے فرمایا "کوئی اور پتھر لاؤ" تو وہ ایک تیسرا پتھر لے آئے تو ابراہیمؑ نے اسے بھی پھینک دیا اور فرمایا: میرے پاس لانے والا ایک پتھر لے آیا ہے، اور اب تمہارے پتھر کی ضرورت نہیں رہی"، تو اسماعیلؑ نے حجرِ اسود اپنے مقام میں نصب دیکھا۔

باقی حجرِ اسود کے دائیں طرف سے طواف کی ابتداء جوازِ طواف کی شرط نہیں ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ اگر کسی نے الٹا طواف کیا کہ بائیں طرف سے شروع کر دیا تو طواف جائز ہو گیا ــــ اور شافعی کے نزدیک حجرِ اسود کی دائیں

طرف سے ابتدا جواز طواف کی شرط ہے، اور اس کے بغیر طواف جائز نہیں ہوگا۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف حجر اسود کی دائیں طرف سے شروع فرمایا، بائیں طرف سے نہیں"، اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مناسکِ حج کی تعلیم کے موقع پر تھا۔ اور آپ نے فرمایا بھی ہے کہ "مناسکِ حج مجھ سے اخذ کرو"، لہٰذا وہاں سے ابتدا ضروری ہے، جہاں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدا فرمائی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "اور مامون گھر کا طواف کرو"، مطلق ہے۔ اس میں دائیں یا بائیں طرف سے ابتداء کی کوئی شرط نہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں یونہی ذکر کیا ہے کہ ایسی صورت میں جب تک وہ مکہ میں ہے، اعادہ لازم ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو دم لازم ہے ـــــ اور "اصل" میں بھی یونہی مذکور ہے ـــــ اور وجہ یہ ہے کہ واجب ترک ہوا، تو جب تک ہم جنس سے تلافی کرنے پر قادر ہے، اعادہ کرکے ہم جنس سے تلافی کرے کہ یہ تلافی کی بہترین صورت ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو ہم جنس کے ساتھ تلافی کرنے سے عاجز ہوگیا، لہٰذا خلاف جنس یعنی دم سے تلافی کرے۔ تاکہ فوت شدہ واجب کی بقدرِ امکان تلافی ہو جائے، اور یہ فوائت کی ضمان سے متعلق شریعت کے قاعدے کے مطابق ہے ـــــ اور قدوری نے مختصر کرخیؒ کی شرح میں کہا ہے کہ "ایسی صورت میں طواف تو ہو جائے گا، لیکن یہ مکروہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں طرف سے طواف کرنا سنت ہے ـــــ باقی طوافِ زیارت کی سنن، حج کی سنن کے ساتھ ذکر کی جائیں گی۔

مسئلہ: اگر حاجی طواف لقاء (قدوم) اور اس کے بعد سعی کر چکا ہے تو طواف زیارت میں رمل نہیں ہوگا۔ اور اگر طواف لقاء نہیں کیا یا طواف لقاء تو کیا ہے لیکن اس کے بعد سعی نہیں کی تو وہ طوافِ زیارت میں رمل کرے۔ اور قاعدہ اس میں یہ ہے کہ "رمل اس طواف کی سنت ہے جس کے بعد سعی ہو"، تو جس طواف کے بعد سعی کرنا ہو، اس میں رمل کرے گا، وگرنہ نہیں۔ اس کی وجہ سننِ حج اور افعال حج میں ترتیب کے بیان میں آئے گی۔ انشاء اللہ

مسئلہ: طواف کے دوران میں شعر پڑھنا اور باتیں کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بیت اللہ کا طواف نماز ہے، لہٰذا اس میں باتیں کم کرو"، نیز روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "جو شخص طواف میں بات کرنا چاہے تو وہ خیر کے سوا کوئی بات نہ کرے"، نیز اس لیے بھی کہ باتیں کرنے سے وہ دعا سے غافل ہو جائے گا۔

مسئلہ: طواف کرتے ہوئے بلند آواز سے قرآن مجید پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے دوسروں کو تکلیف پہنچے گی کہ وہ دلجمعی سے دعا نہیں کر سکیں گے اور اگر آہستہ آواز سے قرآن مجید پڑھتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی مکروہ ہے۔ لیکن یہ کہنا ٹھیک نہیں، کیونکہ جنابت کے سوا تمام احوال میں قراتِ قرآن مندوب و مستحب ہے

اور یہاں یہ حالت نہیں پائی جا رہی ـــــ اور بعض مشائخؒ کہتے ہیں، دورانِ طواف میں تسبیح اولیٰ ہے، کیونکہ محمدؒ نے "کوئی حرج نہیں" کا لفظ استعمال کیا ہے اور یہ لفظ رخصت کے موقع پر استعمال ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** موزے یا جوتے پہن کر طواف کرنے میں کوئی حرج نہیں، ہاں پاک ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جوتوں سمیت طواف فرمایا۔ نیز اس لیے کہ موزوں اور جوتوں کے ساتھ نماز جائز ہے، باوجودیکہ نماز میں پابندی زیادہ ہے، تو طواف بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

---

# فصل

## مقامِ طواف

طواف کا مقام بیت اللہ کا حول اور گرد ہے۔ اس لیے حق تعالیٰ کا فرمان ہے:
وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ۔ "اور آزاد (محفوظ) گھر کا طواف کرو۔"

اور طواف بالبیت یہی ہے کہ اس کے گرد طواف کیا جائے، چنانچہ طواف مسجد حرام میں ہو سکتا ہے، خواہ بیت اللہ سے قریب ہو یا دور ہو، ہاں یہ ضروری ہے کہ مسجد حرام کے اندر اندر ہو، لہٰذا اگر مسجد کی دیوار کے قریب، زمزم سے اوپر اوپر طواف کیا تو کافی ہو جائے گا کیونکہ یہ بیت اللہ کے گرد ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد طواف کیا۔ بایں صورت کہ اس کے اور بیت اللہ کے درمیان مسجد کی دیواریں حائل تھیں، تو یہ طواف جائز نہیں ہوا، کیونکہ دونوں کے درمیان مسجد کی دیواریں حائل ہیں، لہٰذا یہ بیت اللہ کا طواف نہیں ہوا بلکہ مسجد کا طواف ہوا، کیونکہ مسجد کے گرد ہے ـــــ نیز اگر دیواریں حائل ہونے کے باوجود، مسجد کے گرد کیے ہوئے طواف کو جائز سمجھا جائے تو مکہ اور حرم کے گرد کیا ہوا طواف بھی جائز ہو، اور یہ جائز نہیں ہے، لہٰذا مسجد کے گرد کیا ہوا طواف بھی جائز نہ ہوگا۔

**مسئلہ:** طواف حطیم سے باہر کرنا چاہیئے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لسانِ وحی ترجمان سے ارشاد ہوا ہے کہ حطیم بیت اللہ کا حصہ ہے۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

| | |
|---|---|
| ان قومك قصرت بهم النفقة | تمہاری قوم (قریش) کا خرچہ تھوڑا پڑ گیا تھا، |
| فقصروا البيت عن قواعد ابراهيمؑ | اس لیے انہوں نے بیت اللہ کو ابراہیمی بنیادوں |
| وان الحطيم من البيت، ولولا | سے چھوٹا کر دیا، اور یہ جو حطیم ہے، یہ بیت |
| حداثان عهدهم بالجاهلية | اللہ کا حصہ ہے، اور ان لوگوں کا عہد جاہلیت |
| لرددته الى قواعد ابراهيمؑ | ابھی تازہ نہ ہوتا تو میں اسے ابراہیمی بنیادوں |

ولجعلت لہ بابین بابًا شرقیًا وبابًا غربیًا۔ کی طرف لوٹا دیتا۔ اور اس کے دو دروازے رکھتا، ایک شرقی اور ایک غربی"

نیز روایت ہے کہ ایک آدمی نے نذر مانی کہ وہ بیت اللہ کے اندر دو رکعت پڑھے گا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حکم دیا کہ "حطیم میں دو رکعتیں پڑھ لو"،

نیز روایت ہے کہ عائشہؓ نے بھی ایسی ہی نذر مانی تھی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بھی حطیم میں دو رکعتیں پڑھنے کا حکم دیا تھا۔

اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ جب حطیم بیت اللہ کا حصہ ہے، تو نماز میں اس کی طرف منہ کرنا کیوں جائز نہیں۔؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ حطیم کا بیت کا حصہ ہونا خبرِ واحد سے ثابت ہوا ہے اور بیت اللہ رُخ ہونے کا وجوب کتاب اللہ کی نص سے ثابت ہے۔ فرمایا!

وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ "۔ اور تم جہاں بھی ہو، اپنا رُخ اس (بیت) کی طرف پھیرو"

اور قاعدہ ہے کہ خبرِ واحد کی بنیاد پر کتاب اللہ پر عمل ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ اور خبرِ واحد پر عمل کرتے ہوئے حطیم سے اوپر اوپر طواف کرنے میں نصِ کتاب " وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ " پر عمل ترک نہیں ہوتا، بلکہ اس طرح دونوں پر عمل ہو جاتا ہے۔

پس اگر حطیم کے اندر ہو کر طواف کیا تو بیت اللہ کے کچھ حصّہ کا طواف چھوٹ گیا۔ حالانکہ فرض یہ ہے کہ بیت اللہ کا طواف کیا جائے، کیونکہ فرمانِ الٰہی " وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ " میں پورا بیت مراد ہے ـــــ اور اس صورت میں افضل یہ ہے کہ ترتیب کی رعایت کرتے ہوئے پورے طواف کا اعادہ کرے لیکن اگر صرف حطیم کے طواف کا اعادہ کیا تو بھی کافی ہو جائے گا، کیونکہ صرف اتنا حصہ ہی چھوٹا تھا، تو اس کی تلافی ہو گئی ـــــ اور اگر اعادہ نہیں کیا، حتّٰی کہ گھر لوٹ آیا تو دم لازم ہو گا، کیونکہ حطیم بیت اللہ کی چوتھائی ہے تو گویا کہ چوتھائی طواف رہ گیا (اور ایسی صورت میں دم لازم ہوتا ہے۔)

---

## فصل

# طوافِ زیارت کا وقت

طوافِ زیارت کے وقت کا آغاز یومِ نحر کی صبح صادق طلوع ہونے سے ہوتا ہے۔ چنانچہ اس سے پہلے طوافِ زیارت جائز نہیں ہوتا، اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ "طوافِ زیارت کے وقت کا آغاز نصفِ شبِ نحر سے ہوتا ہے" ـــــ لیکن یہ ٹھیک نہیں، کیونکہ شبِ نحر ایک دوسرے رکن یعنی وقوفِ

عرفات کا وقت ہے، لہٰذا یہ طواف کا وقت نہیں ہو گا۔ کیونکہ ایک وقت دو رکنوں کا وقت نہیں بن سکتا۔

طوافِ زیارت کے آخری وقت کے لیے بطورِ فرض کوئی زمانہ معین نہیں ہے، بلکہ تمام دن اور راتیں اس کا فرض وقت ہیں، اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں، لیکن ابو حنیفہ کے قول کے مطابق واجب یہ ہے کہ طواف زیارت ایام نحر میں کیا جائے۔ اور اگر اسے ایامِ نحر سے موخر کیا تو ان کے نزدیک دم لازم ہو گا۔۔۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق طواف زیارت کے لیے وقت کی بالکل تحدید نہیں ہے، چنانچہ ایامِ نحر سے موخر ہونے کی صورت میں بھی کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔۔۔ ان حضرات کی حجت یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سے رمی سے پہلے ذبح کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو، آپؐ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، اب رمی کر لو، اور اس دن افعال حج میں تقدیم و تاخیر سے متعلق آپؐ سے جو بھی سوال کیا گیا، آپؐ نے اس کے جواب میں یہی فرمایا کہ "اب کر لو، کوئی حرج نہیں"۔ تو یہ حدیث طوافِ زیارت کے آخری وقت کی تحدید کی نفی کرتی ہے اور تاخیر کی وجہ سے دم واجب ہونے کی بھی نفی کرتی ہے۔۔۔ نیز اگر طوافِ زیارت کا کوئی آخری وقت معین ہوتا تو اس وقت کے گزر جانے سے وقوف عرفات کی طرح طوافِ زیارت بھی ساقط ہو جانا چاہیئے، لیکن جب یہ ساقط نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کے لیے کوئی آخری وقت معین نہیں ہے۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وجوب کفارہ کے حق میں تاخیرِ واجب ترکِ واجب کی طرح ہے، دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی احرام کے بغیر میقات سے گزر گیا پھر احرام باندھ لیا تو دم لازم ہو گا، حالانکہ صرف تاخیر واجب ہوئی ہے، ترکِ واجب نہیں ہوا، تو معلوم ہوا کہ جیسے ترک واجب سے کفارہ لازم ہوتا ہے ایسے ہی تاخیرِ واجب سے بھی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح باب صلوٰۃ میں جیسے ترکِ واجب سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، ایسے ہی تاخیرِ واجب سے بھی ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ جیسے کسی واجب کی ادائیگی واجب ہے، ویسے ہی اس واجب کی ادائیگی کے محل و مقام کی رعایت رکھنا بھی واجب ہے، تو تاخیر کی صورت میں ادائیگی واجب کے محل کی رعایت ترک ہو جاتی ہے۔ حالانکہ یہ بھی واجب تھی تو گویا کہ واجب دو ہوتے ہیں، ایک تو فی نفسہٖ واجب کی ادائیگی، دوسرے محلِ واجب کی رعایت، تو جب تاخیرِ طواف سے یہ دوسرا واجب چھوٹ گیا تو دم سے اس کی تلافی واجب ہو گی، کیونکہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک طوافِ زیارت ایامِ نحر میں ادا کرنا واجب ہے اور تاخیر سے اس میں ایک نقص پیدا ہو گیا۔ جس کی تلافی ضروری ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ کوئی وقت مقرر نہیں ہے، اس لیے جس وقت بھی ادا کرے گا وہ اپنے وقت پر ہو گا۔ چنانچہ کوئی نقص پیدا ہی نہیں ہوا کہ اس کی تلافی کی ضرورت ہو۔ لہٰذا کچھ لازم نہیں ہو گا۔ اور

اوپر جو حدیث مذکور ہوئی ہے، اس میں صاحبینؒ کے لیے کوئی حجت نہیں، کیونکہ اس حدیث میں تقدیم و تاخیر کی صورت میں صرف حرج یعنی گناہ کی نفی کی گئی ہے، اور گناہ کی نفی سے وجوب کفارہ کی نفی نہیں ہوتی۔ جیسے اگر کسی تکلیف کی وجہ سے سر منڈا لیا تو گناہ کچھ نہیں، لیکن دم لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا — اور صاحبین کا یہ کہنا کہ "طواف زیارت آخری وقت گزرنے سے ساقط نہیں ہوتا"، مسلّم ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے لیے کوئی وقت معین و مقرر نہ ہو، جیسے فرض نمازیں کہ اگرچہ ان کا وقت مقرر ہے، لیکن وقت گزرنے سے ساقط نہیں ہوتیں، بلکہ قضا لازم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے

مسئلہ: افضل یہ ہے کہ طواف زیارت ایام نحر میں سے پہلے دن کیا جائے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ایام نحر تین ہیں، اور افضل پہلا دن ہے"۔ اور روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام نحر میں سے پہلے دن طواف کیا"۔ اور یہ بات تو واضح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل وقت میں عبادت بجا لاتے تھے۔ لہٰذا پہلے دن میں طواف افضل ہوگا۔

نیز اس لیے بھی پہلے دن طواف افضل ہے کہ اس طواف سے حاجی مکمل طور پر احرام سے نکل آتا ہے، کہ اب جماع حلال ہو جاتا ہے، جو کہ اب تک حرام تھا، لہٰذا طواف زیارت جلد کرنے میں اپنے نفس کو حرام میں مبتلا ہونے اور بدنہ لازم ہونے سے بچانا ہے اس لیے بھی پہلے دن افضل ہے

---

## فصل

## طواف زیارت کا کتنا حصہ فرض ہے؟

طواف زیارت میں فرض مقدار سات چکروں کا اکثر حصہ ہے، یعنی تین مکمل چکر اور چوتھے چکر کا اکثر، باقی سات چکر مکمل کرنا واجب ہے، فرض نہیں، چنانچہ اگر طواف کا اکثر حصہ ادا کرنے کے بعد اور اتمام سے پہلے جماع پایا گیا تو بدنہ لازم نہیں ہوگا، صرف شاۃ لازم ہوگی، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ سات کے سات چکر فرض ہیں، ان سے کم چکروں سے حلال نہیں ہوتا اور وجہ یہ ہے کہ عبادات کی مقادیر رائے اور اجتہاد سے معلوم نہیں ہوتیں، یہ صرف شریعت کی اطلاع پر موقوف ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات چکر لگائے، للذا ان سے کم چکروں کا کوئی اعتبار و شمار نہیں ہوگا

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" میں امر مطلق ہے، اور امر مطلق تکرار کا تقاضا نہیں کرتا (لہٰذا ایک چکر بھی کافی ہونا چاہیے) لیکن ایک سے زیادہ طواف [illegible] دوسری دلیل یعنی اجماع سے ثابت

ہوئی ہے اور اکثر حصہ سے زیادہ کی فرضیت پر اجماع نہیں ہے (لہٰذا وہ درجۂ فرض میں نہیں ہوگا) نیز چکروں کا اکثر حصہ بجا لانے سے اکثر طواف ادا ہو گیا، اور باب حج میں اُن افعال کے سلسلہ میں، جن سے حاجی احرام سے نکلتا ہے، اکثر فعل کو کل فعل کے قائمقام سمجھا جاتا ہے۔ جیسے ذبح میں چار رگوں کا کاٹنا ضروری ہے، لیکن اگر مکمل چار رگیں نہ کٹیں اور اکثر کٹ گئیں تو کافی ہے۔۔۔ تو جب معلوم ہو گیا کہ طواف کا اکثر حصہ درجہ فرض میں ہے، تو اتنا حصہ ادا کرنے سے طواف کا فرض حصہ ادا ہو گیا، اور وہ احرام سے نکل آیا، لہٰذا اس کے بعد جماع پائے جانے سے بدنہ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اکثر حصہ سے زیادہ سات چکروں تک کا حصہ درجہ واجب میں ہے، فرض نہیں، لہٰذا ترکِ واجب ہوا، اور ترکِ واجب سے شاہ لازم ہوتی ہے۔ بدنہ نہیں، جیسے رمیٔ جمار کا حکم ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

---

## فصل

# اگر ایّامِ نحر میں طوافِ زیارت نہیں کیا تو کیا حکم ہے؟

اس کا حکم یہ ہے کہ طوافِ زیارت ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کا ادا کرنا واجب ہے، کیونکہ طوافِ زیارت تمام اوقات میں ادا کیا جا سکتا ہے، بخلاف وقوفِ عرفات کے، کہ وہ اپنے وقتِ مقررسے فوت ہو جائے، تو ساقط ہو جاتا ہے (یعنی اس کی تلافی ممکن نہیں رہتی) کیونکہ اس کا ایک خاص وقت مقرر ہے۔۔۔ پھر اگر حاجی مکہ میں ہے تو پہلے احرام کے ساتھ ہی ادا کرے کیونکہ پہلا احرام ابھی تک باقی ہے۔ اس لیے کہ تحلّل (حلال ہونا) تو طواف سے ہوتا ہے اور طواف ابھی ہوا نہیں۔ ہاں! ابو حنیفہ کے نزدیک ایام نحر سے تاخیر کی بنا پر دم لازم ہوگا۔۔۔ اور اگر حاجی گھر لوٹ گیا ہے تو لازم ہے کہ پہلے احرام کے ساتھ ہی مکہ واپس آئے اور اب مکہ آنے کے لیے نئے احرام کی ضرورت نہیں۔ اور جب تک وہ مکہ واپس آکر طواف نہیں کر لیتا۔ جماع حرام رہے گا۔ ہاں! ابو حنیفہ کے نزدیک تاخیر کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔۔۔ اور طوافِ زیارت کے عوض بدنہ کافی نہیں ہوتا، کیونکہ یہ طواف رُکن ہے اور ارکان حج کا کوئی بدل نہیں ہو سکتا، بلکہ وقوفِ عرفات کی طرح اس کا بعینہٖ بجالانا ضروری ہے اسی طرح طواف میں صرف تین چکر لگانا اور بالکل کوئی چکر نہ لگانا دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ اقل حصہ کل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔۔۔ اور اگر کسی نے حالتِ جنابت میں طوافِ زیارت کر لیا تھا اور پھر وہ گھر لوٹ گیا تھا تو اس پر لازم ہے کہ مکہ واپس آئے۔۔۔ اور واپسی کا یہ حکم از راہ عزیمت ہے۔۔۔ اور لازم ہے کہ نیا احرام باندھ کر آئے، اور طواف کا اعادہ

کرے ــــ باقی ازراہ عزیمت عود اس لیے واجب ہے کہ جنابت کی وجہ سے طواف میں بہت عظیم نقص پیدا ہوگیا ہے، للہٰذا لوٹ کر دوبارہ طواف کرنا ضروری ہے، جیسا کہ اگر طواف کا اکثر حصہ ترک کر دیتا تو لوٹنا ضروری تھا ــ اور احرام کی تجدید اس لیے ضروری ہے کہ ہمارے اصحاب کے اصول کے مطابق جنابت کے ساتھ بھی طواف کرنے سے تحلّل ہو جاتا ہے، کیونکہ حدث و جنابت سے طہارت جوازِ طواف کی شرط نہیں ہے۔ تو جب طواف کرنے سے تحلّل ہو گیا تو وہ حلال ہو گیا اور حلال شخص کے لیے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں ــــ لیکن اگر مکہ نہیں لوٹا اور بُدنہ بھیج دیا تو بھی جائز ہے، اسلیئے کہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ جنابت سے پیدا ہوتے والے نقص کی بُدنہ سے تلافی ہو جاتی ہے لیکن عزیمت یہ ہے کہ لوٹ کر دوبارہ طواف کرے، کیونکہ نقص بہت عظیم ہے، للہٰذا دوبارہ طواف اس نقص کی اکمل طور پر تلافی ہے، کیونکہ یہ تلافی بالجنس ہے، جو تلافی کی کامل ترین صورت ہے۔

اور اگر حالت حدث میں یعنی وضو کے بغیر طواف کیا تھا یا صرف چار چکر لگائے تھے اور گھر چلا گیا تھا، تو اگر لوٹ کر دوبارہ طواف کرے، تو جائز ہے، کیونکہ اس میں تلافی بالجنس ہے ـــ اور اگر شاۃ بھیج دی اور خود نہیں آیا تو بھی جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں نقص معمولی ہے، جس کی شاۃ سے تلافی ہو سکتی ہے ــــ اور افضل یہ ہے کہ شاۃ ہی بھیج دے اس لیے کہ اس سے نقص کی تلافی بھی ہو جائے گی، اور فقراء کا نفع بھی ہو جائے گا، اور دوبارہ سفر کی مشقت بھی نہیں اٹھانا پڑے گی ــــ اور اگر اس صورت میں حاجی ابھی مکہ میں ہی ہے، تو افضل یہ ہے کہ دوبارہ طواف کرلے، کیونکہ اس سے تلافی بالجنس ہو جائے گی، جو کہ بہتر صورت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

---

# فصل

## واجباتِ حج

واجبات حج پانچ ہیں۔

۱۔ صفا اور مروہ کے درمیان سعی
۲۔ وقوف مزدلفہ
۳۔ رمیٔ جمار
۴۔ حلق یا قصر
۵۔ طواف صدر

اب ہر ایک کو تفصیلاً بیان کیا جاتا ہے۔

## ۱۔ سعی بین الصفا والمروۃ

حج کے واجب اول سعی کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی!

ا۔ سعی کی صفت کیا ہے؟
ب۔ سعی کی مقدار کیا ہے؟
ج۔ سعی کا رکن۔
د۔ سعی کے جواز کی شرائط
ہ۔ سعی کی سنن کا بیان
و۔ سعی کے وقت کا بیان
ز۔ سعی اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

## سعی کی صفت وحیثیت

ہمارے اصحاب کے نزدیک سعی واجب ہے ــــ شافعی کے نزدیک فرض ہے، حتیٰ کہ اگر ایک قدم کے برابر بھی سعی چھوڑ دی اور حاجی اپنے شہر لوٹ گیا جو کہ ممالک اسلامیہ کی آخری حدود میں واقع ہے، تو بھی اسے کہا جائے گا کہ واپس مکہ لوٹے اور ایک قدم سعی پوری کرے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ سعی فرض ہے نہ واجب ہے، اور یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے حجت پکڑتے ہیں!

فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا۔ — پس جو شخص بیت اللہ کا حج یا عمرہ کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں کہ ان (صفا و مروہ) کے پھیرے لگائے۔

یہ لوگ کہتے ہیں کہ "لا جناح" کا کلمہ فرائض اور واجبات میں استعمال نہیں ہوتا اور اُبیؓ کی قرأت بھی اس پر دلالت کرتی ہے، اُبیؓ اس آیت کو یوں پڑھتے ہیں "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا" تو معلوم ہوا کہ سعی فرض ہے نہ واجب ــــ شافعیؒ سعی کی فرضیت پر اس روایت سے حجت پیش کرتے ہیں کہ:

"صفیہ بنت فلان فرماتی ہیں کہ" میں نے ایک عورت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سعی کے بارے میں سوال کرتے ہوئے سنا، تو آپؐ نے فرمایا!

ان اللہ تعالیٰ کتب علیکم السعی بین الصفا والمروۃ۔ — اللہ تعالیٰ نے صفا اور مروہ کے درمیان سعی تم پر فرض کی ہے۔

اور ہم نے "کتب" سے مراد "فرض" اس لیے کہا ہے کہ لغت میں "کتابۃ" کا معنی "فرض" ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "کتب علیکم الصیام" اور "کتب علیکم" وغیرہ آیات میں فرض ہی مراد ہے۔

ہماری دلیل یہ فرمان ہے!

وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ " اور اللہ کے لیے لوگوں پر بیت اللہ کا حج لازم ہے"

اور حج بیت اللہ سے مراد زیارت بیت اللہ ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے تو اس آیت کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ صرف طواف زیارت ہی حج کا رکن ہو، لیکن ایک دوسری دلیل کی بنا پر اس میں وقوف عرفات کا اضافہ کیا گیا تو اب جو سعی کی فرضیت و رکنیت کا دعویٰ کرتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے ـــــ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "حج تو وقوف عرفات ہے" کا تقاضا یہ ہے کہ صرف وقوف ہی رکن ہو، لیکن ایک دلیل کی بنا پر اس میں طواف زیارت کا اضافہ کیا گیا، تو جو شخص سعی کے اضافہ کا بھی دعویٰ کرتا ہے تو دلیل اس کے ذمہ ہے ـــــ نیز حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا! کسی شخص کا حج سعی کے بغیر پورا نہیں ہوتا" اس میں اشارہ ہے کہ سعی واجب ہے فرض نہیں، کیونکہ انہوں نے سعی کے بغیر حج کو ناقص بتلایا فاسد نہیں کہا اور جس چیز کے فوت ہونے سے صرف نقصان ہو، فساد نہیں، وہ واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ فرض کے فوت ہونے سے تو فساد اور بطلان لازم آتا ہے ـــــ نیز سعی اس لیے بھی فرض نہیں کہ فرضیت کسی دلیل دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ اور جہاں اہل دیانت کے مابین اختلاف ہو جائے، یہی اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کوئی قطعی دلیل موجود نہیں۔ (ورنہ اختلاف نہ ہوتا) لہٰذا فرضیت ثابت نہیں ہوگی ـــــ باقی آیت سے استدلال کرتے ہوئے جن لوگوں نے سعی کے فرض اور وجوب دونوں کا انکار کیا ہے، ان کا جواب یہ ہے کہ آیت میں مطلقاً سعی بین الصفا والمروۃ پر رفع اثم مراد نہیں بلکہ اصل بات یہ ہے کہ ایک صنم صفا پر ہوتا تھا اور ایک مروہ پر، اور بعض کہتے ہیں کہ صفا اور مروہ کے درمیان بھی اصنام ہوتے تھے تو صحابہ نے صفا و مروہ پر چڑھنے اور ان کے درمیان سعی کرنے میں کچھ گرانی محسوس کی کہ کہیں اس سے اصنام کی عبادت اور افعال جاہلیت کے ساتھ تشبہ نہ ہو جائے۔ تو اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بالفعل اصنام کے موجود ہونے یا اصنام کی جگہ ہونے کے باوجود یہاں سعی کرنے میں کوئی گناہ نہیں ـــــ رہی اُبیؓ کی قرات! تو احتمال ہے کہ اس میں "لا" بطور صلہ زائد ہو اور معنی یہ ہو کہ "لاجناح علیہ ان یطوف بھما" کیونکہ "لا" کبھی کلام میں صلہ کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے، اور اس کا معنی مراد نہیں ہوتا، جیسے فرمان الٰہی ہے "مَا مَنَعَکَ أَنْ لَّا تَسْجُدَ اِذْ أَمَرْتُکَ" حالانکہ مراد ہے "ان تسجد" لہٰذا معنی کے اعتبار سے اُبیؓ کی قرات بھی مشہور قرات کی طرح ہی ہے۔

اور شافعیؒ نے اپنے خیال میں مطابق جس حدیث کو اپنا مستدل بنایا ہے۔ وہ ٹھیک نہیں، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ یہ روایت "صفیہ بنت فلاں" سے ہے ـ لیکن چونکہ اس کی راویہ مجہول ہیں جن کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ وہ کون ہیں؟ لہٰذا اس حدیث سے

استدلال درست نہیں۔ اور شافعیؒ پر بھی تعجب ہے کہ کبھی تو وہ محض غلطی کے وہم کی بنا پر مرسل قبول کرنے سے انکار کر دیتے ہیں، اور کبھی ایک غیر معروف عورت کو حجت بنا لیتے ہیں! علاوہ ازیں اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو جائے، تب بھی ان کی حجت نہیں بن سکتی کیونکہ کبھی "کتابہ" سے مراد "حکم" بھی ہوتا ہے، فرمان الٰہی ہے!

وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِیْ كِتَابِ اللّٰهِ۔ اللہ کی کتاب میں رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ قریب ہیں۔

یہاں کتاب سے مراد حکم ہے، اسی طرح ایک مقام پر فرمان ہے:

"کتب اللہ علیکم" یعنی "حکم اللہ علیکم" تو اگر حدیث میں پہلا معنی یعنی فرض مراد ہو، پھر تو حجت بن سکتی ہے، اگر دوسرا معنی یعنی حکم مراد ہو تو حجت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حکم صرف فرضیت میں منحصر نہیں ہے، بلکہ وجوب، استحباب اور اباحت بھی اللہ کے حکم میں داخل ہے۔ لہٰذا یہ احتمال ہوتے ہوئے یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی ــ اور یا ہم اس حدیث کو وجوب پر محمول کریں گے۔ فرضیت پر نہیں، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے اور تناقض نہ رہے۔

تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ سعی واجب ہے تو اب اگر کسی نے عذر کی وجہ سے سعی ترک کی تو کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر بغیر کسی عذر کے ترک کی تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ باب حج میں ترکِ واجب کا یہی حکم ہے۔ اور اس حکم کی بنیاد طوافِ وداع کا حکم ہے، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے طوافِ وداع کے بارے میں فرمایا "جو شخص بیت اللہ کا حج کرے اسے چاہیئے کہ سب سے آخر میں، جاتے ہوئے بھی بیت اللہ کا طواف کرے،" اور اس کے ساتھ ساتھ آپؐ نے حیض والی عورت کو طواف وداع ترک کرنے کی رخصت بھی دی بخلاف ارکان کے، کہ ارکان کسی عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ کیونکہ کسی شے کا رکن اس کی ذات ہوتی ہے، تو اگر رکن ہی ادا نہیں ہوا تو وہ شئے ہی ادا نہیں ہوئی، جیسے ارکانِ صلوٰۃ کا حکم ہے اور واجب کی حیثیت اس سے مختلف ہے۔

**مسئلہ:** اگر سعی میں سے چار چکر بغیر عذر کے چھوڑ دیے تو دم لازم ہوگا۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جس چیز کو بالکل ترک کرنے سے دم لازم ہوتا ہے۔ اس چیز کے اکثر حصہ کو ترک کرنے پر بھی دم لازم ہو جائے گا۔ اس اصول کی بنیاد طوافِ وداع اور رمیٔ جمار کے احکام ہیں اور اگر سعی میں سے تین چکر ترک کیے تو ہر چکر کے عوض ایک مسکین کو گندم کا نصف صاع دے، ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہو جاتی ہے تو پھر اسے اختیار ہے، چاہے دم دے، چاہے گندم دے۔ اور اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جس چیز کو بالکل ترک کرنے سے دم لازم ہوتا ہے۔ اس چیز کا اقلّ حصہ ترک کرنے سے صدقہ لازم ہوگا۔ اس کی وجہ آئندہ صفحات میں ذکر کی جائے گی۔ انشاء اللہ

مسئلہ: اگر سعی کے دوران میں صفا و مروہ پر نہیں چڑھا تو مکروہ ہے، لیکن کچھ لازم نہیں ہوتا، کیونکہ صفا و مروہ پر چڑھنا سنت ہے۔ اس لیے ترک مکروہ تو ہے لیکن کچھ لازم نہیں ہوگا، جیساکہ اگر طواف میں رمل ترک کردے تو مکروہ ہے، لیکن کچھ لازم نہیں ہوتا۔

واللہ اعلم

**سعی کی مقدار** سعی کی مقدار سات چکر ہیں، کیونکہ امت کا اس پر اجماع ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی عمل ہے۔ پھر "اصل" میں مذکور ہے کہ صفا سے مروہ تک ایک چکر اور مروہ سے صفا تک دوسرا چکر شمار کیا جائے گا۔ اور طحاوی کہتے ہیں کہ صفا سے مروہ اور پھر مروہ سے صفا تک ایک چکر شمار ہوگا اور صحیح وہ بات ہے جو "اصل" میں مذکور ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا اور مروہ کے درمیان سات پھیرے لگائے" اور اگر طحاوی کا کہنا صحیح ہوتا تو روایت یوں ہوتی کہ "چودہ پھیرے لگائے"۔ اور ہمارا مذہب بھی یہی ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ محمد نے "اصل" میں یہ کہا ہے کہ "صفا سے ابتداء کرے اور مروہ پر ختم کرے"۔ اور طحاوی کے قول کے مطابق ختم صفا پر ہوتا ہے، مروہ پر نہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے اصحاب کا مذہب وہی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ واللہ اعلم

**سعی کا رکن** سعی کا رکن یہ ہے کہ یہ صفا اور مروہ کے درمیان ہو۔ خواہ اپنے فعل سے ہو، یا دوسرے کے فعل سے، بایں طور کہ سعی کرنے سے خود عاجز ہے کہ بے ہوش ہے اور دوسرا اسے اٹھا کر سعی کرواتا ہے یا بیمار ہے تو سوار ہو کر سعی کرتا ہے۔ بہر صورت سعی ادا ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ صفا اور مروہ کے درمیان ہے — اور اگر خود چلنے پر قادر ہے، پھر بھی کوئی اسے اٹھا کر سعی کرواتا ہے یا سوار ہو کر سعی کرتا ہے تو دم لازم ہے، اس لیے کہ جب چلنے کی قدرت ہو تو خود سعی کرنا واجب ہوتا ہے، تو جب خود سعی نہیں کی تو واجب ترک کیا، اور ترکِ واجب سے دم لازم ہوتا ہے، جیساکہ طواف میں کسی عذر کے بغیر خود نہ چلے تو دم لازم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

**جوازِ سعی کی شرائط** ۱۔ سعی طواف کے بعد یا اکثر طواف کے بعد ہو، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے ہی سعی کی۔ اور فرمایا "مجھ سے مناسکِ حج اخذ کرو"۔ نیز اس لیے کہ سعی طواف کا تابع ہے، اور کسی چیز کا تابع اس کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن طواف مکمل ہونے سے پہلے اور اکثر طواف ہو جانے کے بعد اس لیے جائز ہے کہ اکثر شے کل کا حکم رکھتی ہے۔

۲۔ روایت مشہورہ کے مطابق سعی کی ابتداء صفا سے ہو اور اختتام مروہ پر ہو۔ چنانچہ اگر مروہ سے ابتداء کی اور صفا پر اختتام ہوا تو ایک چکر کا اعادہ لازم ہے۔ ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جوازِ سعی کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مروہ سے ابتداء کی تو بھی کچھ لازم

نہیں ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ اصل سعی ادا ہوگئی، صرف ترتیب چھوٹی، لہٰذا اعادہ لازم نہیں ہے، جیسا کہ اگر بے ترتیب وضو کیا تو وضو ہو جاتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سعی میں ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کی وجہ سے مامور بہ ہے۔

قول کے بارے میں تو یہ روایت ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی "ان الصفا والمروة من شعائر اللہ ـ" تو صحابہ نے پوچھا کہ "یا رسول اللہ ہم سعی کس سے شروع کریں"، تو آپ نے فرمایا "اللہ نے جسے ابتدا میں ذکر فرمایا تم بھی سعی کی ابتدا اسی سے کرو"۔

اور فعل آپ کا یہ ہے کہ آپ نے صفا سے ابتدا کی اور مروہ پر اختتام کیا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ایسے مقامات میں بیانِ واجب کے لیے ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ ابھی گذر چکی ہے۔ تو جب معلوم ہوا کہ صفا سے ابتداء لازم ہے، پھر اگر کوئی مروہ سے ابتداء کرتا ہے تو مروہ سے صفا تک یہ چکر شمار نہیں کیا جائے گا، پھر جب وہ صفا سے مروہ تک پہنچے گا تو یہ پہلا چکر شمار ہوگا، تو اس پر واجب ہے کہ چھ چکر پورے ہونے پر (جو غلط ابتداء کے لحاظ سے سات بن جاتے ہیں) صفا پر ٹھہر نہ جائے، بلکہ مروہ کو لوٹ آئے، تاکہ صحیح سات چکر پورے ہو جائیں۔

باقی جنابت اور حیض سے طہارت سعی کے جواز کی شرط نہیں ہے۔ لہٰذا جنبی اور حیض والی عورت کی سعی جائز ہے، ہاں یہ ضروری ہے کہ انہوں نے سعی سے پہلے طہارت کی حالت میں طواف کرلیا ہو۔ طہارت کے بغیر سعی اس لیے جائز ہو جاتی ہے کہ سعی بیت اللہ سے متعلق عبادت نہیں ہے، لہٰذا وقوف کی طرح اس کے لیے بھی طہارت شرط نہیں ہوگی۔ اور اس سے پہلے حالتِ طہارت میں طواف ہونا اس لیے ضروری ہے کہ سعی طواف کا تابع ہے، اور حالتِ جنابت و حیض میں کیے ہوئے طواف کا اعتبار نہیں ہوتا، اسی لیے ایسے طواف کا اعادہ لازم ہوتا ہے، تو اس کے تابع یعنی سعی کا بھی اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ ترتیب میں سعی طواف کے بعد ہے لیکن اگر حالتِ طہارت میں طواف ہو چکا ہے تو شرطِ جواز پائے جانے کی وجہ سے طواف جائز ہوا اور اس کی تبعیت میں جنبی اور حیض والی عورت کی سعی بھی جائز ہو جائے گی، کیونکہ اصل کے جواز کی شرط پائی گئی اور تابع کے لیے کوئی الگ شرط نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیے اصل کا جائز ہونا کافی ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ طواف کا حیض و جنابت سے طہارت کی حالت میں ہونا سعی کے جواز کی شرط ہے، پس اگر وہ طواف کے وقت طاہر ہے تو اس کی سعی جائز ہے، خواہ سعی کے وقت وہ طاہر ہو یا نہ ہو، اور اگر وہ طواف کے وقت طاہر نہیں تھا تو سرے سے اس کی سعی جائز ہی نہیں ہوتی۔ خواہ وہ سعی کے وقت طاہر ہی ہو۔ واللہ اعلم

**سنن سعی** سعی کی سنن سے ہے کہ ہر چکر کے کچھ حصہ میں رَمل کرے اور کچھ میں دوڑے اس کا بیان سنن حج میں آئے گا، کیونکہ یہ سنن سے ہے، واجبات سے نہیں۔

چنانچہ اگر پورے چکر میں رَمل کیا یا پورا چکر دوڑا تو کچھ لازم نہیں ہو گا، لیکن ایسا کرنا اچھا نہیں ہے، کیونکہ ترکِ سنت ہے۔ واللہ اعلم

**وقتِ سعی** سعی کا وقتِ اصلی تو طوافِ زیارت کے بعد یومِ نحر ہے، طوافِ قدوم کے بعد سعی کا اصلی وقت نہیں ہے۔ کیونکہ طوافِ قدوم سنت ہے، اور سعی واجب ہے۔ لہٰذا واجب کا سنت کے تابع ہونا مناسب نہیں، لیکن طوافِ زیارت فرض ہے، اور واجب فرض کے تابع ہو سکتا ہے۔ ہاں! حاجی کی سہولت اور آسانی کے پیشِ نظر طوافِ قدوم کے بعد سعی کی رخصت دی گئی، اور اسے سعی کے لیے جائز وقت بنا دیا گیا، کیونکہ یومِ نحر میں حاجی پر مناسک کا ہجوم ہوتا ہے، لیکن وقتِ اصلی اس کا طوافِ زیارت کے بعد یومِ نحر ہی ہے۔ واللہ اعلم

**سعی فوت ہونے کا حکم** اگر سعی اپنے وقتِ اصلی یعنی طوافِ زیارت کے بعد ایامِ نحر سے فوت ہو گئی تو اگر وہ ابھی تک اپنے گھر نہیں لوٹا تو سعی کرے، اور کچھ لازم نہیں ہو گا، کیونکہ جو واجب تھا، وہ بجا لایا، اور تاخیر کی وجہ سے کچھ لازم نہیں، کیونکہ وقت اصلی یعنی طوافِ زیارت کے بعد ادا ہوئی۔ اور اگر سعی سے پہلے جماع کر چکا ہے تو بھی کچھ حرج نہیں، کیونکہ طوافِ زیارت سے تحلّل ہو چکا، اس لیے کہ سعی رکن تو ہے نہیں کہ تحلّل سے مانع ہو، تو جب طواف سے حلال ہو گیا تو اب اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ جماع سے پہلے سعی کرتا ہے یا بعد میں۔

ہاں! اگر مکہ میں ہے تو سعی کر لے اور کچھ لازم نہیں ہو گا، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو دم لازم ہے، کیونکہ عذر کے بغیر سعی ترک کی۔ اور اگر مکہ لوٹنا چاہتا ہے تو نئے احرام سے لوٹے، کیونکہ پہلا احرام تو طوافِ زیارت سے اٹھ گیا، کیونکہ طوافِ زیارت سے تحلّل ہو جاتا ہے، لہٰذا تجدیدِ احرام کی حاجت ہے، تو پھر اگر مکہ لوٹ کر سعی کر لی تو دم ساقط ہو جائے گا، کیونکہ واجبِ متروک کا تدارک ہو گیا۔ اور "اصل" میں مذکور ہے کہ اس صورت میں لوٹنے کی نسبت دم دینا مجھے زیادہ پسند ہے، کیونکہ اس میں فقراء کا نفع ہے اور نقصان کچھ ایسا عظیم نہیں تھا، تو یہ اس صورت کی طرح ہو گیا کہ بے وضو طوافِ زیارت کیا اور گھر لوٹ گیا۔ تفصیل گزشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم

---

## فصل

## وقوفِ مزدلفہ

حج کے واجبِ ثانی وقوفِ مزدلفہ کے بارے میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہو گی:

۱۔ وقوفِ مزدلفہ کی صفت

ب۔ وقوفِ مزدلفہ کا رُکن
ج۔ وقوفِ مزدلفہ کا مقام
د۔ وقوفِ مزدلفہ کا وقت
ہ۔ وقوفِ مزدلفہ فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟
اب ہر ایک موضوع پر تفصیلی گفتگو ہوتی ہے

**وقوفِ مزدلفہ کی صفت وحیثیت** | وقوفِ مزدلفہ کی حیثیت کے بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ واجب ہے ــــ اور لیثؒ کہتے ہیں کہ یہ فرض ہے اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ یہ حضرات اس فرمانِ الٰہی سے حجت پکڑتے ہیں!

فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ۔ پس جب تم عرفات سے پلٹو تو مشعرِ حرام کے پاس اللہ کو یاد کرو،،

اور مشعرِ حرام سے مراد مُزدَلفہ ہے، اور اس کے پاس ذکر کا امر اس بات کی دلیل ہے کہ مزدلفہ میں وقوف فرض ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ فرضیت قطعی دلیل سے ثابت ہوتی ہے، اور یہاں قطعی دلیل موجود نہیں، کیونکہ اس مسئلہ میں اہل دیانت نے اختلاف واجتہاد کیا ہے، اور جہاں کوئی قطعی دلیل موجود ہو، وہاں اہل دیانت اختلاف اور اجتہاد ہی نہیں کرتے۔

اور وجوب کی دلیل یہ روایت ہے کہ عروۃؓ بن المضرس الطائی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور عرض کی! یا رسول اللہ! میں نے اپنی سواری کو تھکا دیا۔ میرا جس بلند جگہ سے گزر ہوا، میں اس کے اوپر چڑھا، تو کیا میرا حج ہو گیا؟،، اور بعض روایات میں الفاظ یوں ہیں "میں نے اپنی سواری کو تھکا دیا اور خود اپنے آپ کو مشقت میں ڈالا اور میں نے طیؔ کے کسی پہاڑ پر وقوف نہیں چھوڑا۔ تو کیا میرا حج ہو گیا؟،، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس نے ہمارے ساتھ یہ وقوف (مزدلفہ) کیا اور ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی جبکہ وہ اس سے پہلے عرفات میں رات یا دن کی کسی گھڑی میں وقوف کر چکا ہو، تو اس کا حج پورا ہو گیا،، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقوف کے ساتھ حج تمام ہونے کو معلق فرمایا، اور جس چیز کے ساتھ کسی چیز کا تمام ہونا معلق ہو، وہ واجب ہوتی ہے۔ فرض نہیں، کیونکہ فرض کے ساتھ تو اصل جواز متعلق ہوتا ہے۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حج تو عرفہ ہے، جس نے عرفہ پا لیا، اس نے حج پا لیا،، اس میں آپؐ نے وقوفِ عرفات کو پورا حج قرار دیا، اس کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ وقوفِ عرفات ہی پورا رکن ہو۔ اور وقوفِ عرفات پانے والا حج پانے والا ہو۔ اور اگر وقوفِ مزدلفہ بھی رکن ہوتا تو وقوفِ عرفات پورا حج نہ ہوتا، بلکہ بعض حج ہوتا، اور کوئی شخص وقوفِ مزدلفہ کے

بغیر حج پانے والا نہ ہوتا۔ اور یہ حدیث کے خلاف ہے۔ بلکہ اس حدیث کا ظاہر تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ صرف وقوف عرفات ہی حج کا رکن ہو۔ لیکن طواف زیارت کا رکن ہونا ایک دوسری دلیل سے معلوم ہوا، اس لیے یہ بھی رکن ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

نیز عذر کی وجہ سے وقوف مزدلفہ کا ترک جائز ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ اور اگر یہ فرض ہوتا تو دوسرے فرائض کی طرح اس کا ترک بالکل جائز نہ ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے، ہاں! کبھی عذر ضعف یا مرض وغیرہ کی وجہ سے اس کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس وجہ سے اگر وہ جلد چلا گیا اور وقوف نہیں کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

باقی جس آیت سے وقوفِ مزدلفہ کی فرضیت پر استدلال کیا گیا ہے، اس کی تاویل کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس میں ذکر سے مراد مغرب اور عشاء کی نمازیں مزدلفہ میں ادا کرنا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اس میں ذکر سے مراد دعا ہے۔ اور نماز یا دعا کی فرضیت سے وقوف کی فرضیت لازم نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں مطلق امر بیانِ وجوب کے لیے ہوتا ہے بیان فرضیت کے لیے نہیں۔ بلکہ فرضیت ایک زائد دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم

## وقوفِ مزدلفہ کا رکن

وقوفِ مزدلفہ کا رکن یہ ہے کہ یہ مزدلفہ میں ہو، خواہ اپنے فعل سے ہو یا کسی غیر کے فعل سے، مثلاً سویا ہوا تھا یا بے ہوش تھا اور کوئی اٹھا کر لے آیا، یا کسی سواری پر سوار ہو کر وقوف کیا۔ بہر صورت وقوف ہو جائے گا اور خواہ اسے علم ہو کہ میں مزدلفہ میں ہوں یا علم نہ ہو، وقوف ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ مزدلفہ میں آگیا نیز اس صورت میں صرف نیت ہی فوت ہوئی اور وقوف عرفات کی طرح نیت وقوف مزدلفہ میں بھی شرط نہیں ہے — اور خواہ مزدلفہ میں قیام کرے یا سواری پر گزر جائے، مزدلفہ میں آنے کی وجہ سے وقوف ہو گیا۔ اگرچہ قلیل ہے۔

وقوف مزدلفہ کے لیے جنابت اور حیض سے طہارت شرط نہیں ہے، کیونکہ اس عبادت کا بیت اللہ سے تعلق نہیں ہے، لہٰذا یہ وقوفِ عرفات اور رمی جمار کی طرح طہارت کے بغیر بھی صحیح ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

## وقوفِ مزدلفہ کا مقام

وقوف مزدلفہ کے لیے ضروری ہے کہ میدانِ مزدلفہ کے کسی حصہ میں ہو، میدان کے اندر جائے وقوف کا تعین حاجی کے اپنے اختیار میں ہے۔ ہاں! وادی محسر میں وقوف مناسب نہیں ہے۔ اسلیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! پورا عرفات مقام وقوف ہے سوائے بطن عرنہ کے اور پورا مزدلفہ مقام وقوف ہے، لیکن وادی محسر سے اوپر اوپر وقوف کرو"۔ اس بنا پر وادی محسر میں وقوف مکروہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے اس وادی میں وقوف کر لیا تو کراہت کے ساتھ

جائز ہو جائے گا۔

افضل یہ ہے کہ امام کے پیچھے اس جبل پر وقوف کیا جائے، جس پر امام وقوف کرتا ہے، اس جبل کو "قزح" کہتے ہیں۔ کیونکہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جبل پر وقوف کیا تھا، اور آپؐ نے فرمایا ہے کہ "مناسکِ حج مجھ سے اخذ کرو"، نیز اس لیے بھی یہاں وقوف افضل ہے کہ یہاں امام کا قرب زیادہ ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

## وقوف مزدلفہ کا وقت

وقوفِ مزدلفہ کا وقت یوم نحر کی طلوعِ فجر سے لے کر طلوعِ آفتاب تک ہے، تو جو اس وقت مزدلفہ میں موجود ہوا اس کا وقوف ہو گیا۔ خواہ اس نے رات مزدلفہ میں گزاری ہو یا نہ گزاری ہو، اور جو اس وقت مزدلفہ میں موجود نہیں ہوا، اس کا وقوف فوت ہو گیا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ شبِ نحر کے نصفِ آخر سے اس کا وقت شروع ہو جاتا ہے، جیسا کہ طواف زیارت اور جمرۂ عقبہ کے بارے میں ان کا یہی قول ہے۔

سنت یہ ہے کہ شبِ نحر مزدلفہ میں گزاری جائے، لیکن یہاں شب بسری واجب نہیں ہے، واجب صرف وقوف ہے ـــ افضل یہ ہے کہ وقوف نماز فجر کے بعد ہو، یعنی یوم نحر میں فجر کی نماز اندھیرے میں پڑھے، پھر مشعر حرام کے پاس وقوف کرے اور دعاء و تضرع میں مشغول رہے یہاں تک کہ روشنی پھیل جائے۔ پھر طلوعِ آفتاب سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ کی جانب کوچ کرے۔ اور اگر کسی نے طلوع فجر کے بعد نماز فجر سے پہلے منیٰ کی طرف کوچ کیا تو برا کیا۔ لیکن کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ صرف سنت ترک ہوئی واللہ اعلم

## وقوفِ مزدلفہ فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

اگر تو کسی عذر کی بنا پر فوت ہوا ہے تو کچھ لازم نہیں، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ضعیف اہل کو پہلے بھیج دیا تھا، اور انہیں کفارے کا حکم نہیں دیا تھا۔ اور اگر بغیر کسی عذر کے فوت ہوا تو دم لازم ہے۔ اس لیے کہ کسی عذر کے بغیر واجب ترک کیا۔ اور اس سے کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ واللہ اعلم

---

## فصل

# رمیٔ جمار کے احکام

اس سلسلہ میں گفتگو کے موضوعات درج ذیل ہیں!

ا۔ وجوبِ رمی کا بیان
ب۔ رمی کی تفسیر

ج۔ وقتِ رمی
د۔ مکانِ رمی
ہ۔ جمار (کنکریوں) کی تعداد، مقدار، جنس وغیرہ کا بیان
و۔ رمئ جمار اپنے وقت سے ہٹ جائے یا فوت ہو جانے تو کیا حکم ہے؟

## رمئ جمار کے وجوب پر دلائل

۱۔ رمئ جمار کے وجوب پر امت کا اجماع ہے۔
۲۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھی اس کے وجوب کی دلیل ہے، روایت ہے کہ "ایک آدمی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں پہلے ذبح کر بیٹھا پھر رمی کی؟" تو آپ نے فرمایا "کوئی بات نہیں، رمی کرو"۔ اس میں امر کا ظاہر، وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔

۳۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی وجوب رمی کی دلیل ہے، کیونکہ آپ نے رمی کی۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال، جن کا مجمل کتاب کے بیان، ذاتی حوائج اور امور دنیا سے تعلق نہ ہو، وجوب پر محمول ہوتے ہیں، کیونکہ آپ کے اتباع و اقتداء اور آپ کی اطاعت کے وجوب ولزوم اور آپ کی مخالفت کی حرمت پر نصوص وارد ہوتی ہیں۔ لہٰذا امور مذکورہ کے علاوہ آپ کے افعال وجوب پر محمول ہوں گے کہ ان افعال کا اتباع واجب ہے لیکن یہ وجوب عملی طور پر ہوگا، اعتقادی طور پر نہیں، (یعنی یہ اعتقاد نہیں رکھا جائے گا کہ متعین طور پر یہ فعل واجب الاتباع ہے) کیونکہ بعض افعال صرف آپ کی خصوصیت ہیں۔ جیسا کہ صلوۃ اللیل صرف آپ پر واجب تھی، نو یا نو سے زیادہ بیویوں کی حلت واباحت صرف آپ کے لیے تھی۔ لہٰذا متعین طور پر کسی فعل کے واجب الاتباع یا مباح ہونے کا اعتقاد رکھنے سے غیر واجب کے واجب اور غیر مباح کے مباح ہونے کا اعتقاد لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے لیکن اگر اس مبہم اعتقاد کے ساتھ کہ اس سے اللہ کی جو بھی مراد ہے، وہ حق ہے، اس پر عمل واجب قرار دیا جائے تو اس میں کوئی حرج اور ضرر نہیں، کیونکہ اگر وہ فی الواقع واجب ہے، تو یہ اس پر عمل کرکے واجب سے عہدہ برآ ہو جائے گا۔ اور اگر فی الواقع واجب نہیں ہے، تو بھی عمل کا ثواب پائے گا لہٰذا اس صورت میں بقدر امکان ضرر سے احتراز ہو جاتا ہے، اور ایسا کرنا عقلاً و شرعاً واجب ہے۔ واللہ اعلم

## رمئ جمار کا مفہوم

رمئ جمار کا لغوی مفہوم "کنکریاں پھینکنا" ہے، جمار، جمرۃ کی جمع ہے، اور جمرۃ کا معنی ہے کنکری۔ اور اصطلاحِ شرع میں رمی جمار کہتے ہیں "مخصوص وقت میں، مخصوص مقام میں اور مخصوص تعداد میں کنکریاں پھینکنا" تفصیل عنقریب آئے گی۔ اسی سے اس صورت کا حکم بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے جمرہ کے نزدیک کھڑے ہو کر جمرہ کے پاس کنکری رکھ دی تو جائز نہیں، کیونکہ

اس میں رمی یعنی پھینکنا نہیں پایا گیا، اور اگر کنکری گرائی تو کافی ہو جائے گا، کیونکہ رمی پائی گئی اگرچہ خفیف ہے۔

اور خواہ خود کرے یا خود اگر کرنے سے عاجز ہے تو دوسرے کی مدد سے کرے، مثلاً کوئی ایسا مریض ہے، جو رمی کی طاقت نہیں پاتا، تو وہ کنکری اپنے ہاتھ میں رکھتا ہے، پھر خود پھینک دیتا ہے یا کوئی دوسرا اس کی طرف پھینک دیتا ہے تو جائز ہے، کیونکہ افعال حج میں نیابت (بصورت اعانت) چلتی ہے، جیسے طواف زیارت اور وقوف عرفات و مزدلفہ میں ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

## رمی کا وقت

رمی کا وقت چار ایام ہیں، ایک یوم نحر اور تین ایام تشریق۔ یوم نحر میں رمی کا وقت صبح صادق کے طلوع ہونے سے شروع ہوتا ہے، چنانچہ طلوع فجر سے پہلے رمی جائز نہیں۔ اور وقت مستحب طلوع کے بعد شروع ہوتا ہے، اور زوال سے پہلے تک رہتا ہے ــــ اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ رمی جمار کا وقت نصف شب نحر سے شروع ہو جاتا ہے، جیسا کہ ان کا طواف زیارت اور وقوف مزدلفہ کے بارے میں قول ہے، پھر جب آفتاب طلوع ہو جائے تو رمی واجب ہو جاتی ہے ــــ اور سفیان ثوری کہتے ہیں کہ طلوع آفتاب سے پہلے رمی جائز ہی نہیں ــــ صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے گھرانے کے کمزور اور ضعیف افراد کو شب مزدلفہ میں آگے بھیج دیا تھا" اور روایت ہے کہ آپؐ بنو عبدالمطلب کے جوانوں کی ٹولیوں میں داخل ہوتے اور ان سے فرماتے! لاترموا جمرة العقبة حتى تكونوا مصبحين۔ "صبح سے پہلے جمرۂ عقبہ کی رمی نہ کرنا"

اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ آپؐ نے فرمایا! طلوع آفتاب سے پہلے جمرۂ عقبہ کی رمی نہ کرنا" تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث وقت مستحب کے بیان پر محمول ہے، تاکہ دونوں روایتوں میں بقدر امکان تطبیق ہو جائے، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ رمی کا وقت مستحب یہی ہے۔

رہا رمی کا آخر وقت! تو ابو حنیفہ کے نزدیک یوم نحر میں رمی کا وقت غروب آفتاب تک رہتا ہے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ زوال تک رہتا ہے، جب زوال آفتاب ہو جائے تو وقت فوت ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد کی ہوئی رمی قضا شمار ہوگی۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عبادت کے اوقات کا علم صرف شریعت سے ہوتا ہے کہ ان میں قیاس نہیں چلتا اور شریعت میں یوم نحر میں رمی کا وقت زوال سے پہلے وارد ہوا ہے، لہٰذا یوم نحر میں زوال کے بعد رمی کا وقت نہیں رہے گا، جیسا کہ باقی ایام نحر میں شریعت نے رمی کا وقت زوال کے بعد مقرر کیا ہے، اور ان دنوں میں زوال سے پہلے رمی نہیں ہو سکتی، اسی طرح یہاں بھی ہوگا اور ابو حنیفہ اسے باقی دنوں پر قیاس کرتے ہیں کہ باقی دنوں میں رمی کا وقت زوال سے لے کر غروب آفتاب تک رہتا ہے، تو اس دن میں بھی ایسا ہی ہوگا، کیونکہ یہ دن باقی دنوں سے رمی کے صرف ابتدائی وقت میں ممتاز ہے، انتہائی وقت میں نہیں، لہٰذا باقی دنوں کی طرح اس دن بھی

رمی کا آخری وقت غروب آفتاب تک ہوگا۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے یوم نحر میں رمی نہ کی، یہاں تک کہ سورج غروب ہوگیا، پھر دوسرے دن کی صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے رمی کر لی، تو کافی ہوگئی اور کچھ لازم نہیں۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے ــــ شافعی کے اس صورت میں دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ وقت فوت ہوگیا، لہٰذا فدیہ لازم ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ رمی ایام تشریق کے صرف آخر میں فوت ہوتی ہے ــــ صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نگہبانوں کو رات میں رمی کرنے کی اجازت دی" اس کے بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ یہ عذر کی وجہ سے تھا، کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ کوئی عذر نہیں تھا، اس لیے کہ ممکن تھا کہ ایک دوسرے کو نائب بنا کر دن کو رمی کر لیتے، پس ثابت ہوا کہ اباحت عذر کی وجہ سے نہیں تھی۔ بنا بریں رات میں رمی مطلقاً جائز ہوئی، لہٰذا دم واجب نہیں ہوگا ــــ اور اگر اتنی تاخیر کر دی کہ دوسرے دن کی صبح صادق طلوع ہوگئی تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق رمی کرے، اور تاخیر کی وجہ سے دم ادا کرے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق کچھ لازم نہیں ہوگا۔ دراصل اس اختلاف کا منشا یہ ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک رمی کا وقت مقرر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک مقرر نہیں ہے ــ یہی شافعی کا قول ہے ــــ اور یہ اختلاف طوافِ زیارت میں اختلاف کی طرح ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک طوافِ زیارت ایام نحر میں ادا کرنا واجب ہے، اور تاخیر سے دم لازم ہو جاتا ہے، اور دوسرے حضرات کے نزدیک طوافِ زیارت کا وقت مقرر نہیں ہے، لہٰذا تاخیر سے دم لازم نہیں ہوتا ــــ جانبین کے دلائل اور ابو حنیفہ کا جواب ہم طوافِ زیارت کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم

## ایام تشریق میں رمی کا وقت

ایام تشریق میں پہلے اور دوسرے دن ــ جو کہ ایام رمی کا دوسرا اور تیسرا دن بنتا ہے ــــ رمی کا وقت زوال کے بعد ہے اور ان دنوں میں زوال سے پہلے رمی جائز نہیں ہوتی، ابو حنیفہ سے مشہور روایت یہی ہے ــ اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ دوسرے اور تیسرے دن زوال کے بعد رمی افضل ہے اور زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ یوم نحر میں زوال سے پہلے رمی کا وقت ہے، تو دوسرے اور تیسرے دن میں بھی اس وقت رمی جائز ہوگی، کیونکہ سب ایام نحر ہیں ــــ اور مشہور روایت کی وجہ جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم نحر میں چاشت کے وقت جمرہ کی رمی کی، اور باقی دنوں میں زوال کے بعد رمی کی" اور اس باب میں قیاس نہیں چلتا، یہ امور صرف شریعت کی اطلاع پر موقوف ہیں

مسئلہ: اگر کسی نے ان دنوں میں کسی دن رمی میں تاخیر کی، اور آئندہ دن طلوع فجر سے پہلے رمی کی تو جائز ہوگئی، اور کچھ لازم نہیں۔ کیونکہ ایام رمی میں رات بھی رمی کا وقت ہے۔ جیسا کہ

ہم حدیث روایت کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کسی نے ایام تشریق میں سے دوسرے دن زوال کے بعد رمی کی، پھر منیٰ سے مکہ کوچ کرنا چاہتا ہے (اسے نفر اول کہتے ہیں) تو اسے اختیار ہے کہ اس لیے کہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے!

فَمَنۡ تَعَجَّلَ فِیۡ یَوۡمَیۡنِ فَلَاۤ اِثۡمَ عَلَیۡهِ۔ "تو جو جلدی کرکے دو دن میں چلا جائے تو اس پر کچھ گناہ نہیں"

یعنی جو شخص ایام تشریق میں سے دو دن رمی کرنے کے بعد مکہ کوچ کر گیا اور تیسرے دن کی رمی چھوڑ دی، تو اس پر تعجیل کا کچھ گناہ نہیں، اور افضل یہ ہے کہ تعجیل نہ کرے بلکہ ایام تشریق کے آخر یعنی تیسرے دن تک رہے، اور تمام دنوں میں رمی کرے، پھر کوچ کرے (اسے نفر ثانی کہتے ہیں)۔

اللہ تعالےٰ کے اس فرمان میں یہی مقصود ہے!

وَمَنۡ تَاَخَّرَ فَلَاۤ اِثۡمَ عَلَیۡهِ۔ "اور جو پیچھے رہ جائے تو اس پر بھی کچھ گناہ نہیں"

آیت مذکورہ کے ظاہر پر دو وجہوں سے اشکال ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ اللہ تعالےٰ نے جلدی جانے والے اور پیچھے رہنے والے دونوں کے بارے میں فرمایا کہ ان پر کچھ گناہ نہیں یہ جلدی جانے والے کے حق میں تو ٹھیک ہے؛ کیونکہ وہ رخصت پر عمل کر رہا ہے، لیکن پیچھے رہنے والے کے حق میں یہ کہنا کیسے ٹھیک ہے؟ حالانکہ وہ تو عزیمت اور افضل پر عمل کر رہا ہے ــــ اور دوسرا اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے پیچھے رہنے والے کے بارے میں فرمایا!

فَلَاۤ اِثۡمَ عَلَیۡهِ لِمَنِ اتَّقٰی "تو پیچھے رہنے والے کے لیے تقویٰ کی قید لگائی۔ حالانکہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قید جلدی جانے والے کے ساتھ لگائی، کیونکہ وہ رخصت پر عمل کر رہا ہے، اور وہاں یہ قید نہیں؟

پہلے اشکال کا جواب ہے کہ "لا اثم علیہ" سے مراد ہے کہ "اس پر کچھ گناہ نہیں رہا، یعنی اس کی مغفرت ہو گئی۔ چنانچہ ابن عباس سے اس آیت کی یہ تفسیر منقول ہے کہ "فمن تعجل فی یومین غفرلہ ومن تاخر غفرلہ"، اسی طرح ابن مسعودؓ نے بھی "فلا اثم علیہ" کی یہ تفسیر کی ہے "راجع مغفوراً لہ"، یعنی خواہ کوئی جلدی جائے یا پیچھے رہ جائے وہ مغفور ہو کر لوٹتا ہے۔

اور دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ "لِمَنِ اتَّقٰی"، میں اس بات کا بیان ہے کہ جلدی جانے والے اور پیچھے رہنے والے کے لیے مغفرت کا جو وعدہ مذکور ہوا، یہ تقویٰ کی شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ (یعنی "لِمَنِ اتَّقٰی"، کا تعلق صرف متاخر کے ساتھ نہیں بلکہ متعجل کے ساتھ بھی ہے) پھر اہل تاویل و تفسیر نے یہاں تقویٰ کی مراد پر بحث کی ہے

ا۔ بعض کہتے ہیں کہ یہاں تقویٰ سے مراد حالت احرام میں شکار کرنے سے بچنا ہے۔ اسی طرح

اس آیت میں " واتقوا اللہ " سے بھی یہی مراد ہے کہ " اللہ سے ڈرو اور حالت احرام میں شکار کرنے کو حلال مت جانو "
۲۔ بعض کہتے ہیں کہ تقویٰ سے مراد دوران حج میں اور باقی زندگی میں تمام معاصی سے بچنا ہے۔
۳۔ اور یہ بھی احتمال ہے یہاں تقویٰ سے مراد وہ امور ہوں، جو حالت احرام میں حرام اور ممنوع ہو جاتے ہیں، یعنی فحش گوئی، فسق و فجور، جدال و نزاع وغیرہ۔ واللہ اعلم

مسئلہ: ایام تشریق میں دوسرے دن اس وقت تک کوچ کرنا جائز ہے، جب تک تیسرے دن کی فجر طلوع نہیں ہو جاتی ہے تیسرے دن کی فجر طلوع ہو جائے تو پھر رمی سے پہلے کوچ کرنا جائز نہیں۔

مسئلہ: ایام تشریق میں تیسرے دن ــ جو کہ ایام رمی میں چوتھا دن بنتا ہے ــ رمی کا مستحب وقت زوال کے بعد ہے۔ اور اگر زوال سے پہلے رمی کرلے تو بھی ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ صاحبین کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ " نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم نحر میں چاشت کے وقت رمی کی اور باقی دنوں میں زوال کے بعد رمی کی " اور اوقات مناسک کی تعیین میں قیاس کا کوئی دخل نہیں تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تیسرے دن بھی رمی کا وقت زوال کے بعد ہی ہے ــ نیز یہ بھی ایام تشریق میں سے ایک یوم ہے، لہٰذا پہلے اور دوسرے یوم کی طرح تیسرے یوم میں بھی رمی کا وقت زوال کے بعد ہو گا ــ ابو حنیفہ کی دلیل ابن عباسؓ سے مروی ان کا قول ہے کہ " ایام میں سے آخری دن جب شروع ہو جائے تو رمی جائز ہے " اور ظاہر یہ ہے کہ ابن عباسؓ نے یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہی ہے۔ کیونکہ اس باب میں رائے اور اجتہاد سے کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا لہٰذا اس حدیث کی بنا پر ایام تشریق کا آخری دن حدیث جابر سے مخصوص ہو گا۔ اور یا یہ کہا جائے کہ آپؐ کا آخری دن زوال کے بعد رمی کرنا بطور استحباب تھا۔ (اس کے ہم بھی قائل ہیں) ــ نیز جب اس دن سرے سے رمی کا ترک کرنا جائز ہے تو زوال سے پہلے رمی کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔ واللہ اعلم

**مقام رمی** یوم نحر میں صرف جمرۂ عقبہ کے پاس رمی کی جائے، اور باقی تین دنوں میں تینوں جمرات ــ اولیٰ، وسطیٰ اور عقبہ ــ کے پاس رمی کی جائے۔ اس تمام عمل میں کنکری گرنے کی جگہ کا اعتبار ہے، کنکری پھینکنے کی جگہ کا نہیں، چنانچہ اگر دور سے کنکری پھینکی اور وہ جمرہ کے پاس گری تو کافی ہے، اور اگر کنکری جمرہ کے نزدیک نہیں گری تو رمی صحیح نہیں (چاہے جمرہ کے قریب کھڑے ہو کر پھینکی ہو)۔ ہاں! جو کنکری جمرہ کے قریب و جوار میں گرے، اسے شمار کیا جائے گا۔ کیونکہ اردگرد کی جگہ جمرہ کے تابع سمجھی جاتی ہے۔ لہٰذا وہاں کنکری کرنا ایسے ہی ہے جیسے جمرہ پر گرنا۔ واللہ اعلم

نوٹ: کنکریوں کی تعداد، مقدار، جنس، کنکریاں لینے کی جگہ، ہر دن، ہر جمرہ کے پاس کتنی کنکریاں ماری جاتی ہیں، رمی کی کیفیت، رمی کی سنن، مستحبات اور مکروہات کی تفاصیل انشاءاللہ افعال حج کی سنن کے ذیل میں آئیں گی۔ واللہ اعلم

## رمی اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

اگر یوم نحر میں سات کنکریوں میں سے ایک یا دو یا تین کنکریوں کی رمی چھوڑ دی تو آئندہ دن چھوڑی ہوئی کنکریوں کی رمی کرے، اور ہر کنکری کے عوض نصف صاع گندم صدقہ کرے۔ ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہوتی ہو تو پھر کچھ کمی کر لے، تاکہ دم کے برابر نہ ہو جائے —— اور قاعدہ اس بارے میں یہ ہے کہ جس فعل کو مکمل طور پر چھوڑنے سے دم واجب ہوتا ہے، اس کا اقل حصہ چھوڑنے سے صدقہ واجب ہوتا ہے۔ تفصیل عنقریب آئے گی، انشاءاللہ۔

اور صورت مذکورہ میں اگر کوئی پوری سات کنکریوں کی رمی آئندہ دن پر اٹھا رکھتا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوتا، لہٰذا اگر اقل رمی ترک کی ہے تو صدقہ واجب ہوگا۔ اور اگر سات کنکریوں میں سے اکثر کی رمی ترک کرتا ہے تو ابوحنیفہ کے نزدیک دم واجب ہے، کیونکہ اگر سب ترک کر دیتا تو دم واجب ہوتا، پس اکثر ترک کرنے پر بھی دم واجب ہوگا۔ اور ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اگر پوری رمی ترک دے تو بھی دم واجب نہیں ہوتا، لہٰذا اکثر ترک کرنے کی صورت میں دم واجب نہیں ہوگا۔

اگر دوسرے دن تین جمرات میں سے ایک کی رمی مکمل طور پر ترک کر دیتا ہے تو صدقہ لازم ہے۔ کیونکہ اس دن کے وظیفہ اور عبادت مقررہ کا اقل حصہ یعنی سات کنکریاں ترک ہوئیں۔ لہٰذا صدقہ لازم ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ یوم نحر کے علاوہ باقی دنوں کا وظیفہ تینوں جمرات کی رمی ہے۔ لہٰذا ایک جمرہ کی رمی مکمل وظیفے کا اقل حصہ ہے، اور اگر مکمل وظیفہ یعنی تینوں جمرات کی رمی چھوڑتا تو ابوحنیفہ کے نزدیک دم واجب ہوتا، لہٰذا اقل حصہ ترک کرنے میں صدقہ لازم ہوگا۔ بخلاف پہلے دن یعنی یوم نحر کے، کیونکہ اس کا مکمل وظیفہ ہی سات کنکریوں کی رمی ہے، لہٰذا اس دن سات کنکریوں کی رمی ترک کرنا، دوسرے اور تیسرے دن تینوں جمرات کی یعنی ۲۱ کنکریاں ترک کرنے کے درجہ میں ہے، اور یوم نحر میں تین کنکریوں کی رمی کا ترک دوسرے اور تیسرے دن ایک جمرہ یعنی سات کنکریوں کی رمی کے ترک کے درجہ میں ہے۔

مسئلہ: اگر تمام دنوں میں رمی نہیں کی، یہاں تک کہ آخری دن یعنی ایام رمی کا چوتھا دن آ گیا تو اس دن ترتیب کے مطابق رمی کرے اور ابوحنیفہ کے نزدیک دم لازم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دم لازم نہیں ہوگا، وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابوحنیفہ کے نزدیک رمی کا وقت مقرر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک رمی کا وقت محدود و مقرر نہیں —— پھر ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اس صورت میں صرف ایک دم ہی لازم ہوگا، اگرچہ صرف ایک دن کا وظیفہ

ترک کرنے سے بھی ایک دم لازم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہر دن کے وظیفے میں تاخیر ہونے پر بھی ایک دم ہی لازم ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جنایت ایک ہی قسم کی ہے، احرام بھی ایک ہی ہے اور پھر جنایت کسی ذو قیمت شئے میں واقع نہیں ہوئی۔ للٰذا ان تمام کے لیے ایک دم ہی کافی ہوگا۔ جیسا کہ محرم اگر اپنا چوتھائی سر مونڈلے تو ایک دم لازم ہوتا ہے اور اگر تمام سر مونڈلے تو بھی ایک ہی دم لازم ہوتا ہے۔ اور جیسے ایک عضو پر خوشبو لگائے یا تمام اعضاء پر اور جیسے سلا ہوا ایک کپڑا پہنے یا بہت سے کپڑے پہن لے، تمام صورتوں میں ایک ہی دم لازم ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر چند جانوروں کا شکار کرتا ہے تو ہر جانور کے لئے علیحدہ کفّارہ واجب ہوگا، کیونکہ یہاں جنایت ذوقیمت شئے میں ہے۔

**مسئلہ:** اگر مکمل طور پر رمی ترک کر دی، حتیٰ کہ ایام رمی کے آخری دن کا سورج بھی غروب ہو گیا تو سب کے نزدیک رمی ساقط ہو جائے گی اور ایک دم لازم ہوگا۔

رمی کا سقوط تو اس لیے ہے کہ عبادت رمی کا وقت مقرر ہے، اور جن عبادتوں کا وقت مقرر ہو ان کے بارے میں اصول یہ ہے کہ وقت فوت ہونے پر وہ ساقط ہو جاتی ہیں، اور بعض وقتی عبادتوں میں جو قضا واجب ہوتی ہے تو وہ ایک الگ دلیل کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، پھر ان عبادتوں میں وجوب قضا کی جو وجہ ہے، وہ یہاں نہیں پائی جاتی۔ اور وہ وجہ یہ ہے کہ قضا کہتے ہیں کہ اپنے اختیار اور قوت کو اپنی ذمہ داری پورا کرنے میں صرف کرنا، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ وقت قضا میں فوت شدہ عبادت کی جنس مشروع ہوتا کہ وہ اپنے اختیار کو اپنی ذمہ داری پورا کرنے میں صرف کر سکے اور رمی کی صورت میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، کیونکہ اس مخصوص ہیئت کے ساتھ ان دنوں کے علاوہ کسی دن میں رمی مشروع نہیں ہے۔ للٰذا وہ اپنے اختیار کو ذمے میں واجب رمی کے پورا کرنے میں صرف نہیں کر سکتا تو قضا متعذر ہوئی، لامحالہ وہ ساقط ہو جائے گی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایّام تشریق میں نماز فوت ہو جائے، اور کسی دوسرے دن قضا کرنا چاہے، تو تکبیر تشریق کے بغیر قضا کرے گا، کیونکہ وقت قضا میں تکبیر مشروع ہی نہیں، کہ کہہ سکے، لامحالہ ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہے ـــــ اور دم کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ واجب کو اس کے وقت پر ادا نہیں کیا، ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ ظاہر ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ہر دن کی رمی اسی دن ادا کرنا واجب ہے، اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ ہر دن کی رمی اسی دن کرنا واجب نہیں ہے، لیکن ایام رمی کے اندر اندر رمی کرنا تو ان کے نزدیک بھی ضروری ہے۔ بہر صورت واجب وقت پر ادا نہیں ہوا اس لیے دم واجب ہے۔

**مسئلہ:** اگر دوسرے دن کی رمی میں ترتیب کا خیال نہ رکھا، چنانچہ پہلے جمرۂ عقبہ کی رمی کی، پھر جمرہ وسطیٰ کی، پھر مسجد کے قریب والے جمرہ کی، پھر اسی دن یاد آ گیا کہ ترتیب الٹ گئی ہے، تو مناسب ہے کہ جمرۂ وسطیٰ اور جمرہ عقبہ کی رمی کا اعادہ کرے، اور اگر اعادہ نہیں

بھی کیا تو بھی کافی ہو جائے گی۔ باقی جمرہ اولیٰ کی رمی کے اعادہ کی ضرورت نہیں جمرہ وسطیٰ اور عقبہ کا اعادہ تو اس لیے ہے کہ ترتیب چھوٹ گئی۔ اور ترتیب مسنون ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی ترتیب سے رمی کی تھی، اور جب مسنون چھوٹ جائے تو اعادہ مستحب ہوتا ہے، اور جمرۂ اولیٰ کی رمی کے اعادہ کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ جب وہ جمرہ وسطیٰ اور عقبہ کی رمی کا اعادہ کرے گا تو وہ خود بخود پہلے درجہ میں آجائے گا

باقی جمرۂ وسطیٰ اور عقبہ کی رمی کا اعادہ لازمی اس لیے نہیں ہے، کہ ان میں سے ہر ایک کی رمی کو الگ الگ شمار کیا جا سکتا ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ یوم نحر میں صرف جمرۂ عقبہ کی رمی ہوتی ہے۔ کسی دوسرے جمرہ کی رمی نہیں ہوتی۔ اور جن افعال کو الگ الگ شمار کیا جا سکتا ہو، ان میں ترتیب مشروط نہیں ہوتی، جیسا کہ وضوء میں ترتیب مشروط نہیں ہے، بخلاف سعی اور طواف کی ترتیب کے، کہ ان میں سعی کا طواف کے بعد ہونا شرط ہے کیونکہ سعی کسی صورت میں طواف سے الگ نہیں ہو سکتی۔

**مسئلہ:** اگر ہر جمرہ کی رمی میں صرف تین تین کنکریاں ماریں، پھر اسے بتلایا گیا کہ سات سات کنکریاں ماری جاتی ہیں، تو وہ باقی کنکریاں اس طرح پوری کرے کہ جمرہ اولیٰ کو صرف چار کنکریاں مارے، تو اس کی کنکریاں پوری ہو جائیں گی، کیونکہ جمرۂ اولیٰ کی رمی کسی دوسرے جمرہ پر مرتب نہیں ہوتی، لہٰذا باقی چار کنکریاں مارنے سے سات پوری ہو جائیں گی۔

پھر جمرہ وسطیٰ کی رمی کا اعادہ سات کنکریوں سے کرے، کیونکہ پہلے جو تین کنکریاں مار چکا ہے، اب وہ جمرۂ اولیٰ کی رمی سے پہلے ہو گئیں۔ لہٰذا ترتیب کی رعایت رکھتے ہوئے ان تین کا بھی اعادہ کرے۔ دیکھئے! اگر اس نے سات کنکریاں بھی ماری ہوتیں تو ترتیب درست رکھنے کے لیے ساتوں کا اعادہ کرتا، لہٰذا تین کنکریوں کا تو بدرجہ اولیٰ اعادہ کرے گا۔ اسی طرح جمرہ عقبہ کی رمی میں بھی سات کنکریوں کا اعادہ کرے گا۔

اور اگر ہر جمرہ کی رمی میں چار چار کنکریاں ماری تھیں تو اعادہ کرتے ہوئے ہر جمرہ کو صرف تین تین کنکریاں مارے گا۔ کیونکہ چار کنکریاں سات کنکریوں کا اکثر حصہ ہے اور اکثر کل کے قائمقام ہوتا ہے۔ تو یوں ہو گیا کہ گویا اس نے جمرۂ ثانی کی رمی جمرہ اولیٰ کی مکمل رمی کے بعد کی، اور اسی طرح جمرہ ثالث کی رمی جمرہ ثانی کی مکمل رمی کے بعد کی، لیکن از سر نو مکمل رمی کرنا افضل ہے، تاکہ باقی تین تین کنکریوں کی رمی بھی ترتیب مسنون کے مطابق ہو جائے۔

**مسئلہ:** اگر رمی میں صرف ایک کنکری نہیں ماری گئی، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کونسے جمرہ کی رمی میں نہیں ماری گئی تو ہر جمرہ کو ایک ایک کنکری مارے، تاکہ واجب یقینی طور پر ساقط ہو جائے جیسے کسی شخص سے پانچ نمازوں سے ایک نماز چھوٹ گئی لیکن یہ معلوم نہیں کہ کونسی نماز چھوٹی ہے تو پانچوں نمازوں کا اعادہ کرے، تاکہ علی وجہ الیقین اپنی

ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جائے، اسی طرح یہاں ہے۔ واللہ اعلم

## فصل

# حلق اور قصر کے احکام

حلق (بال منڈوانا) اور قصر (بال کتروانا) کا بیان درج ذیل موضوعات پر محیط ہے:

۱۔ وجوب کا بیان
۲۔ مقدارِ واجب کی تفصیل
۳۔ حلق یا قصر کے وقت اور مقام کا بیان
۴۔ حلق یا قصر ہو جائے تو کیا حکم ہے؟
۵۔ اگر اپنے وقت یا اپنے مقام پر نہ ہوا تو کیا حکم ہے؟

## حلق یا قصر کے وجوب پر دلائل

ہمارے نزدیک اگر سر پر بال ہیں تو حلق یا قصر واجب ہے، اس کے بغیر حلال نہیں ہو گا شافعی کے نزدیک حلق یا قصر واجب نہیں ہے اور حج سے رمی کے ساتھ اور عمرہ سے سعی کے ساتھ حلال ہو جاتا ہے۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ "عمرؓ نے عرفات میں خطبہ دیا اور لوگوں کو مناسکِ حج کی تعلیم دیتے ہوئے یہ کہا کہ "جب تم منیٰ میں آ جاؤ تو جو شخص رمی کر لے، اس کے لیے وہ تمام چیزیں حلال ہو گئیں جو احرام کی وجہ سے حرام ہو گئی تھیں، سوائے جماع اور خوشبو کے، یہاں تک کہ طواف کر لے" (پھر یہ بھی حلال ہو جائیں گی)

ہماری دلیل اللہ کا یہ فرمان ہے!

ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ۔ "پھر لوگوں کو چاہیئے کہ اپنا میل کچیل دور کریں۔"

ابن عمر سے روایت ہے کہ میل کچیل سے بال منڈانا، لباس پہننا وغیرہ مراد ہے" اہل تادیل و تفسیر کا بھی یہی کہنا ہے کہ "تفث" سے سر منڈانا اور مونچھوں، ناخنوں کا کاٹنا مراد ہے۔ کیونکہ لغت میں "تفث" میل کو کہتے ہیں، گندی مندی عورت کو کہا جاتا ہے إمرأة "تفثة"

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے!

لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ "بے شک اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کے خواب کو واقع کے مطابق کر کے سچا کر دیا دیوں ہو گا کہ تم انشاء اللہ ضرور مسجد حرام (مکہ) میں امن واماں

مُحَلِّقِيۡنَ رُءُوۡسَكُمۡ وَمُقَصِّرِيۡنَ ۔ کے ساتھ داخل ہوں گے، اپنے سروں کو منڈاتے ہوئے اور کتروانے ہوئے،،

اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ " لَتَدۡخُلُنَّ ،، اگرچہ صیغۂ خبر ہے ۔ لیکن مقصود اس سے امر ہے، آیت کا مفہوم یہ ہے کہ " تم مسجد حرام میں داخل ہو جاؤ، اگر اللہ چاہے، امن کے ساتھ، سر منڈاتے ہوئے اور ترشواتے ہوئے" بس اس کا تقاضا ہے کہ داخل ہوتے ہوئے حلق یا قصر واجب ہو، کیونکہ مطلق امر وجوب عمل کے لیے ہوتا ہے۔ اس قول کے مطابق استثناء " آمنین،، کی طرف راجع ہے، یعنی اگر اللہ نے امن چاہا تو تم داخل ہو جاؤ گے اور اگر امن نہیں چاہا تو نہیں داخل ہو گے۔

اور اگر آیت کو ظاہر صیغہ کے مطابق خبر اور وعدہ پر رکھا جائے تو بھی ضروری ہے کہ مُخۡبَر بہٖ خبر کے مطابق ہو، کہ ان کا دخول حلق اور قصر کی حالت میں ہو۔ دوسری طرف حلق اور قصر ایک اختیاری چیز ہے، کبھی ہوتا ہے، کبھی نہیں ہوتا، لہٰذا ضروری ہے کہ حلق یا قصر واجب ہو تا کہ وجوب سے انہیں حلق یا قصر کی انگیخت ہو اور وہ لازماً ایسا کریں تا کہ مُخۡبَر بہٖ اپنے ظاہر کے مطابق پایا جائے ـــ اس تاویل کے مطابق استثناء کا ذکر اللہ تعالیٰ کے نام سے تبرک و تیمّن کے طور پر کیا گیا ہے۔ اور یا استثناء " لَتَدۡخُلُنَّ ،، کی طرف راجع ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس دوران میں انتقال کر جائیں یا کسی کے لیے کوئی رکاوٹ آڑے آجائے، لہٰذا دخول مشیئتِ الٰہی سے متعلق ہو گا، تا کہ خبر غلط نہ ہو۔

باقی " مُحَلِّقِيۡنَ رُءُوۡسَكُمۡ وَمُقَصِّرِيۡنَ ،، سے مراد ہے کہ بعض حلق کروائیں گے اور بعض قصر کروائیں گے۔ کیونکہ اس پر سب کا اجماع ہے کہ حلق اور قصر کو جمع نہیں کیا جاتا بس اس سے معلوم ہوا کہ حلق یا قصر واجب ہے۔ لیکن افضل حلق ہے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کروانے والے کے لیے تین مرتبہ دعا کی اور قصر کرنے والوں کے لیے ایک مرتبہ۔ آپؐ نے عرض کی " اے اللہ سر منڈانے والوں کی مغفرت فرما،، آپؐ سے عرض کیا گیا" اور سر ترشوانے والوں کی " لیکن آپؐ نے یہی دعا کی " اے اللہ سر منڈانے والوں کی مغفرت فرما" پھر آپؐ سے عرض کی گئی" اور سر کتروانے والوں کی،، اس مرتبہ آپؐ نے دعا کی " اے اللہ سر منڈانے اور کتروانے والوں کی مغفرت فرما،، نیز حلق اس لیے بھی افضل ہے کہ حلق میں تو قصر بھی آجاتا ہے، لیکن قصر میں حلق بالکل نہیں ہوتا

رہی ابن عمرؓ کی حدیث! تو اس میں حلق یا قصر کو مضمر مانا جائے گا، مطلب یہ ہو گا کہ " جس نے جمرہ کی رمی کی اور حلق یا قصر کیا تو وہ حلال ہو گیا،، اور یہ تاویل اس لیے ضروری ہے، کہ یہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو جائے۔

مسئلہ: حلق یا قصر اس وقت واجب ہوتا ہے، جب سر پر بال ہوں، لیکن اگر سر پر بال نہیں ہیں تو سر پر استرا پھیر والے، کیونکہ روایت ہے کہ " ابن عمرؓ نے فرمایا کہ " اگر یوم نحر

آجائے اور سر پر بال نہ ہوں تو سر پر استرا پھیر لیا جائے،، اور قدوریؒ نے یہ روایت مرفوعاً ذکر کی ہے ۔ نیز اس لیے بھی استرا پھروالے کہ اگرچہ وہ سر منڈانے سے عاجز ہے لیکن سر منڈانے والوں کا تشبہ کرنے سے تو عاجز نہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ!

"من تشبه بقوم فهو منهم ۔ جو جس قوم کا تشبہ کرتا ہے، وہ انہی سے ہے"

اگر کسی نے سر منڈانے میں بال صفا پاؤڈر استعمال کیا تو جائز ہے، لیکن استرا افضل ہے۔ پاؤڈر کا جواز تو اس لیے ہے کہ مقصود یعنی بالوں کا دور کرنا حاصل ہو جاتا ہے، اور استرے کی افضلیت اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "محلقین رؤوسکم" فرمایا ہے اور حلق کا اطلاق استرے کے ساتھ بال منڈوانے پر ہوتا ہے۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم افضل عمل کو اختیار فرماتے تھے۔ لہٰذا حلق افضل ہے ۔

مسئلہ: حلق یا قصر کا وجوب اس صورت میں ہے، جبکہ مُحصَر نہ ہو (مُحصَر: وہ حاجی جس کے سفر حج میں رکاوٹ آگئی ہو، جس کی وجہ سے سفر جاری رکھنا ناممکن ہو گیا ہو) لیکن اگر مُحصَر ہے تو ابو حنیفہ و محمدؒ کے قول کے مطابق اس پر حلق واجب نہیں۔ اور ابو یوسف کے قول کے مطابق اس پر بھی حلق واجب ہے ــــ یہ مسئلہ انشاء اللہ احصار کے احکام کے ذیل میں آئے گا ۔

مسئلہ: جس شخص پر حلق یا قصر واجب ہو، اور وہ حلق کی جگہ خطمی (یا صابن یا شیمپو) سے سر دھولے تو یہ حلق کے قائم مقام نہیں ہو گا۔ اور ابو حنیفہ کے قول کے مطابق خطمی (صابن شیمپو) سے سر دھونے کی وجہ سے دم بھی لازم ہو گا ۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے کہ دم لازم نہیں ہو گا ۔ طحاوی نے تو یہ اختلاف ذکر کیا ہے، لیکن جصاص کہتے ہیں کہ" مجھے اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں،، ـــــ اور صحیح یہ ہے کہ دم لازم ہو گا۔ کیونکہ حلق یا قصر واجب ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں لہٰذا تحلّل دونوں میں سے کسی ایک سے ہی ہو سکتا ہے ۔ اور ان میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی، لہٰذا احرام بھی باقی تھا، تو جب اس نے خطمی (صابن شیمپو) سے اپنا سر دھویا تو اس نے احرام کی حالت میں میل کچیل دور کی، اس لیے دم لازم ہو گا ۔ واللہ اعلم

مسئلہ: عورت پر حلق لازم نہیں، اس لیے ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

ليس على النساء حلق وإنما عليهن تقصير ۔ "عورتوں پر حلق لازم نہیں۔ ان پر صرف قصر لازم ہے"

اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ" نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کو سر منڈانے سے منع کیا ہے،،

نیز عورتوں کے لیے حلق اس لیے بھی ممنوع ہے کہ حلق عورتوں کے لیے مُثلہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ازواج مطہرات میں سے کسی ایک نے بھی حلق نہیں کروایا ــــ ہاں! عورت قصر کروائے اور بالوں کے کناروں سے انگلی کی پور بھر بال کٹروائے، اس لیے کہ روایت ہے کہ عمرؓ سے پوچھا گیا کہ "عورت بال کتنے کٹروائے؟" تو آپؓ نے اپنی انگلی کی پور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا "اتنے"۔

**مسئلہ:** حاجی پر یہ لازم نہیں ہے کہ حلق کرواتے ہوئے داڑھی کے بالوں سے بھی کچھ لے اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "حلق کرواتے ہوئے مناسب ہے کہ داڑھی کے بالوں سے بھی اللہ تعالیٰ کے لیے کچھ بال لے"، لیکن اس قول کی کوئی حقیقت نہیں، اس لیے کہ گذشتہ نص کیمطابق واجب صرف سر کا کٹروانا یا منڈانا ہے، نیز اس لیے کہ داڑھی کا حلق مُثلہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مردوں کے لیے داڑھی کو اور عورتوں کے لیے گیسوؤں کو باعث زینت بنایا ہے جیسا کہ حدیث میں مروی ہے کہ "فرشتوں کی ایک جماعت ایسی ہے جن کی تسبیح یہ ہے:

| | |
|---|---|
| سبحان من زین الرجال باللحی والنساء بالذوائب۔ | "پاک ذات ہے وہ جس نے مردوں کو داڑھیوں سے اور عورتوں کو گیسوؤں سے زینت بخشی"۔ |

نیز اس لیے کہ اس میں نصاریٰ کا تشبہ ہے، لہٰذا مکروہ ہوگا۔ واللہ اعلم

## حلق یا قصر کی واجب مقدار

حلق میں افضل یہ ہے کہ تمام سر کا حلق کرے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "مُحَلِّقِیْنَ رُءُوْسَکُمْ" اور "رَاْسٌ" پورے سر کو کہا جاتا ہے ــــ اسی طرح روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کی، پھر ذبح کیا پھر آپؐ نے حلاق (نائی) کو بلوایا، پہلے آپؐ نے دائیں جانب مونڈنے کا اشارہ کیا، پس اس نے اس جانب تمام بال مونڈ دیئے اور آپؐ نے یہ بال لوگوں میں تقسیم کر دیئے، پھر آپؐ نے بائیں جانب مونڈنے کا اشارہ کیا، پس جب وہ مونڈ چکا تو آپؐ نے یہ بال "اُمّ سلیم" کو عطا فرمائے"، لہٰذا تمام سر منڈانا افضل ہے۔ نیز روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

| | |
|---|---|
| اول نسکنا فی یومنا ھذا الرمی ثم الذبح ثم الحلق۔ | "اس دن سب سے پہلی عبادت رمی ہے پھر ذبح، پھر حلق"، |

اور حلق کا لفظ مطلق بولا جائے تو اس کا اطلاق تمام سر کے حلق پر ہوتا ہے۔

اگر سر کا کچھ حصہ منڈایا تو دیکھیں گے، اگر یہ چوتھائی سر سے بھی کم ہے تو جائز نہیں، اور اگر چوتھائی سر ہے تو کافی ہو جائے گا، لیکن مکروہ ہوگا۔ جواز تو اس لیے ہے کہ سر سے متعلقہ عبادات میں چوتھائی سر پورے سر کا قائم مقام ہو جاتا ہے۔ جیسے وضو میں چوتھائی سر کا مسح جائز ہے۔ اور کراہت اس لیے ہے کہ مسنون پورا سر منڈانا ہے۔ اور ترکِ سنت

مکروہ ہوتا ہے۔
رہا قصر! تو اس میں واجب یہ ہے کہ انگلی کی ایک پور کے بقدر بال کتروائے، اس کی دلیل عمرؓ سے وہ روایت ہے، جو اوپر گزری۔ لیکن ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ پور بھر سے کچھ زیادہ کتروائے، کیونکہ پور بھر بال کتروانا بالوں کی تمام اطراف سے واجب ہے اور عادتاً بالوں کی تمام اطراف کا طول برابر نہیں ہوتا۔ پس اگر صرف پور بھر بال کتروائے جائیں تو تمام بالوں سے پور بھر نہیں کٹیں گے، لہٰذا ضروری ہے کہ اس مقدار سے کچھ زیادہ کتروائے تاکہ مقدارِ واجب کے حصول کا مکمل یقین ہو، اور وہ اپنے اوپر واجب سے یقینی طور پر عہدہ برآ ہو جائے۔

## حلق یا قصر کے زمان و مکان کا بیان

ابو حنیفہ کے قول کے مطابق حلق یا قصر کے لیے خاص زمان اور خاص مکان ہے

چنانچہ حلق یا قصر کا زمان تو ایام نحر ہیں، اور مکان حرم ہے ۔۔۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اس کے لیے نہ تو کوئی زمان مخصوص ہے اور نہ کوئی مکان ۔۔۔ محمدؒ کہتے ہیں کہ مکان تو مخصوص ہے زمان کوئی مخصوص نہیں ۔۔۔ زفرؒ کا قول ہے کہ زمان مخصوص ہے، مکان مخصوص نہیں۔
ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ اگر حلق ایام نحر سے موخر کر دیا یا حلق حرم سے باہر کروایا تو ابو حنیفہ کے نزدیک دم واجب ہو جائے گا، ابو یوسف کے نزدیک دونوں صورتوں میں کچھ واجب نہیں ہوگا، محمد کے قول کے مطابق مکان سے باہر ہونے کی صورت میں تو دم لازم ہوگا۔ زمان سے تاخیر پر دم لازم نہیں ہوگا، اور زفر کے قول کے مطابق زمان سے تاخیر کی صورت میں دم لازم ہوگا اور خارج مکان ہونے سے دم نہیں لازم ہوگا۔
زفرؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے موقع پر حدیبیہ میں حلق کروایا اور اپنے اصحاب کو بھی حلق کروانے کا حکم دیا"، حالانکہ حدیبیہ حِل سے ہے۔ پس اگر حلق حرم سے مخصوص ہوتا تو نہ آپ بنفسِ نفیس حلق کرواتے اور نہ اپنے اصحاب کو اس کا امر فرماتے، تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ حلق کا جواز حرم سے مخصوص نہیں ہے۔ اور یہی روایت مکان کی عدم تخصیص کے سلسلہ میں ابو یوسف کی بھی حجت ہے۔
زمان کی عدم تخصیص کے بارے میں ابو یوسفؒ و محمدؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ "ایک آدمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا "میں ذبح سے پہلے حلق کروا بیٹھا ہوں"، تو آپؐ نے فرمایا "اب ذبح کر لو، کوئی حرج نہیں" پھر ایک اور آدمی آیا۔ اس نے عرض کیا "میں رمی سے پہلے ذبح کر بیٹھا ہوں"؟ تو آپؐ نے فرمایا "اب رمی کر لو، کوئی حرج نہیں"، اور اس دن آپؐ سے جس عبادت کی بھی تقدیم و تاخیر کے متعلق پوچھا گیا، آپؐ نے یہی فرمایا کہ "اب کر لو، کوئی حرج نہیں"۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ حلق یا قصر کے لیے کوئی زمان مخصوص نہیں ہے۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلیّ اللہ علیہ وسلّم نے ایّام نحر میں حرم میں حلق کروایا۔ پس آپؐ کا فعل مطلق کتاب اللہ کا بیان ہوگیا۔— اور تاخیر سے دم اس لیے واجب ہوجاتا ہے کہ وجوبِ کفارہ کے لیے تاخیرِ واجب بمنزلۂ ترکِ واجب ہے، وجہ طوافِ زیارت میں گزر چکی ہے—— رہا حدیثِ حدیبیہ سے استدلال! تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ حلّ میں ہے اور کچھ حصہ حرم میں، تو احتمال ہے کہ حلق حرم میں ہوا ہو، پس اس احتمال کے ہوتے ہوئے حدیث سے استدلال درست نہیں، جبکہ یہ روایت بھی ہے کہ "نبی صلیّ اللہ علیہ وسلّم نے مقام حدیبیہ میں نزول تو حصۂ حل میں فرمایا تھا، اور آپؐ نماز حصہ حرم میں پڑھتے تھے" تو ظاہر یہ ہے کہ حرم میں حلق ممکن ہوتے ہوئے آپؐ نے حلّ میں حلق نہیں کروایا ہوگا—— رہا دوسری حدیث سے استدلال! تو اس کے تو ہم قائل ہیں کہ زمان و مکان سے تاخیر میں کوئی حرج یعنی گناہ لازم نہیں آتا، لیکن گناہ کی نفی سے وجوب کفارہ کی نفی نہیں ہوتی جیسا کہ تکلیف کے وقت حلق کروانے میں گناہ نہیں، لیکن کفارہ واجب ہے، اسی طرح قتلِ خطا میں گناہ نہیں، لیکن کفارہ واجب ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے حلق نہیں کروایا، یہاں تک کہ حرم سے نکل گیا، پھر حرم لوٹ آیا اور حلق یا قصر کروالیا تو دم لازم نہیں ہوگا، کیونکہ جواز کی شرط پائی گئی۔

یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو مکان کو شرط قرار دیتے ہیں (اور ابو حنیفہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں عدمِ لزومِ دم تب ہوگا جب کہ وہ ایام نحر کے اندر اندر لوٹ آیا ہو)

## حلق پر مرتب ہونے والا حکم

حلق کے نتیجہ میں تحلل حاصل ہوتا ہے، یعنی مُحرم کے لیے احرام کی وجہ سے جو امور احرام ہوگئے تھے، اب وہ حلال ہوگئے ہیں، سوائے جماع کے۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے—— مالک کے نزدیک جماع اور خوشبو کے سوا باقی امور حلال ہوجاتے ہیں— لیثؒ کے نزدیک جماع اور شکار کے سوا سب امور حلال ہوجاتے ہیں— شافعیؒ کہتے ہیں کہ حلق سے فرج کے علاوہ کسی مقام میں قربت اور مباشرت بھی حلال ہوجاتی ہے

مالکؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا "جب تم حلق کروالو تو تمہارے لیے جماع اور خوشبو کے سوا ہر چیز حلال ہوگئی"—— صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ عائشہؓ سے روایت ہے نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا "جس نے رمی کی، پھر ذبح کیا، پھر حلق کروایا تو اس کے لیے جماع کے سوا ہر شئے حلال ہوگئی"—— یہ حدیث تمام پر حجت ہے۔ اس لیے کہ آپؐ نے ہر چیز کو حلال قرار دیا اور صرف جماع کو مستثنیٰ فرمایا، لہٰذا خوشبو اور شکار مستثنیٰ منہ کی نص کے تحت داخل ہیں، یعنی حلال ہیں، اور فرج کے علاوہ کسی مقام میں قربت اور مباشرت نصِّ استثناء کی وجہ سے حلت سے خارج ہیں (یعنی یہ

دواعیٔ جماع ہونے کے سبب جماع کے حکم کے تحت آتے ہیں۔)

رہا حدیث عمرؓ سے (مالکؒ کا) استدلال! تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جب یہ بات عائشہؓ کو پہنچی تو آپؓ نے فرمایا "اللہ ان شیخ کی مغفرت کرے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت حلق کروایا تو میں نے خود آپؐ کو خوشبو لگائی ہے۔"

**زمان و مکان سے حلق کی تاخیر کا حکم** | ابوحنیفہ کے نزدیک حلق یا قصر خواہ اپنے زمان سے موخر ہو یا مکان سے، بہر صورت دم واجب ہوگا — ابو یوسف کے نزدیک دونوں صورتوں میں کچھ واجب نہیں ہوگا — محمد کے نزدیک صرف مکان سے ہٹنے کی صورت میں دم واجب ہوگا — اور زفر کے نزدیک صرف زمان سے تاخیر کے سبب دم واجب ہوگا۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ واللہ اعلم

---

## فصل

# طوافِ وداع کا بیان

طوافِ صدر (وداع) کے بارے میں گفتگو کے موضوعات یہ ہیں!

ا۔ طوافِ وداع کے وجوب کا بیان

ب۔ شرائط کا بیان

ج۔ مقدار و کیفیت اور سنن کا بیان

د۔ وقت کا بیان

ھ۔ مکان کا بیان

و۔ طواف وداع چھوڑنے کا بیان

**طوافِ وداع کے بارے میں مذاہب و دلائل** | ہمارے نزدیک طوافِ وداع واجب ہے — شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے — شافعیؒ کے قول کا مبنیٰ یہ ہے کہ وہ فرض اور واجب کے درمیان فرق نہیں کرتے، اور بالاجماع فرض تو ہے نہیں، لہٰذا واجب بھی نہیں کہا جائے گا۔ ہاں! سنت ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ طوافِ وداع کیا ہے، یہی سنت کی دلیل ہوتی ہے۔ اور عدم وجوب کی دلیل یہ ہے کہ سب کا اس پر اجماع ہے کہ طوافِ وداع حیض و نفاس والی عورت پر واجب نہیں، اگر یہ واجب ہوتا تو طوافِ زیارت کی طرح ان پر بھی واجب ہوتا۔

ہم فرض اور واجب میں فرق کرتے ہیں، جیسا کہ معلوم و معروف ہے، اور وجوب کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

من حج هذا البیت فلیکن آخر عہدہ به الطواف۔ "جو اس گھر کا حج کرے، تو اس گھر سے اس کا آخری معاملہ طواف ہونا چاہیئے"۔
اور مطلق امر وجوب عمل کے لیے ہوتا ہے، مگر حیض والی عورت اس عموم سے ایک دوسری دلیل کی وجہ سے مخصوص ہے، اور وہ دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض والی عورتوں کو عذرِ حیض کی وجہ سے طوافِ وداع چھوڑنے کی رخصت دی، اور آپ نے عورتوں کو یہ امر نہیں فرمایا کہ طواف کے قائم مقام کوئی اور چیز یعنی دم ادا کرو ــــ اور ہمارے نزدیک ہر اس عبادت کے بارے میں، جس کا عذر کی وجہ سے ترک جائز ہے یہی قاعدہ اور اصول ہے کہ اس کے ترک سے معذور پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ (اس قاعدے کا ماخذ یہی حدیث ہے) واللہ اعلم

## طوافِ وداع کی شرائط

طوافِ وداع کی شرائط دو طرح کی ہیں، بعض کا تعلق وجوب سے ہے اور بعض کا جواز سے۔

**شرائط وجوب!** ۱۔ حاجی آفاقی ہو، چنانچہ اہل مکہ پر اور ان لوگوں پر جن کی منزل حدودِ مواقیت کے اندر مکہ کی جانب ہو، حج کرنے سے طوافِ وداع واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ طواف تو بیت اللہ کو "الوداع" کرنے کے لیے واجب ہوتا ہے اسی لیے اس کا نام طوافِ وداع اور طوافِ صدر ہے، صدرؔ کا معنی ہے رجوع، یعنی وہ طواف جو بیت اللہ سے وداع ہوتے ہوئے اور وطن لوٹتے ہوئے واجب ہے ــــ اور اہلِ مکہ میں یہ سبب نہیں پایا جاتا، کیونکہ وہ تو اپنے وطن میں ہی ہیں، اور جو مواقیت کی حدود کے اندر رہنے والے ہیں، وہ بھی اہل مکہ کے حکم میں ہیں، للہذا اہل مکہ کی طرح ان پر بھی طواف وداع واجب نہیں ہے۔

**مسئلہ:** اگر آفاقی مکہ میں مستقل اقامت کی نیت کر لیتا ہے، بایں طور کہ مکہ کو اپنا وطن اور دار بنا لیتا ہے، تو اس میں دو صورتیں ہیں، یا تو اُس نے نفرِ اول حلال ہونے سے پہلے (یعنی ۱۲ ذوالحجہ کو زوال کے بعد، رمی ختم ہونے سے پہلے) نیت کی ہو گی یا نفرِ اول حلال و مباح ہونے کے بعد، پس اگر نفرِ اول حلال ہونے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو طواف صدر بالاجماع ساقط ہو جائے گا، یعنی واجب ہی نہیں ہو گا۔ اور اگر نفرِ اول حلال ہونے کے بعد نیت اقامت کی تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ساقط نہیں ہو گا، اور اس پر لازم ہے کہ طوافِ وداع کرے ــــ ابو یوسف کا قول ہے کہ تب بھی ساقط ہو جائے گا، ہاں اگر طواف شروع کر چکا ہے اور پھر نیت کرتا ہے، تو طواف پورا کرنا واجب ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نیتِ اقامت کرنے سے وہ اہل مکہ میں سے ایک ہو گیا اور اہلِ مکہ پر طوافِ وداع نہیں ہوتا۔ ہاں شروع کرنے کے بعد پورا کرنا اس لیے واجب ہے کہ طواف شروع کرنے سے واجب ہو گیا ہے، للہذا ترک جائز نہیں ہو گا، بلکہ اس کا پورا

کرنا واجب ہے۔

ابوحنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفرِ اول حلال ہونے کے بعد طواف وداع واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا وقت تو شروع ہو چکا تھا، لیکن نمازِ عشاء اور وتر کی طرح یہ طوافِ زیارت پر مرتب ہوتا ہے، (یعنی اس کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے طواف زیارت ہوتا ہے پھر طوافِ وداع جیسے وتر کا وقت شروع تو عشاء کے وقت کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے لیکن ادا عشا کی نماز کے بعد ہوتے ہیں) لہٰذا نفرِ اول حلال ہونے کے بعد اقامت کی نیت کارگر نہیں ہو گی، جیسا کہ نماز کا وقت نکلنے کے بعد اقامت کی نیت سود مند نہیں ہوتی۔

شرط نمبر۲:۔ حیض و نفاس سے طہارت۔ پس حیض اور نفاس والی عورت پر طواف وداع واجب ہی نہیں ہوتا، چنانچہ ترک پر دم بھی لازم نہیں ہو گا، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض والی عورتوں کو یہ طواف ترک کرنے کی رخصت دی اور اس کا کوئی بدل مقرر نہیں فرمایا، تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ طواف ان عورتوں پر واجب ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اگر واجب ہوتا تو بدل یعنی دم کے بغیر اس کا ترک جائز نہ ہوتا۔

باقی حدث و جنابت سے طہارت، وجوب طواف کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ محدث اور جُنبی پر طواف واجب ہے اس لیے کہ حدث و جنابت کا ازالہ ممکن ہے۔ لہٰذا اسے عذر شمار نہیں کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

## شرائطِ جواز

۱۔ نیت، کیونکہ طواف عبادت ہے، لہٰذا اس کے لیے نیت ہونا ضروری ہے، باقی نیت کی تعیین شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر کسی نے طواف زیارت کے بعد بلا تعیین نیت یا نفل کی نیت سے طواف کیا تو یہ طواف وداع ہو گا، اس لیے یہ وقت اسی طواف کے لیے متعین ہے، لہٰذا مطلق نیت اسی کی طرف راجع ہو گی، جیسا کہ رمضان کے روزے میں ہوتا ہے۔

۲۔ طوافِ وداع طوافِ زیارت کے بعد ہو، چنانچہ اگر نفرِ اول میں کوچ کیا، پھر طواف کیا، اور اس میں کوئی متعین نیت نہیں ہے، یا نفل طواف کی نیت ہے، یا طواف وداع کی نیت ہے تو یہ طوافِ زیارت ہی واقع ہو گا، طوافِ وداع نہیں، اس لیے یہ وقت طوافِ زیارت کا ہے اور طوافِ وداع اس کے بعد ہو گا۔

مسئلہ: طواف وداع کے فوراً بعد کوچ کرنا، طواف کے جواز کی شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر طواف کیا، پھر مکہ میں اپنے کاموں میں مشغول رہا تو دوسرا طواف وداع کرنا واجب نہیں ہے اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ "جو اس گھر کا حج کرے اس کا اس گھر سے آخری معاملہ طواف ہونا چاہیئے۔" تو جب طواف کے بعد یہ اپنے کاموں میں مشغول رہا، تو بیت اللہ کے ساتھ اس کا آخری معاملہ طواف نہ ہوا، لہٰذا پہلے کیا ہوا طوافِ وداع جائز نہ ہونا چاہیئے، کیونکہ مامور بہ ادا نہیں ہوا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں

مراد یہ ہے کہ افعالِ حج میں سے آخری فعل بیت اللہ کا طواف ہونا چاہیئے، یہ مراد نہیں کہ مدتِ اقامت کا آخری فعل طواف ہو، چنانچہ جب طواف وداع کرلیا تو بیت اللہ سے متعلقہ آخری عبادتِ حج ادا ہو گئی۔ اس کے بعد اگر اپنے کاموں میں مشغول رہا تو کوئی حرج نہیں ـــ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جب کوئی شخص طواف وداع کرلے، پھر عشاء تک مقیم رہے تو میں یہ پسند کرتا ہوں کہ ایک اور طوافِ وداع کرے، تاکہ طوافِ وداع اور کوچ کے درمیان کوئی حائل نہ رہے۔

**مسئلہ:** حدث و جنابت سے طہارت جوازِ طواف کی شرط نہیں ہے، چنانچہ حالت حدث و جنابت میں کیا ہوا طواف جائز ہوگا، اور اسے شمار کیا جائے گا۔ لیکن افضل یہ ہے کہ پاک ہو کر اعادہ کرلے اور اگر اعادہ نہیں کیا تو بھی جائز ہو گیا، لیکن جنابت کی صورت میں شاۃ لازم ہو گی، کیونکہ نقص و عیب زیادہ ہے، لہٰذا اس کی تلافی شاۃ سے ہو گی جیسا کہ اکثر چکر ترک کرنے سے شاۃ لازم ہوتی ہے اور اگر حالت حدث میں طواف کرلیا، تو اس بارے میں ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ صدقہ لازم ہوگا۔ اور یہی صحیح روایت ہے، اور یہی ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے، کیونکہ نقص و عیب معمولی ہے، پس یہ ایک یا دو چکر ترک کرنے کی طرح ہے اور ایک روایت ہے کہ شاۃ لازم ہے، کیونکہ یہ واجب طواف ہے، لہٰذا طوافِ زیارت کے مشابہ ہے۔

**مسئلہ:** ستر ڈھانپنا جوازِ طواف کی شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر اتنے کھلے ہوئے ستر سے طواف کرلیا، جس سے نماز جائز نہیں ہوتی تو طواف جائز ہو جائے گا۔ لیکن دم واجب ہوگا

**مسئلہ:** نجاست سے طہارت بھی جوازِ طواف کی شرط نہیں ہے۔ لیکن ایسی حالت میں طواف کرنا مکروہ ہے، اور اس سے واجب کچھ نہیں ہوتا۔ فرق کی وجہ طوافِ زیارت میں گزر چکی ہے۔
واللہ اعلم

**نوٹ:** طوافِ وداع کی مقدار اور کیفیت باقی طوافوں کی طرح ہے۔ اور اس سے متعلقہ سنن کا بیان ان شاء اللہ سنن حج کے ذیل میں آئے گا۔

## طوافِ وداع کا وقت

ابو حنیفہ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ "انسان کے لیے مناسب ہے کہ جب کوچ کا ارادہ کرے تو طوافِ وداع کرے"، لیکن یہ وقت مستحب کا بیان ہے، اصل وقت کا بیان نہیں ـــ اصل وقت یہ ہے کہ طوافِ وداع ایام نحر میں اور ان کے بعد ہر وقت جائز ہے، اور جب بھی طواف کرے گا۔ ادا ہو گا، قضا نہیں۔ چنانچہ اگر طوافِ وداع کرلیا، پھر مکہ میں اس کا قیام طویل ہو گیا، جبکہ نہ تو اقامت کی نیت ہے اور نہ ہی مکہ کو اپنا وطن اور دار بنایا ہے، تو پہلا طوافِ وداع ہی کافی ہے اگرچہ طواف کے بعد سال بھر مقیم رہے۔ لیکن افضل یہ ہے کہ لوٹتے ہوئے طوافِ وداع کرے۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اور بالا جماع طوافِ وداع ایام نحر سے موخر کرنے پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔

## طوافِ وداع کا مقام

طوافِ وداع کا مقام بیت اللہ کا حول اور گرد ہے۔ اس کے علاوہ کہیں جائز نہیں ہوتا، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: "جو شخص اس گھر کا حج کرے تو اس گھر سے اس کا آخری معاملہ طواف ہونا چاہیے" اور بیت اللہ کا طواف یہی ہے کہ اس کے گرد طواف کیا جائے۔ پس اگر کوئی شخص طواف کیے بغیر کوچ کر گیا تو جب تک میقات سے تجاوز نہیں کر جاتا، اس پر واجب رہے گا کہ لوٹے اور طواف کرے، کیونکہ اس نے واجب طواف ترک کیا ہے اور تجدیدِ احرام کے بغیر بجا لانا ابھی ممکن ہے، لہٰذا لوٹنا اور طواف کرنا ابھی واجب ہے۔ اور اگر میقات سے گزر چکا ہے تو اب رجوع واجب نہیں رہا، کیونکہ اب صرف اس صورت میں رجوع ممکن ہے کہ وہ عمرہ کا التزام کرے اور عمرہ کا احرام باندھے، پھر اگر وہ جانا چاہتا ہے تو اپنا سفر جاری رکھے اور دم ادا کر دے، اور اگر لوٹنا چاہتا ہے تو عمرہ کا احرام باندھ کر لوٹے، اور جب مکہ پہنچ جائے تو پہلے طوافِ عمرہ کرے، پھر طوافِ وداع کرے اور تاخیر کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہوگا۔ لیکن فقہاء کہتے ہیں کہ اس صورت میں افضل یہ ہے کہ مت لوٹے، اور طواف کی جگہ دم دے دے۔ کیونکہ اس میں فقراء کا زیادہ نفع ہے اور خود اس کے لیے بھی سہولت ہے کہ سفر کی مشقت اور التزامِ احرام کے ضرر سے بچ جائے گا۔ واللہ اعلم

# حج کرنے کا طریقہ

## حج کے فرائض، واجبات اور سنن افعال کی تفصیل و ترتیب

جب احرام باندھنے کا ارادہ ہو، تو غسل یا وضو کرے، لیکن غسل کرنا افضل ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مقام ذوالحلیفہ پر پہنچے تو آپؐ نے احرام باندھنے کے لیے غسل فرمایا۔ اور غسل کرنے میں مرد ہو، یا عورت حیض و نفاس سے پاک ہو یا حیض یا نفاس کی حالت میں ہو سب برابر ہیں اس لیے کہ اس سنت سے مقصود نظافت اور جسمانی صفائی ہے، پس اس میں مرد، عورت، پاک اور ناپاک عورت سب مساوی ہیں۔ نیز یہ روایت بھی اس پر دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیعت رضوان کے سلسلہ میں درخت کے نیچے فروکش تھے، تو ابوبکر الصدیقؓ خدمت والا میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ یا رسول اللہ! اسماءؓ کو تو نفاس شروع ہو گیا ہے"۔ محمد بن ابی بکر اسی موقعہ پر پیدا ہوئے تھے۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر سے فرمایا "اسماء کو کہو کہ غسل کرے اور حج کا احرام باندھ لے"۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ عائشہؓ بھی حیض میں مبتلا ہو گئیں تو آپؐ نے انہیں غسل کرنے اور حج کا احرام باندھنے کا حکم فرمایا۔ ان دونوں حدیثوں میں غسل کا امر بطور استحباب ہے، بطور ایجاب نہیں، کیونکہ حیض و نفاس کی حالت میں حیض نفاس سے طہارت کا غسل نہیں ہو سکتا۔ احرام باندھتے ہوئے غسل کرنا اس لئے افضل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے لئے غسل کو وضو پر ترجیح دی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

افضل عمل اختیار فرماتے تھے، اسی طرح آپؐ نے عائشہؓ اور اسماءؓ کو بھی غسل کا امر فرمایا۔
نیز اس لیے کہ غسل سے مقصدِ نظافت زیادہ بہتر طور پر حاصل ہوتا ہے۔

پھر دو چادریں ازار اور رداء پہنے، (ایک لنگی کے طور پر باندھ لے اور ایک اوپر اوڑھ لے) اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو چادریں ازار اور رداء ہی زیب تن فرمائی تھیں نیز اس لیے کہ محرم کو سلا ہوا کپڑا پہننا تو ممنوع ہے اور اس کے ساتھ ستر ڈھانپنا بھی ضروری ہے، اور گرمی سردی سے بچاؤ کی بھی ضرورت ہے، اور یہ مقاصد ازار اور رداء دو چادروں سے ہو سکتے ہیں ـــــ یہ چادریں خواہ نئی ہوں یا پرانی، اس میں کوئی فرق نہیں کیونکہ مقصود ہر ایک سے حاصل ہو سکتا ہے۔ ہاں! نئی چادریں لینا افضل ہے، کیونکہ اس میں نظافت زیادہ ہے۔

سمجھ بوجھ والا جو بچہ احرام باندھنا چاہے تو اس کے ولی کے لیے مناسب ہے کہ اس کے کپڑے اتروائے اور اسے دو چادریں پہنا دے، اس لیے کہ سنن کی رعایت رکھنا بچے کے لیے بھی ویسا ہی ضروری ہے جیسا بالغ کے لیے۔

چادریں پہننے کے بعد جیسا چاہے تیل لگائے اور جیسی خوشبو چاہے استعمال کرے، اور ابوحنیفہ وابویوسف کے قول کے مطابق تو خواہ ایسی خوشبو ہو، جس کا جسم اور عین احرام کے بعد بھی باقی رہے گا اور خواہ ایسی خوشبو ہو جو جسم دار نہیں ہے، دونوں برابر ہیں۔ محمد بھی پہلے یہی کہتے تھے، پھر انہوں نے اس سے رجوع کر لیا، اور کہا کہ ایسی خوشبو کا استعمال مکروہ ہے، جس کا جسم احرام کے بعد بھی باقی رہے ـــــ محمد سے ان کے رجوع کے سبب کے بارے میں یہ حکایت ہے کہ "میں اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا تھا، یہاں تک کہ میں نے کچھ لوگ دیکھے، جنہوں نے بے تحاشا خوشبو لگائی ہوئی تھی جس سے ایک قبیح صورت پیدا ہو گئی تھی، اس لیے میں اسے مکروہ کہنے لگا"۔ یہی مالک کا بھی قول ہے ـــــ محمد کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے فرمایا "اغسل عنك هذا الخلوق"، "یہ خلوق (خوشبو کا نام) اپنے سے دھو ڈالو"۔

اور عمرؓ و عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بھی اسے مکروہ سمجھا ہے، اور اس لیے بھی مکروہ ہے کہ اگر جسم دار خوشبو لگی ہوئی ہے تو وہ اپنی جگہ سے دوسری جگہ کی طرف بھی منتقل ہو سکتی ہے تو یہ ایسا ہو جائے گا، گویا اس نے احرام کے بعد اس جگہ ابتداءً خوشبو لگائی ہے۔

ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وقت بھی خوشبو لگائی، جس وقت آپؐ نے احرام باندھا اور طواف زیارت سے پہلے اُس وقت بھی لگائی جب آپؐ نے احرام کھولا، اور میں نے احرام کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں خوشبو کی چمک دیکھی"۔ اور یہ بدیہی بات ہے کہ خوشبو کی چمک تبھی ہو سکتی ہے، جبکہ اس کا جسم باقی ہو، تو معلوم ہوا کہ آپؐ نے ایسی خوشبو استعمال کی، جس کا جسم احرام کے بعد تک باقی رہا ـــــ نیز اس لیے کہ جو خوشبو ابھی تک باقی ہے، ابتداء ہیں

جب یہ لگائی گئی تھی، تو اس وقت اس کا لگانا مباح تھا، کیونکہ غیر احرام کی حالت میں لگائی گئی تھی، اب تو صرف سابقہ خوشبو کی بقاء ہے، اور خوشبو پر باقی رہنے کو خوشبو لگانا نہیں کہتے، اس لیے یہ مکروہ نہیں جیسا کہ کوئی شخص پہلے سر منڈالے پھر احرام باندھے (کہ حالت حلق پر بقا کو حلق کروانا نہیں کہیں گے) ـــــ رہی حدیث اعرابی! تو یہ اس صورت پر محمول ہے، جبکہ زعفران میں رنگا ہوا کپڑا پہنا ہو، اور مرد کے لیے احرام کے بغیر بھی زعفران میں رنگا ہوا کپڑا پہننا ممنوع ہے۔ لہٰذا حالت احرام میں تو بدرجۂ اولیٰ ممنوع ہوگا ـــــ ہم نے یہ حدیث اس صورت پر اس لیے محمول کی ہے تاکہ دونوں حدیثوں میں بقدر امکان تطبیق ہو جائے ـــــ باقی حدیث عمر و عثمان سے استدلال اس لیے درست نہیں کہ ابن عمر و عائشہؓ سے اس کے خلاف مروی ہے، پس دونوں میں تعارض ہوا، اس لیے عمر و عثمان کے قول کو حجت نہیں بنایا جاسکتا ـــــ اور محمد نے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کی جو وجہ ذکر کی ہے، اگر محض انتقال کو ابتداءً خوشبو لگانا سمجھا جائے تو انتقال سے جزاء واجب ہونی چاہیئے، اور بالاجماع ایسا نہیں ہے۔

اگر کسی نے احرام باندھنے کے بعد خوشبو لگائی، جس سے کفارہ واجب ہوگیا، اور اس نے کفارہ ادا کر دیا، لیکن خوشبو اس پر باقی رہی تو کیا خوشبو کی بقاء سے دوسرا کفارہ واجب ہوگا یا نہیں؟ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ایک اور کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ حالتِ احرام ہونے کی وجہ سے اس خوشبو کا لگانا ابتداءً ہی ممنوع تھا، پس اس پر باقی رہنا بھی ممنوع ہوگا، بخلاف پہلے مسئلہ کے، کہ وہاں جب لگائی گئی تھی، تو اس وقت لگانا جائز تھا، اور بعض کہتے ہیں کہ دوسرا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ ابتداءً خوشبو لگانے پر جو اثر مرتب ہوتا ہے، وہ تو کفارہ دینے سے ساقط ہو گیا، ـــــــــــــــــــــــــــــــ

اب محض خوشبو پر بقا ہے، اور خوشبو پر بقا سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، جیسا کہ پہلے مسئلہ میں ہے۔

چادریں باندھنے اور خوشبو وغیرہ لگانے کے بعد دو رکعتیں پڑھے، اسلیے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جبکہ میں وادیٔ عقیق میں تھا، میرے پاس میرے رب کی طرف سے ایک آنے والا آیا، اور مجھ سے کہا

صَلِّ فِی ھٰذَا الْوَادِی الْمُبَارَکِ رَکْعَتَیْنِ وَ قُلْ لَبَّیْکَ بِعُمْرَۃٍ وَ حَجَّۃٍ۔ — "اس مبارک وادی میں دو رکعتیں پڑھیئے اور عمرہ و حج کا تلبیہ کہیئے"

دونوں کا تلبیہ اس لیے کہلوایا کہ آپؐ قارن تھے۔

دو رکعتیں پڑھنے کے بعد احرام کی نیت کرے، اور مستحب یہ ہے کہ جو دل میں نیت کر رہا ہے، وہ زبان سے بھی ادا کرے، چنانچہ اگر حج کا احرام باندھ رہا ہے تو یوں کہے!

اَللّٰھُمَّ اِنِّی اُرِیْدُ الْحَجَّ فَیَسِّرْہُ لِی وَ تَقَبَّلْہُ مِنِّی۔ — اے اللہ میں حج کا ارادہ کرتا ہوں۔ پس میرے لیے حج آسان فرما اور قبول فرما۔

اور اگر عمرے کا ارادہ ہو تو یوں کہے!

اَللّٰھُمَّ اِنِّی اُرِیْدُ الْعُمْرَۃَ فَیَسِّرْھَا لِی وَ تَقَبَّلْھَا مِنِّی۔ — اے اللہ! میں عمرہ کا ارادہ کرتا ہوں، پس عمرہ میرے لئے آسان فرما اور قبول فرما۔

اور اگر حج قران کا ارادہ ہو تو یوں کہے:

اللھم إنی أرید العمرة والحج فیسرھما لی وتقبلھما منی — اے اللہ! میں عمرہ و حج کا ارادہ کرتا ہوں، پس ان دونوں کو میرے لیے آسان فرما اور قبول فرما۔

دعا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حج ایک عظیم عبادت ہے، جس میں شدید کلفت و مشقت بھی گوارا کرنا پڑتی ہے، للٰہذا اس عبادت کی آسانی اور پورا ہونے کے بعد مقبولیت کی دعا کرنا مستحب ہے، کیونکہ ہر عبادت قبول بھی نہیں ہوتی، دیکھئے! ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام جب اللہ کے بتلائے ہوئے طریقہ کے مطابق بیت اللہ کی تعمیر کر چکے تو یہ درخواست کی

ربنا تقبل منا إنك أنت السمیع العلیم۔ — اے ہمارے رب! ہماری یہ خدمت قبول فرما، بیشک آپ (ہماری درخواست) سننے والے اور (ہمارے دلوں کی کیفیت) جاننے والے ہیں۔"

**مسئلہ:** مستحب یہ ہے کہ اہلال (بلند آواز سے تلبیہ کہنا) میں حج یا عمرہ دونوں کا ذکر کرے اور جب دونوں کا ذکر کرنا ہو تو عمرہ کو حج سے پہلے ذکر کرے اور یوں کہے "لبیك بعمرة وحجة" اہلال میں اپنے مقصود کا ذکر اور ذکر میں عمرہ کی تقدیم اس لیے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یونہی کہنے کا امر ہوا، چنانچہ ابھی اوپر روایت گزری ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اتانی آت من ربی وأنا بالعقیق فقال صل فی ھذا الوادی المبارك رکعتین وقل لبیك بعمرة وحجة۔"

نیز اس لیے بالفعل عمرہ حج سے مقدم ہوتا ہے، للٰہذا ذکر میں بھی اسے مقدم رکھنا چاہیے۔

تلبیہ نماز کے بعد کہے۔ ہمارے نزدیک یہ افضل ہے — شافعیؒ کہتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ اپنی سواری پر بیٹھنے کے بعد تلبیہ کہے — مالکؒ کا قول ہے کہ مقام بیداء (ذوالحلیفہ کے قریب، مکہ کی جانب ایک اونچی جگہ) پر چڑھنے کے بعد تلبیہ کہے — اس اختلاف کا منشاء درحقیقت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اولین تلبیہ کے وقت کی تعیین کے بارے میں روایات مختلف ہیں — ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد تلبیہ کہا — ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے سواری پر تشریف فرما ہونے کے بعد تلبیہ کہا — جابر بن عبد اللہؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے مقام بیداء پر چڑھنے کے بعد تلبیہ کہا — ہمارے اصحاب ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ یہ اولیت کی دلالت میں محکم ہے اور ابن عمر و جابر کی روایات محتمل ہیں۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب نماز کے بعد تلبیہ کہا اس وقت ابن عمر موجود نہ ہوں، وہ اس وقت آئے ہوں جب آپؐ سواری پر تشریف فرما ہونے کے بعد تلبیہ کہہ رہے ہوں۔ تو انہوں نے یہ سمجھا کہ یہی آپؐ کا اولین تلبیہ ہے، تو جو انہوں نے دیکھا روایت کر دیا۔ اسی طرح ممکن ہے کہ جابرؓ نے بھی آپؐ کو "بیداء" پر چڑھنے کے بعد تلبیہ کہتے ہوئے دیکھا ہو، پس انہوں نے خیال کیا ہو کہ یہی آپؐ کا اولین تلبیہ ہے تو جو انہوں نے دیکھا وہ روایت کر دیا۔ اس تاویل کی صحت

پر یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ" سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ میں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اہلال کے بارے میں اصحاب کا اختلاف کیسے ہوا؟ تو ابن عباس نے کہا کہ" میں اسے خوب جانتا ہوں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ میں دو رکعتیں پڑھیں، اور حج کا اہلال کیا، اس وقت آپؐ کی زین کسی ناقہ درِ مسجد پر کھڑی تھی، اور ابن عمرؓ اس کے پاس تھے، تو جن لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد میں اہلال کرتے ہوئے دیکھا، انہوں نے کہا کہ آپؐ نے نماز کے بعد اہلال کیا، پھر آپؐ سواری پر تشریف فرما ہوئے، اور اہلال کیا — اور لوگ آپؐ کے پاس جماعتوں کی شکل میں آرہے تھے تو جن لوگوں نے آپؐ کو یہاں سنا، انہوں نے کہا کہ آپؐ نے سواری پر تشریف فرما ہونے کے بعد اہلال کیا۔ پھر آپؐ بیداء پر چڑھے تو اہلال کیا، تو جن لوگوں نے یہاں سنا، انہوں نے کہا کہ آپؐ نے بیداء پر چڑھتے ہوئے اہلال کیا، حالانکہ بخدا آپؐ اپنی جائے نماز میں اہلال کر چکے تھے۔"

جب اہلال کر چکے تو نمازوں کے بعد کثرت سے تلبیہ کہے، خواہ نمازیں فرض ہوں یا نفل اور طحاوی کہتے ہیں کہ صرف فرض نمازوں کے بعد تلبیہ کی کثرت کرے، نوافل اور فوت شدہ نمازوں کے بعد نہیں۔ انہوں نے اس میں تکبیراتِ تشریق والا حکم جاری کیا ہے اور ظاہر الروایہ میں عمومی طور پر "نمازوں کے بعد" مذکور ہے — نیز اس لیے کہ نماز کے بعد تلبیہ کی فضیلت ہے کیونکہ اس طرح تلبیہ نماز سے متصل ہو جاتا ہے، جو کہ بذاتِ خود از اول تا آخر اللہ کا ذکر ہے۔

اور جب بھی کسی بلند جگہ چڑھے یا کسی وادی میں اترے۔ یا کسی سوار جماعت سے ملے یا نیند سے بیدار ہو، اسی طرح سحری کے وقت کثرت سے تلبیہ کہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ ایسا ہی کرتے تھے۔

تلبیہ بلند آواز سے کہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

"افضل الحج العج والثج" "افضل حج وہ ہے، جس میں بلند آواز سے تلبیہ اور قربانی ہو۔"

نیز خلاد بن سائب الانصاری اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میرے پاس جبرائیل آئے اور مجھے حکم دیا کہ میں اپنے اصحاب و رفقاء کو امر کردوں کہ تلبیہ بلند آواز سے کہیں۔ کیونکہ یہ شعائرِ حج میں سے ہے۔" اس میں تلبیہ بلند آواز سے کہنے کا امر بھی ہے، اس کی وجہ کی طرف اشارہ بھی، کہ یہ شعائرِ حج سے ہے، اور جو اذکار شعائر سے ہوں۔ جیسے اذان وغیرہ، ان کے بارے میں طریقہ یہی ہے کہ انہیں خوب زور و شور سے ادا کیا جائے۔

مسنون یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والا تلبیہ کہے، اور وہ یہ ہے!

لبیک اللّٰھم لبیک لبیک "میں حاضر ہوں، اے اللہ میں حاضر ہوں آپ

لَاشَرِيْكَ لَكَ لَبَّيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَاشَرِيْكَ لَكَ۔ کا کوئی شریک نہیں۔ میں حاضر ہوں، بیشک سب تعریفیں اور نعمتیں تیری ہی ہیں، اور ملک تیرا ہی ہے، اس میں تیرا کوئی شریک نہیں،،

ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ میں یہی الفاظ مروی ہیں پس مسنون یہ ہے کہ انہی الفاظ میں تلبیہ کہے، ان سے کچھ کم نہ کرے، ہاں اگر کچھ الفاظ زیادہ کر دیئے تو یہ ہمارے نزدیک مستحب ہے ــــ شافعی کہتے ہیں کہ "کم کرے نہ زیادہ،، لیکن یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ کمی کی صورت میں تو سنت میں کمی ہوتی ہے، لیکن زیادت کی صورت میں سنت مع زیادت ادا ہو رہی ہے۔ اس پر دلیل صحابہ کی ایک جماعت کا عمل ہے کہ یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ پر اضافہ فرماتے تھے ــــ ابن مسعودؓ یہ اضافہ فرماتے تھے!

" لبيك عدد التراب لبيك، لبيك ذا المعارج لبيك، لبيك اله الحق لبيك"

ابن عمرؓ یہ اضافہ فرماتے تھے!

" لبيك وسعديك والخير كله بيديك، لبيك والرغباء اليك"

اور ایک روایت میں ہے والعمل والرغباء اليك ــــــــ نیز اس لیے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کا باب ہے، پس اس میں اضافہ مستحب ہوگا۔ مکروہ نہیں۔

ــــ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ میں کلمہ " لبيك ان الحمد والنعمة لك، مختلف طرح روایت ہوا ہے، بعض روایات میں کسرہ کے ساتھ " إِنَّ،، ہے، اور بعض میں فتحہ کے ساتھ " أَنَّ،، ہے، لیکن کسرہ زیادہ صحیح ہے، اور محمدؒ نے بھی " اصل،، میں یہی کہا ہے کہ افضل کسرہ کے ساتھ بولنا ہے، وجہ یہ ہے کہ اگر فتحہ کے ساتھ بولا جائے تو یہ جملہ بطورِ تفسیر یعنی " أُلبي بِأَنَّ الحمد لك،، ہوگا، یا بطور تعلیل یعنی " أُلبّي لأَنَّ الحمد لك" ہوگا۔ اور کسرہ کی صورت میں یہ جملہ بطورِ ابتداءِ حمد و ثنا ہوگا، نہ کہ بطور تفسیر و تعلیل تو، یہ صورت حمد و ثنا کے باب میں بلیغ تر ہے، لہٰذا کسرہ کے ساتھ بولنا افضل ہوگا۔

جب محرم مکہ کے قریب پہنچ جائے تو چاہے مکہ میں رات کے وقت داخل ہو یا دن کے وقت اس لیے کہ ایک روایت میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں دن کے وقت داخل ہوئے اور ایک روایت میں ہے کہ رات کے وقت داخل ہوئے ــــ اسی طرح عائشہ سے روایت ہے کہ وہ مکہ میں رات کے وقت داخل ہوئیں، حسنؓ و حسینؓ سے روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات رات کے وقت مکہ میں داخل ہوئے ــــ اور یہ جو عمرؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے رات کے وقت مکہ میں داخل ہونے سے منع کیا، تو ان کی یہ نہی بطورِ شفقت ہے کہ کہیں چوری نہ ہو جائے، ابراہیم نخعی نے اس کی یہی تاویل بیان کی ہے۔ نیز اگر رات کے وقت داخل ہو

اور ٹھکانے کا بھی علم نہ ہو تو ہو سکتا ہے کہ جائے نزول کے علاوہ کسی دوسری جگہ پہنچ جائے، پس دوسرے لوگوں کو بھی اذیت پہنچے اور خود بھی تکلیف اٹھاتے۔

پھر مسجد حرام میں داخل ہو، اور افضل یہ ہے کہ باب بنی شیبہ سے داخل ہو، اور یہ دعا کرے!

| | |
|---|---|
| اللھم افتح لی ابواب رحمتك واعذنی من الشیطان الرجیم۔ | اے اللہ! میرے لیے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے اور مجھے شیطان مردود سے اپنی پناہ میں لے لے۔ |

پھر جب بیت اللہ پر نظر پڑے تو آہستہ آواز میں یہ کہے!

| | |
|---|---|
| سبحان اللہ، والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر، اللھم ھذا بیتك عظمته وشرفته وکرمته، فزده تعظیما وتشریفا وتکریماً۔ | "اللہ ہر عیب سے پاک ہے، سب تعریف اللہ کے لیے ہے، اللہ کے سوا کوئی آلہ نہیں اور اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ یہ تیرا گھر ہے، جسے تو نے عظمت وشرافت اور عزت بخشی ہے، اس کی عظمت وشرافت اور عزت میں اضافہ فرماتا رہ" |

مسجدِ حرام کے اندرونی افعال کا آغاز حجراسود سے ہوتا ہے، چنانچہ سب سے پہلے حجر اسود کے سامنے آئے اور تکبیر کہے اور تکبیر کہتے ہوئے ہاتھ اٹھائے، جیسے نماز میں اٹھاتے جاتے ہیں، لیکن یہاں صرف کندھوں تک ہاتھ اٹھائے گا، اس تمام پر دلیل مکحول کی بیان کردہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب مسجد حرام میں داخل ہوتے، تو سب سے پہلے حجراسود کے سامنے آتے، اور تکبیر وتہلیل کی۔ اور "کتاب الصلوٰۃ" میں یہ روایت گزر چکی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" لا ترفع الأیدی إلاّ فی سبع مواطن"، یعنی ہاتھ صرف سات جگہوں میں اٹھائے جائیں۔ اور ان میں سے ایک مقام آپؐ نے حجرِاسود کا استلام ذکر فرمایا—— پھر ہاتھ چھوڑ دے—— اور ایذاء رسانی کے بغیر اگر ممکن ہو تو حجراسود کا استلام (حجرِ اسود پر دونوں ہاتھ رکھنا، کبھی چومنا بھی اس کے مفہوم میں داخل ہوتا ہے) کرے، اور افضل یہ ہے کہ بوسہ دے، اس لیے کہ روایت ہے کہ عمرؓ حجراسود سے چمٹ گئے اور اسے بوسہ دیا اور اسے خطاب کرتے ہوئے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ تیری بہت عزت واکرام کرتے تھے" اور ایک روایت میں ہے کہ عمرؓ نے کہا "بخدا میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے۔ اور کسی قسم کا نفع وضرر تیرے بس میں نہیں، اور اگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تجھے بوسہ دیتے ہوئے نہ دیکھا ہوتا، تو میں بھی تجھے نہ چومتا" اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ "اگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تجھے استلام کرتے ہوئے نہ دیکھا ہو تو میں بھی تیرا استلام نہ کرتا"، (پھر عمرؓ نے استلام کیا—— ابن عمرؓ سے روایت ہے

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجرِ اسود کے سامنے آئے۔ اس کا استلام کیا، پھر اپنے ہونٹ مبارک اس پر رکھ کر دیر تک روتے رہے، پھر آپؐ مڑے تو کیا دیکھتے ہیں کہ عمرؓ رو رہے ہیں، آپؐ نے پوچھا "تم کیوں رو رہے ہو؟" عمرؓ نے جواب دیا "یا رسول اللہ! میں نے آپؐ کو روتے ہوئے دیکھا، تو آپؐ کے رونے کی وجہ سے میں بھی رونے لگا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

ھھنا تسکب العبرات۔ "یہاں تو آنسو بہتے ہیں"

ابن عباس سے روایت ہے کہ "حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر سوار ہو کر طواف کیا، آپؐ اپنی خم دار چھڑی سے رکن کا استلام کرتے، پھر اسے منہ کی طرف لے جاتے"، اور ابن عباس سے ہی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حجرِ اسود قیامت کے دن اٹھایا جائے گا، اس کی دو آنکھیں ہوں گی جن سے دیکھے گا، دو کان ہوں گے جن سے سنے گا، اور زبان ہو گی جس سے بولے گا، پس جن لوگوں نے اس کا استلام کیا تھا، ان کے لیے سچی شہادت دے گا"۔۔۔ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب حجرِ اسود کا استلام کرتے تھے۔ پھر اسے چومتے تھے"۔۔۔

چنانچہ ایذا رسانی کے بغیر اگر ممکن ہو تو حجرِ اسود سے چمٹ جائے اور بوسہ دے اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرؓ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا "ابوحفص تم ایک مرد قوی ہو، تمہاری وجہ سے ضعیف کو تکلیف پہنچے گی، چنانچہ اگر راستہ پاؤ تو استلام کرو، ورنہ چھوڑ دو اور تکبیر و تہلیل کرو"۔ نیز اس لیے کہ استلام سنت ہے اور ایذاءِ مسلم حرام ہے، اور فعل حرام کا ارتکاب کر کے سنت پر عمل کرنے کی بجائے فعل حرام کا ترک زیادہ بہتر ہے اور جب ایذاء کے بغیر استلام ممکن نہ ہو، تو حجرِ اسود کے سامنے آئے۔ تکبیر و تہلیل اور اللہ کی حمد و ثنا کرے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے، جو کہ نماز میں پڑھا جاتا ہے ۔۔۔ ہمارے اصحاب سے اس موقعہ میں کوئی مخصوص و معین دعا منقول نہیں ہے، کیونکہ دعاؤں کا احصاء نہیں ہو سکتا۔ تاہم مجاہد سے مروی ہے کہ وہ یہ کہتے تھے کہ جب رکن کے پاس پہنچو تو یہ دعا کرو!

" اللّٰھم انی اسالك اجابة دعوتك وابتغاء رضوانك واتباع سنة نبيك "۔ "اے اللہ! میں آپ سے دعا کی قبولیت، آپ کی خوشنودی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباعِ سنت کی بھیک مانگتا ہوں"

۔۔۔ عطاء سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حجرِ اسود کے پاس سے گزرتے تو یہ دعا کرتے!

اعوذ برب ھذا الحجر من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر" "میں اس حجر کے رب کی پناہ چاہتا ہوں قرض، فقر، تنگیٔ سینہ اور عذاب قبر سے"۔

اگر حج کر رہا ہے تو استلام حجر کے وقت تلبیہ ترک نہ کرے، ۔۔۔۔۔ اور

اگر عمرہ کر رہا ہے تو استلام کے وقت تلبیہ قطع کر دے، اس کی وجہ آئے گی، انشاء اللہ ـــــ استلام کے بعد طواف شروع کرے، اس طواف کو طوافِ لقاء، طوافِ تحیہ اور طواف اول عہد بالبیت یعنی طوافِ قدوم کہتے ہیں ـــــ اکثر علماء کے نزدیک یہ سنت ہے مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ فرض ہے ـــــ مالکؒ کی حجت فرمان الٰہی "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ" کا ظاہر ہے، کہ اس میں طواف بالبیت کا امر ہے جو وجوب و فرضیت پر دلالت کرتا ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ بالاجماع طوافِ قدوم اہل مکہ پر واجب نہیں ہوتا اور اگر یہ طواف رکن ہوتا تو اہل مکہ پر بھی واجب ہوتا، کیونکہ ارکان کے بارے میں اہل مکہ اور غیر اہل مکہ کا کوئی فرق نہیں، جیسے طوافِ زیارت کا حکم ہے تو جب یہ طواف اہل مکہ پر واجب نہیں ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ رکن بھی نہیں ہے ـــــ اور آیت میں طواف سے مراد طوافِ زیارت ہے، وجہ یہ ہے کہ اہل تفسیر کا اس پر اجماع ہے۔ نیز آیت میں طواف بالبیت کا خطاب سب کو ہے، اللہذا یہاں مراد وہ طواف ہونا چاہیئے جو سب پر واجب ہوتا ہے، اور سب پر جو طواف واجب ہوتا ہے، وہ طوافِ زیارت ہے، طواف قدوم تو اہل مکہ پر واجب ہی نہیں ہوتا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ آیت میں طوافِ زیارت مراد ہے نیز سیاق آیت بھی اس پر دلالت کرتا ہے، ارشاد ہے!

"لِيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوْا اسْمَ اللهِ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ فَكُلُوْا مِنْهَا وَاَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيْرَ ۰ ثُمَّ لْيَقْضُوْا تَفَثَهُمْ وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ ۰"

"تاکہ اپنے فوائد کے لئے آموجود ہوں اور تاکہ ایام مقررہ میں ان مخصوص چوپاؤں پر اللہ کا نام لیں جو اللہ نے اُن کو عطا کئے ہیں، سو ان جانوروں سے خود بھی کھاؤ اور مصیبت زدہ محتاج کو بھی کھلاؤ، پھر لوگوں کو چاہیئے کہ اپنا میل کچیل دُور کریں، اپنے واجبات کو پورا کریں اور اس مامون گھر کا طواف کریں"

اس آیت میں پہلے ہدایا کے ذبح کا حکم ہے، اور ذبح کے بعد حلق اور طواف بالبیت کا حکم ہے۔ کیونکہ "ثم" کا کلمہ ترتیب مع تعقیب کے لیے ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ حلق اور طواف، ذبح پر مرتب ہوں، اور ذبح نص قرآن سے ایام نحر کے ساتھ مختص ہے لہٰذا حلق اور طواف بھی ایام نحر میں ہونا چاہیئے، اور ایام نحر میں جو طواف ہوتا ہے، وہ طوافِ زیارت ہے، کیونکہ طواف قدوم تو ایام نحر سے پہلے ہو جاتا ہے، تو اس سے بھی ثابت ہوا کہ آیت کریمہ میں طواف زیارت مراد ہے۔ اور اس طواف کی رکنیت کے ہم بھی قائل ہیں۔

پھر طواف شروع کرے اور طواف کا آغاز اپنی دائیں طرف سے کرے، جو کہ باب کعبہ سے ملی ہوئی ہوتی ہے، چنانچہ بیت اللہ کے گرد سات چکر لگائے، پہلے تین چکروں میں رَمل کرے اور باقی چار چکروں میں اپنی چال کے مطابق چلے ـــــ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ "رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے حجراسود کا استلام کیا، پھر باب کعبہ سے ملی ہوئی اپنی دائیں جانب سے طواف کا آغاز کیا اور بیت اللہ کے گرد سات چکر لگائے"۔—— رہا رَمَل! تو اس کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ" ہر وہ طواف جس کے بعد سعی ہو اُس کی سنن میں سے یہ ہے کہ اس میں اضطباع اور پہلے تین چکروں میں رَمَل کیا جائے، اور جس طواف کے بعد سعی نہ ہو، اس میں رَمَل نہیں ہوتا"، یہ اکثر صحابہ کا قول ہے، صرف ابن عباس سے مروی ہے کہ رمل طواف کی سنت نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے بنفسِ نفیس اس لیے رمل کیا اور صحابہ کرامؓ کو رمل کی ترغیب اس لیے دی کہ مشرکین کے سامنے اپنی قوت وشوکت کا مظاہرہ کیا جائے۔ کیونکہ روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم اپنے صحابہ کرام کے ساتھ (عمرۃ القضاء میں) مکہ داخل ہوئے تو کفارِ قریش دارالندوۃ کے پاس صف بستہ ان کی طرف دیکھ رہے تھے اور انہیں ضعیف خیال کرتے ہوئے یہ کہہ رہے تھے کہ" یثرب کے بخار نے انہیں کمزور کر دیا"، پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم مسجد حرام میں داخل ہوئے تو آپؐ نے اپنی رداء سے اضطباع کیا اور رَمَل کیا، اور یہ فرمایا کہ" اللہ اس شخص پر رحم فرمائے، جو اپنی دلیری کا اظہار کرے"، اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا" اللہ اس شخص پر رحم فرمائے جو آج ان مشرکوں کو اپنی قوت وشوکت دکھلائے" اب چونکہ یہ وجہ زائل ہو چکی ہے، اس لیے اب رَمَل مسنون نہیں رہا—— لیکن ہم کہتے ہیں کہ ابن عباس سے اس قول کی روایت صحیح نہیں لگتی، کیونکہ صحیح روایت میں وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے فتح مکہ کے بعد بھی رمل کیا"—— نیز ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ جب بیت اللہ کا طواف کرتے تو پہلے تین چکروں میں مخصوص چال چلتے (یعنی رَمَل کرتے) اور باقی چار چکروں میں عام چال کے مطابق چلتے" نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کے بعد صحابہ کرام بھی رمل کرتے رہے، اسی طرح تا امروز مسلمان رمل کرتے چلے آتے ہیں۔ پس رَمَل سنتِ متواترہ کے درجہ میں ہو گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ رَمَل کی ابتداء اظہارِ قوت وشوکت کے سبب سے تھی، پھر وہ سبب زائل ہو گیا، لیکن اس معروف قاعدے کے مطابق سنتِ رمل باقی رہی کہ حکم باقی رہنے کے لیے سبب باقی رہنا شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ بیع، نکاح وغیرہ میں ہوتا ہے۔ اور یا اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ جب سبب کے زائل ہونے کے بعد خود نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے رمل کیا، تو آپؐ نے از سرِ نو رمل کو سنت بنا دیا۔ چنانچہ ہم اس بارے میں صرف اتباعِ سنت کرتے ہیں، اگرچہ اس کی وجہ تک ہماری رسائی نہیں ہے عمرؓ نے طواف میں رمل کرتے ہوئے اسی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ" مجھے کیا ہے کہ اپنے کندھے ہلا رہا ہوں، حالانکہ یہاں کوئی ایسا آدمی نہیں ہے، جسے میں یہ دکھاؤں، لیکن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کا اتباع کر رہا ہوں"۔ یا آپؓ نے فرمایا" لیکن میں وہ کام کر رہا ہوں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے کیا"—— پھر اکثر علماء کے نزدیک رمل حجراسود سے لے کر حجراسود تک پورے چکر میں ہوتا ہے —— اور سعید بن جبیرؒ، عطاءؒ، مجاہدؒ اور طاؤسؒ

کہتے ہیں کہ رکن یمانی اور حجرِ اسود کے درمیان رَمل نہ کرے، صرف دوسری جانب رمل کرے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں رمل مشرکین کے سامنے قوت کے اظہار کے لیے تھا، اور مشرکین صرف دوسری جانب سے دیکھ سکتے تھے — ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین چکروں میں حجر سے لے کر حجر تک رمل کیا،، اور ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ قوت کے اظہار کے لیے رَمل صرف پہلا تھا، بعد میں یہ سبب زائل ہو گیا، لیکن حکم باقی رہا، یا یہ کہا جائے کہ اس کے بعد از سرِ نو رمل کو سنت قرار دیا گیا، پہلے سبب سے نہیں، بلکہ کسی ایسے سبب سے جو ہماری عقل کی رسائی سے باہر ہے۔

باقی طواف میں اضطباع کی وجہ یہ روایت ہے کہ " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رداء کا اضطباع کر کے رمل کیا کرتے تھے،، — اضطباع کا مطلب یہ ہے کہ چادر دائیں بغل کے نیچے سے لا کر بائیں کندھے کے اوپر ڈالی جائے، جس سے دایاں کندھا کھلا رہے گا اور بایاں چھپ جائے گا۔ اسے اضطباع اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں ضَبُعٌ یعنی بازو کھول دیا جاتا ہے۔

اگر رمل میں بھیڑ کی وجہ سے رکاوٹ ہو تو ٹھہر جائے۔ پھر جب کشادگی پائے تو رَمل کرے، کیونکہ طواف بطریق سنت ادا کرنا ضروری ہے، لہٰذا جب تک ایسا ممکن نہ ہو جائے ٹھہرا رہے،

اگر ایذا رسانی کے بغیر ممکن ہو تو حجرِ اسود سے ہر چکر شروع کرتے ہوئے استلامِ حجر کرے، اس لیے کہ روایت ہے کہ" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی حجرِ اسود کے پاس گزرتے تو استلام کرتے،، نیز اس لیے کہ ایک گونہ ہر چکر علیحدہ طواف ہے؛ لہٰذا پہلے چکر کی طرح ہر چکر میں استلام حجر مسنون ہو گا — اور اگر استلام ممکن نہ ہو تو حجرِ اسود کے سامنے آ کر تکبیر و تہلیل کرے۔

باقی رکنِ یمانی کے استلام کے بارے میں "اصل،، میں یہ تو کوئی ذکر نہیں ہے کہ یہ سنت ہے ہاں! یہ مذکور ہے کہ" ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اگر رکنِ یمانی کا استلام کر لے تو اچھا ہے' اور نہ کرے تو بھی کوئی نقصان نہیں" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکن یمانی کا استلام مستحب ہے مسنون نہیں — اور محمد کا قول ہے" رکن یمانی کا استلام کرے اور اسے مت چھوڑے" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سنت ہے — اور اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس کا چومنا سنت نہیں ہے — شافعیؒ کہتے ہیں کہ رکنِ یمانی کا استلام کرے یعنی اس پر ہاتھ رکھے، پھر اپنا ہاتھ چوم لے محمد کے قول کی وجہ یہ روایت ہے کہ عمرؓ نے کہا " میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان دو رکنوں کا استلام کرتے ہوئے دیکھا' آپؐ نے ان کے علاوہ کسی رکن کا استلام نہیں کیا،، — اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکنِ یمانی کا استلام کرتے تھے اور اپنا رخسارِ مبارک اس پر رکھتے تھے،، — اور "اصل،،

میں جو مذکور ہے کہ یہ مستحب ہے، مسنون نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ رکن یمانی کا چومنا مسنون نہیں ہے۔ اگر اس کا استلام مسنون ہوتا تو اس کا چومنا بھی مسنون ہوتا، جیسے حجر اسود ہے۔ جابرؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ نے رکن یمانی کا استلام تو کیا، لیکن چوما نہیں"، اس سے معلوم ہوا کہ یہ مستحب ہے، سنت نہیں۔

رہے رُکن عراقی اور رکن شامی! تو اکثر صحابہ کرام کے نزدیک ان کا استلام نہیں ہے، یہی ہمارا قول ہے۔ لیکن معاویہؓ، زیدؓ بن ثابت اور سویدؓ بن غفلہ سے روایت ہے کہ ارکان اربعہ کا استلام کیا جائے ـــــ ابن عباس سے روایت ہے کہ "میں معاویہ اور سوید کو تمام ارکان کا استلام کرتے ہوئے دیکھا، تو میں نے معاویہؓ سے کہا کہ "صرف ان دو رکنوں کا استلام کیا جاتا ہے" تو معاویہؓ نے کہا کہ بیت اللہ کا کوئی حصہ مہجور نہیں ہے"۔ لیکن صحیح اکثر علماء کا قول ہے، کیونکہ استلام کا سنت ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے معلوم ہوا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکنوں کے علاوہ کسی رکن کا استلام نہیں کیا، جیسا کہ عمرؓ کی روایت سے معلوم ہوا۔ نیز اس لیے کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے تو استلام ارکان بیت کا ہے۔ اور رکنِ عراقی و شامی حقیقتاً ارکان نہیں ہیں، کیونکہ کسی شئے کا رکن اس کا کونہ ہوتا ہے، اور رکنِ عراقی و شامی تو بیت اللہ کا وسط بنتے ہیں۔ کیونکہ اس طرف حطیم ہے اور حطیم بیت اللہ کا حصہ ہے، اسی لیے طواف حطیم سے اوپر ہوتا ہے اور اگر حطیم سے اوپر طواف نہ کیا جائے تو نامکمل رہتا ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ نماز میں صرف حطیم کی طرف رخ کرنا جائز نہیں ہے، وجہ گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے۔

جب طواف سے فارغ ہو تو مقامِ ابراہیم کے پاس یا مسجد میں جہاں سہولت ہو، دو رکعتیں پڑھے۔ ہمارے نزدیک یہ دوگانہ طواف واجب ہے اور شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک فرض اور واجب میں فرق نہیں، اور فرض تو ہے نہیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ ہمیشہ ادا کیا ہے۔ لہٰذا سنت ہوگا ـــــ اور ہمارے نزدیک فرض اور واجب میں فرق ہے، ہم کہتے ہیں کہ جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو، وہ فرض ہے اور جس کا ثبوت دلیل ظنی غیر قطعی سے ہو، وہ واجب ہے ـــــ اور دوگانۂ طواف کے وجوب کی دلیل یہ فرمان الٰہی ہے!

واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی۔ "اور ابراہیمؑ کی جائے قیام کو جائے نماز بناؤ"

مقام ابراہیم کی تاویل میں ایک قول یہ ہے کہ ابراہیمؑ جب ہاجرہؑ و اسماعیلؑ سے ملنے کے لیے آتے تھے تو اونٹ سے اترنے اور چڑھنے کے لیے اس پتھر پر کھڑے ہوتے تھے تو اس پتھر پر ابراہیمؑ کے قدمین شریفین کے آثار و نشان جم گئے جو ظاہراً معلوم ہوتے ہیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جگہ کو جائے نماز بنانے کا حکم فرمایا کہ اس کے قریب کعبہ رخ ہو کر دوگانہ طواف پڑھا جائے، جیسا کہ روایت ہے کہ "جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ تشریف لائے تو رکنِ یمانی کے پاس نماز پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے، اس پر عمرؓ

نے عرض کیا کہ "کیا ہم مقام ابراہیم کو جائے نماز نہ بنالیں"، اس پر یہ آیت نازل ہوئی "واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی" اور مطلق امر وجوب عمل کے لیے ہوتا ہے، تو اس سے ثابت ہوا دوگانۂ طواف واجب ہے نیز روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب طواف سے فارغ ہوئے تو مقام ابراہیم کے پاس آئے، اور اس کے قریب دوگانہ ادا کیا اور یہ آیت تلاوت کی" "واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی" عمرؓ کے بارے میں یہ روایت ہے کہ وہ ایک مرتبہ دوگانہ طواف بھول گئے تو انہوں نے مقام ذی طوی" پر قضا کیا اس سے بھی معلوم ہوا کہ دوگانہ طواف واجب ہے ـــــ دوگانہ طواف سے فارغ ہو کر دوبارہ حجر اسود کے پاس آئے اور استلام کرے تاکہ افتتاح طواف کی طرح سعی بین الصفا والمروہ کا افتتاح بھی استلام حجر سے ہو جائے، اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جس طواف کے بعد سعی ہو اس میں دوگانہ طواف سے فارغ ہو کر حجر اسود کے پاس لوٹے اور جس کے بعد سعی نہ ہو، اس میں دوگانہ سے فارغ ہو کر حجر کے پاس نہ لوٹے۔ عمرؓ، ابن عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے ایسے ہی روایت ہے کہ مت لوٹے۔ اگرچہ طواف کے بعد سعی ہو۔ عمر بن عبدالعزیز کا بھی یہی قول ہے ـــــ لیکن صحیح یہ ہے کہ لوٹے۔ اس لیے کہ جابر سے روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب طواف سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے مقام ابراہیمؑ کے پیچھے دو رکعتیں پڑھیں، اور اس میں آپؐ نے سورۂ بقرہ کی آیات تلاوت کیں۔ ان میں آیت "واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی" بھی تھی۔ آپؐ بلند آواز سے تلاوت فرما رہے تھے، جسے لوگ سن رہے تھے، پھر آپؐ رکن کی طرف واپس آئے اور اس کا استلام کیا"

نیز اس لیے کہ ترتیب میں سعی طواف کے بعد آتی ہے، طواف سے پہلے سعی جائز نہیں اور طواف و سعی کے درمیان فصل کرنا مکروہ ہے تو گویا کہ سعی طواف کا ایک چکر ہے اور ہر دو چکروں کے درمیان استلام سنت ہے، لہٰذا اس موقعہ میں استلام کرے۔ یہ وجہ اس طواف میں نہیں پائی جاتی، جس کے بعد سعی نہ ہو، کیونکہ وہاں چکروں کے ساتھ کوئی چیز لاحق نہیں ہوتی، لہٰذا حجر کی طرف لوٹنے کی بھی ضرورت نہیں ـــــ استلام سے فارغ ہو کر صفا کی طرف جائے اس لیے کہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن کا استلام کیا اور صفا کی طرف گئے اور فرمایا "ہم سعی کی ابتداء وہاں سے کرتے ہیں جس کا اللہ نے ابتداءً ذکر کیا اور پھر یہ آیت پڑھی" "اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَۃَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰہِ" الکتاب میں اس کا کوئی ذکر نہیں کہ کس دروازے سے نکلے، باب صفا سے یا جہاں سے سہولت ہو اور اس بارے میں جو مروی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باب صفا سے نکلے" یہ ہمارے نزدیک بطور سنت نہیں تھا، بلکہ اس لیے تھا کہ وہاں سے صفا قریب پڑتا ہے، اور ممکن ہے کہ اس کی کوئی اور وجہ ہو۔

پھر صفا پر اتنا اوپر چڑھے، جہاں سے کعبہ دکھائی دے۔ چنانچہ کعبہ رخ ہو کر تکبیر و تہلیل اور اللہ کی حمد و ثنا کرے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے، اور اللہ سے حاجت روائی کی

دعا کرے ـــ دعا میں اپنے ہاتھ اوپر اٹھائے ۔ اور ہتھیلیوں کا پیٹ آسمان کی طرف کرے اس لیے کہ جابرؓ سے روایت ہے کہ "نبی صلیّ اللہ علیہ وسلّم صفا پر چڑھے، حتیٰ کہ کعبہ نظر آنے لگا، پھر آپؐ نے تین مرتبہ تکبیر کہی اور یہ کلمات ادا کیئے

لاالٰہ الا اللّٰہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت وھو علی کل شیٔ قدیر، لاالٰہ الا اللّٰہ انجز وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ "

پھر اپنی عام رفتار کے مطابق چلتا ہوا مروہ کی طرف جانے کے لیے نیچے اترے، یہاں تک کہ جب وادی کے درمیان میلِ اخضر کے پاس پہنچے تو دوڑنا شروع کرے، ـ اور دوسرے میلِ اخضر تک دوڑے، تو سعی میلینِ اخضرین کے درمیان ہے ۔ اس کی دلیل جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ "نبی صلیّ اللہ علیہ وسلّم جب (صفا پر) دعا سے فارغ ہوئے تو مروہ کی جانب چلے، یہاں تک کہ بطنِ وادی میں جب قدم سیدھے ہوگئے (یعنی ہموار زمین آگئی) تو آپؐ دوڑے، اور سعی کے دوران میں آپؐ نے یہ دعا کی!

| | |
|---|---|
| رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم إنك انت الأعز الاكرم ـ | "اے رب! مغفرت فرما اور رحم فرما، اور ہمارے حالات وسیأت سے درگزر فرما، بیشک آپ ہی غالب وکریم ہیں " |

اور عمرؓ جب صفا ومروہ کے درمیان رَمل کرتے (یعنی کندھے ہلا ہلا کر چلتے) تو یہ دعا کرتے،"

| | |
|---|---|
| اللّٰھم استعملني بسنة نبيك وتوفني على ملته واعذ ني من عذاب القبر" | "اے اللہ! مجھے اپنے نبی کی سنت کا عامل بنا دے، اور ان کی ملت پر مجھے موت دے اور مجھے عذابِ قبر سے بچالے" |

جب دوسرے میلِ اخضر سے گزر جائے تو اپنی رفتار کے مطابق چلے، یہاں تک کہ مروہ آجائے تو اس پر چڑھے، کعبہ رخ کھڑا ہو اور اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا اور تکبیر وتہلیل کرے، نبی صلی اللہ علیہ وسلّم پر درود بھیجے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجت برآری کی درخواست کرے۔ خلاصہ یہ کہ مروہ پر بھی صفا جیسے افعال بجا لائے، اس لیے کہ نبی صلیّ اللہ علیہ وسلّم نے بھی ایسا ہی کیا تھا ـــ اسی طرح صفا ومروہ کے درمیان سات چکر لگائیے کہ صفا سے شروع کرے اور مروہ پر ختم کرے اور ہر چکر میں بطنِ وادی میں سعی کرے ـــ اس میں صفا سے ابتداء ایک چکر اور مروہ سے صفا کی طرف لوٹنا دوسرا چکر شمار کیا جائے گا، بخلاف طحاوی کے کہ وہ کہتے ہیں کہ "صفا سے صفا تک ایک چکر شمار کیا جائے گا" یہ قول ظاہر الروایہ کے خلاف ہے وجہ گزر چکی ہے ۔

جب سعی سے فارغ ہو چکے تو دیکھیں گے، اگر اس نے عمرہ کا احرام باندھا ہے اور اپنے ساتھ کوئی ہدی نہیں لایا تو اب حلق یا قصر کروائے، اسی سے حلال ہو جائے گا کیونکہ

افعال عمرہ طواف وسعی ہی ہیں، جب یہ دونوں ادا کرچکا تو اب کوئی فعل عمرہ اس کے ذمہ باقی نہ رہا، چنانچہ اب وہ احرام سے نکلنے کا محتاج ہے۔ اور یہ حلق یا قصر ہی سے ہو سکتا ہے، جیسا کہ نماز سے خروج سلام سے ہوتا ہے ــــ اور حلق افضل ہے، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے ــــ تو جب وہ حلق یا قصر کروالے تو اب تمام ممنوعاتِ احرام حلال ہو گئیں ــــ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے ــــ اور شافعیؒ کا قول یہ ہے عمرہ سے تحلّل سعی سے اور حج سے تحلّل رمی سے ہو جاتا ہے ــــ یہ مسئلہ واجبات حج کے ذیل میں گزر چکا ہے ــــ اور اگر عمرہ کا احرام ہے لیکن اپنے ساتھ ہدی بھی لایا ہے تو سعی سے فارغ ہو کر حلق یا قصر نہ کروائے۔ بلکہ یوم نحر تک حالت احرام میں رہے، احرام سے تحلل صرف یوم نحر میں حلال ہوگا، یہ ہمارے نزدیک ہے ــــ اور شافعی کے نزدیک ہدی لے جانے سے تحلل ممنوع نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ انشاءاللہ تمتع کے ذیل میں آئے گا ــــ اور اگر حج کا احرام باندھا ہوا ہے تو دیکھیں گے، اگر تو حج افراد کا احرام باندھا ہے تو حالت احرام میں ہی رہے، اور حلال نہ ہو، اس لیے کہ ابھی افعالِ حج اس کے ذمے باقی ہیں، لہٰذا یوم نحر تک اس کے لیے حلال ہونا جائز نہیں ــــ اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ افعالِ عمرہ یعنی طواف وسعی اور عمرہ سے تحلل یعنی حلق یا قصر کروا کے احرام حج کھولنا جائز ہوتا ہے، اس لیے کہ جابرؓ سے روایت ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کا احرام باندھا ہوا تھا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا "طواف، سعی اور قصر کروا کے اپنا احرام کھول دو اور حلال ہو کر مقیم رہو، یہاں تک کہ جب یوم ترویہ آئے تو حج کا احرام باندھ لو" ــــ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے یہ جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ اور ابوذر سے روایت ہے کہ "میں شہادت دیتا ہوں کہ احرام کھولنے کی خصوصی اجازت صرف ان سواروں کو تھی، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے"۔

اور اگر حج قران کا احرام باندھا ہوا ہے تو دو طواف کرے اور دو سعی کرے، پہلے عمرہ کا طواف وسعی کرے اور حج کا طواف وسعی کرے ــــ ادائیگی کا طریقہ پہلے بیان کر چکے ہیں ــــ یہ ہمارے نزدیک ہے ــــ اور شافعی کے نزدیک حج قران کی صورت میں حج و عمرہ کے لیے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے ــــ اس اختلاف کی بناء اور منشاء یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قارن کے دو احرام ہوتے ہیں، احرام عمرہ اور احرام حج۔ اور عمرے کا احرام حج کے احرام میں داخل نہیں سمجھا جاتا ــــ اور شافعی کے نزدیک قارن کا ایک ہی احرام ہوتا ہے اور احرام عمرہ احرام حج میں داخل ہو جاتا ہے۔ (اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "قیامت تک عمرہ حج میں داخل ہو گیا، مراد یہ ہے کہ احرام عمرہ احرام حج میں داخل ہو جاتا ہے)۔ کیونکہ نفس عمرہ تو حج میں داخل نہیں ہو سکتا، نیز اس لیے کہ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے کہ شافعی کے قاعدہ کے مطابق احرام رکن ہے۔ لہٰذا احرام افعال حج سے ہے اور افعال میں تداخل جائز ہوتا ہے، جیسے سجدۂ تلاوت، حدود وغیرہ میں تداخل ہو جاتا ہے

ہماری دلیل یہ روایت ہے جو علیؓ، عبداللہؓ بن مسعود اور عمرانؓ بن حصین سے مروی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج اور عمرہ کو جمع کیا اور دونوں کے لیے دو طواف اور دو سعی کیں"۔ نیز اس لیے کہ قارن کا حقیقی طور پر حج اور عمرہ کا احرام الگ الگ ہوتا ہے، کیونکہ جب وہ یہ کہتا ہے کہ "لبیک بعمرۃ وحجۃ"، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "لبیک بعمرۃ ولبیک بحجۃ" جیسے یوں کہا جائے "جاءنی زید وعمرو" تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "جاءنی زید وجاءنی عمرو"، تو جب حج اور عمرہ کا احرام علیحدہ علیحدہ ہے تو ان کا طواف اور سعی بھی علیحدہ علیحدہ کرے۔ اسی طرح اس حج کا نام قران بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ قران کا مطلب ہے "دو چیزوں کا ملانا"، اور دو چیزوں کا ملانا تبھی ہو سکتا ہے جب دو الگ الگ چیزوں کو اکٹھے ادا کیا جائے اور قران کا یہ حقیقی مفہوم ہمارے قول میں تو پایا جاتا ہے، شافعی کے قول میں نہیں۔ اور حقیقت کا اعتبار کرنا ہی شریعت میں اصل ہے۔

رہی حدیث! تو اس کا مطلب یہ ہے کہ "عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہو گیا" اور اس فرمان کا سبب یہ ہوا کہ پہلے لوگ حج کے اوقات میں عمرہ کرنا بدترین گناہ خیال کرتے تھے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی رخصت دیتے ہوئے کہا "دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ" مطلب یہ ہے کہ عمرہ کا وقت، حج کے وقت یعنی اشہر حج میں داخل ہو گیا ہے، (کہ اشہر حج میں بھی عمرہ کیا جا سکتا ہے)۔ اور یا یہ حدیث ہماری تاویل کی بھی محتمل ہے اور شافعیؒ کی تاویل کی بھی، لہٰذا مخالف احتمال کے ہوتے ہوئے اس حدیث کو حجت نہیں بنایا جا سکتا۔

**مسئلہ:** اگر قارن نے پے در پے دو طواف اور پے در پے دو سعی کر لیں تو یہ کافی ہو جائے گا۔ لیکن ایسا کرنا برا ہے۔ جائز تو اس لیے ہے کہ اس نے دو طوافوں اور دو سعیوں کی اپنی ذمہ داری پوری کر دی اور برا اس لیے کہ اس نے سنت ترک کر دی۔ کیونکہ سنت یہ ہے کہ پہلے عمرہ کے افعال ادا کیے جائیں، پھر حج کے افعال۔

اگر کسی نے پہلا طواف اور سعی حج کی نیت سے کی اور دوسرا طواف اور سعی عمرہ کی نیت سے، تو اس کی نیت بے فائدہ ہے، اور اس کا پہلا طواف اور سعی عمرہ کے ہوں گے۔ کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ افعال کی ادائیگی احرام باندھنے کی ترتیب کے مطابق واجب ہوتی ہے، اور احرام میں افعال عمرہ کی ادائیگی افعال حج سے مقدم واجب ہوئی ہے، لہٰذا اب اس کے خلاف نیت کرنا بے فائدہ ہے —— اور قارن جب افعال عمرہ سے فارغ ہو جائے تو حلق اور قصر نہ کروائے، کیونکہ ابھی حج کا احرام باقی ہے۔

اور اگر حج تمتع کا احرام باندھا ہوا ہے تو مکہ پہنچ کر عمرہ کا طواف و سعی کرے، پھر اشہر حج میں حج کا احرام باندھے کہ ازار و رداء پہنے اور حج کا تلبیہ کہے۔ کیونکہ وہ حج کا

احرام باندھ کر اب حج میں داخل ہو رہا ہے اور اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اندرونِ مکہ سے یا مقام ابطح سے یا حرم کے جس حصہ سے چاہے احرام باندھے اور اسے یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ یوم ترویہ میں منیٰ کی جانب نکلتے ہوئے احرام باندھے یا یوم ترویہ سے پہلے، ہاں! ہمارے نزدیک یوم ترویہ سے جتنا پہلے حج کا احرام باندھے گا۔ وہ افضل ہوگا ـــ اور شافعی کے نزدیک یوم ترویہ میں احرام باندھنا افضل ہے، شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو یوم ترویہ میں احرام باندھنے کا حکم دیا"، تو اس سے معلوم ہوا کہ یہی افضل ہے ـــ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

من اراد الحج فلیتعجّل۔ جو حج کا ارادہ کرے تو وہ جلدی کرے

اور امر کا کم از کم درجہ استحباب کا ہوتا ہے (لہٰذا جلدی احرام باندھنا افضل ہے) نیز اس لیے کہ احرام میں تعجیل مسارعت الی العبادت کے باب سے ہے، اس لیے یہ اولیٰ ہے ـــ نیز اس لیے کہ تعجیل احرام میں بدن پر مشقت زیادہ ہے، کیونکہ احرام کے بعد اسے ممنوعاتِ احرام سے اجتناب لازمی ہو جائے گا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان فیض ترجمان سے ارشاد ہوا ہے کہ "زیادہ سخت اور تیز عمل افضل ہوتا ہے"۔ رہی حدیث، تو اس میں ترویہ میں احرام حج باندھنے کی ترغیب ایک خاص وجہ سے دی گئی ہے، اور وہ یہ ہے کہ آپؐ نے صحابہ کے لیے افضل کی بجائے الیسر کا انتخاب فرمایا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ آپؐ نے انہیں احرام حج فسخ کرنے کا حکم بھی فرمایا۔ حالانکہ اب احرام فسخ نہیں کیا جاتا،

مسئلہ: متمتع (حج تمتع کرنے والا) جب حج کا احرام باندھ لے تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق طواف قدوم و سعی نہ کرے، کیونکہ طواف قدوم اس حاجی کے لیے ہوتا ہے جو حج کے احرام سے مکہ آئے اور متمتع تو عمرہ کے احرام سے مکہ آیا ہے، حج کے احرام سے نہیں، احرام حج تو وہ مکہ سے باندھ رہا ہے، اور طواف قدوم بغیر قدوم کے نہیں ہوتا اسی طرح سعی بھی نہ کرے۔ کیونکہ طواف کے بغیر سعی مشروع نہیں ہے نیز اس لیے کہ سعی کا اصلی محل طواف زیارت کے بعد ہے، کیونکہ سعی واجب ہے اور حج فرض ہے، اور واجب فرض کا تابع تو ہو سکتا ہے سنت کا نہیں۔ اور طوافِ قدوم سنت ہے لہٰذا سعیٔ واجب اس کا تابع نہیں بن سکتی۔ ہاں! اتنی بات ہے کہ طوافِ قدوم کے بعد سعی کو اس کے محلِ اصلی سے مقدم کرنے کی رخصت ہے تو گویا یہ طواف کے بعد از راہِ رخصت واجب ہے چنانچہ جب طوافِ قدوم ہی نہ پایا جائے تو سعی کو اس کے اصلی محل میں ادا کیا جائے گا۔ لہٰذا یہ طوافِ زیارت سے پہلے جائز نہیں ـــ اور اگر کہا جائے کہ ـــ حسن کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ متمتع جب یوم ترویہ میں یا اس سے پہلے احرام باندھ لے تو اگر چاہے منیٰ جانے سے پہلے طواف اور سعی کر لے، اور یہ افضل ہے ـــ ہشام کی محمد سے روایت ہے کہ طواف و سعی کر لینے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ یہ طواف واجب تو ہے نہیں، بلکہ سنت، ہے

اور شرع میں سعی کا وجوب اس طواف کے بعد وارد ہوا ہے، تو جب مفرد اور قارن بطور رخصت یہ واجب اس وقت ادا کر سکتا ہے، تو متمتع کو بھی اس طواف وسعی کی اجازت و رخصت ہونی چاہیئے ــــ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ٹھیک ہے کہ یہ سنت ہے، لیکن یہ اس حاجی کے لیے سنت ہے جو احرام حج سے مکہ آئے۔ اور متمتع احرام حج سے مکہ نہیں آتا، لہٰذا متمتع کے حق میں یہ طواف سنت نہیں ہے ــــ اور حسن بن زیاد سے روایت ہے کہ انھوں نے اس میں زوال سے پہلے اور بعد کا فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر یوم ترویہ میں زوال سے پہلے احرام باندھا ہے تو طواف سعی کرے اور اگر زوال کے بعد باندھا ہے تو پھر نہ کرے۔ وجہ یہ ہے کہ زوال کے بعد منیٰ جانا لازم ہو جاتا ہے، لہٰذا کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو۔ اور زوال سے پہلے منیٰ جانا لازم نہیں ہوتا، لہٰذا وہ اس وقت طواف وسعی کر سکتا ہے ــــ اس کا جواب وہی ہے جو ابھی اوپر گزرا ــ جب مُفرِد یا قارِن سعی سے فارغ ہو جائے تو احرام کی حالت میں رہے، اور یوم ترویہ تک عام رفتار سے چلتا ہوا نفل طواف کرتا رہے، کیونکہ نماز کی طرح مناسکِ حج میں طواف بہترین عمل ہے، تو چاہے کم طواف کرے یا زیادہ کرے۔ لیکن باہر سے آنے والوں کے لیے نفل طواف نفل نماز سے افضل ہے۔ اور اہل مکہ کے لیے نماز افضل ہے، کیونکہ باہر سے آنے والے تو پھر طواف نہیں کر سکیں گے، کیونکہ ہر جگہ تو طواف نہیں ہو سکتا اور نفل نمازیں وہ بعد میں بھی پڑھ سکتے ہیں اور اہل مکہ تو ہر وقت طواف بھی کر سکتے ہیں اور نماز بھی پڑھ سکتے ہیں، لہٰذا جب دونوں جمع ہو جائیں تو نماز افضل ہے ــــ اسی طرح جو نمازی دار الحرب میں پہرہ دے رہا ہے۔ اگر وہاں کوئی ایسا آدمی ہے جو اس کی جگہ پہرہ داری کر سکتا ہے تو اس کے لیے نفل نماز افضل ہے، وگرنہ پہرہ داری افضل ہے۔

نفل طواف میں رمل نہ کرے، بلکہ اپنی رفتار کے مطابق چلتا رہے، اور نفل طواف کے بعد سعی بھی نہیں ہے، سعی صرف وہی ہے جو پہلے کر چکا ہے اور ہر طواف یعنی سات چکروں، کے بعد دوگانہ طواف پڑھے۔ بشرطیکہ ایسا وقت نہ ہو جس میں نفل نماز مکروہ ہے

ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک دوگانہ طواف پڑھے بغیر دو یا زیادہ طوافوں کو جمع کر دینا مکروہ ہے، خواہ جفت عدد میں طواف جمع کرے یا طاق عدد میں ــ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر طاق عدد کے مطابق طواف جمع کر لیتا ہے، مثلاً اکٹھے تین یا پانچ یا سات طواف کرتا ہے اور ان کے درمیان دوگانہ طواف نہیں پڑھتا تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ "عائشہؓ طوافوں کو جمع کر لیتیں اور پھر بعد میں دوگانہ طواف پڑھتیں"۔ پھر انھوں نے جفت اور طاق کا جو فرق کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر جفت طواف کرتا ہے تو اگر دو کرتا ہے تو اس کے کل چکر چودہ بنیں گے، اور اگر چار کرتا ہے تو کل چکر اٹھائیس بنیں گے

اور طاق طوافوں کی صورت میں چکروں کا مجموعہ طاق ہی رہتا ہے، اور اصل طواف میں سات چکر ہیں، جو کہ طاق عدد ہیں، لہٰذا پہلی صورت اصل طواف سے دور ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے، اور دوسری صورت جائز ہے ۔۔۔ اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوگانہ طواف کا طواف سے تعلق ایسا ہی ہے جیسا سعی کا طواف سے تعلق ہے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک طواف کے بعد واجب ہوتا ہے اور اگر کوئی دو طوافوں کو جمع کرے اور سعی کو موخر کر دے تو یہ مکروہ ہے، تو اسی طرح دوگانۂ طواف کو موخر کر کے دو طوافوں کا جمع کرنا بھی مکروہ ہو گا، رہی حدیثِ عائشہؓ! تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے ایسا کسی ضرورت و عذر کی بنا پر کیا (اور اس میں کوئی کلام نہیں)

پھر یوم ترویہ یعنی آٹھ ذوالحجہ کو لوگوں کے ساتھ منیٰ جائے۔ اور وہاں ظہر، عصر، مغرب عشاء اور فجر کی نمازیں پڑھے، اس لیے کہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا! یوم ترویہ میں جبریلؑ ابراہیمؑ کے پاس آئے، اور انہیں منیٰ لے گئے۔ وہاں انہیں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر کی نمازیں پڑھائیں۔ پھر صبح کے وقت انہیں عرفات لے گئے۔ اور جابرؓ سے روایت ہے کہ "جب یوم ترویہ آیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلّم منیٰ کی طرف روانہ ہوئے۔ پھر آپؐ نے وہاں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر کی نمازیں پڑھیں۔ فجر کی نماز کے بعد آپؐ تھوڑی دیر رکے رہے۔ یہاں تک کہ سورج طلوع ہو گیا۔ پھر آپؐ عرفات کی طرف روانہ ہو گئے"۔ اگر کوئی طلوع آفتاب سے پہلے منیٰ سے چل پڑے تو بھی جائز ہے لیکن روایت مذکورہ کی بنا پر طلوعِ آفتاب کے بعد جانا افضل ہے۔

پس بوقت مذکور اطمینان و وقار کے ساتھ عرفات کی جانب روانہ ہو، جب عرفات پہنچ جائے تو بطنِ عرنہ کو چھوڑ کر جہاں دل چاہے فروکش ہو، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا "عرفات کلها موقف إلا بطن عرنة"۔

اور یوم عرفہ میں غسل کرے۔ یہ غسل، جمعہ، عیدین اور احرام کے غسل کی طرح سنت ہے۔ اور "اصل" میں مذکور ہے کہ "اگر غسل کر لے تو اچھا ہے" اس میں اشارہ ہے کہ یہ مستحب ہے ۔۔۔ غسل عرفہ یوم عرفہ کی وجہ سے کیا جاتا ہے یا وقوف عرفات کی وجہ سے؟ ممکن ہے کہ اس میں بھی وہی اختلاف ہو، جو ہم غسل جمعہ کے سلسلہ میں کتاب الطہارت میں ذکر کر چکے ہیں ۔۔۔

جب سورج ڈھل جائے تو امام منبر پر چڑھے اور امام کے منبر پر موجود ہونے کی حالت میں موذن اذان دیں، جب اذان ہو چکے تو امام کھڑا ہو اور دو خطبے دے۔ یہ ظاہر الروایہ ہے ۔۔۔ ابو یوسفؒ سے اس بارے میں تین روایات وارد ہوئی ہیں۔ ایک روایت تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کی طرح ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ جب امام اپنے خیمے میں ہو اسی وقت موذن اذان دیں۔ پھر اذان ختم ہونے کے بعد امام خیمے سے نکلے، اور منبر پر چڑھ کر خطبہ دے۔

تیسری روایت طحاوی نے باب خطب الحج میں ذکر کی ہے کہ امام اذان سے پہلے خطبہ شروع کرے، جب خطبہ کے ابتدائی کلمات کہہ چکے تو اذان دی جائے پھر اذان کے بعد خطبہ پورا کرے۔
باقی نماز سے پہلے خطبہ دینا اس لیے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے خطبہ دیا تھا۔ نیز اس خطبہ سے مقصود مناسک حج کے احکام کی تعلیم ہے۔ اس لیے بھی یہ خطبہ پہلے ہونا چاہیئے، تاکہ احکام کا علم ہو جائے، نیز اگر خطبہ نماز سے موخر کر دیا جائے تو لوگ نماز پڑھتے ہی وقوف کی عبادت میں مشغول ہو جائیں گے۔ اور خطبہ نہیں سنیں گے چنانچہ مقصود حاصل نہیں ہو سکے گا۔
یہ خطبہ سنت ہے فرض نہیں، چنانچہ اگر نماز ظہر و عصر کو اکھٹے ادا تو کیا لیکن خطبہ نہیں دیا، تو جائز ہے، بخلاف خطبہ جمعہ کے کہ وہاں خطبہ کے بغیر نماز جمعہ جائز نہیں ہوتی۔ فرق یہ ہے کہ خطبہ حج تعلیم مناسک کے لیے ہوتا ہے، جمع بین الصلاتین کے جواز کے نہیں، جبکہ خطبۂ جمعہ کی فرضیت نماز جمعہ میں کمی کی وجہ سے ہے کہ یہ دو خطبے دو رکعتوں کے قائمقام سمجھے جاتے ہیں، جیسا کہ عائشہؓ نے فرمایا "نماز جمعہ میں کمی خطبہ کے اضافہ کی وجہ سے ہوئی ہے"۔ اور نماز کا اختصار یہ ہے کہ اس کا ایک حصہ چھوڑ دیا جائے اور قاعدہ یہ ہے کہ فرض، فرض کے لیے ہی چھوڑا جا سکتا ہے۔ لہٰذا خطبہ جمعہ فرض ہو گا۔ اور یہاں نماز اختصار نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں فرض نمازیں پوری پوری ادا کی جا رہی ہیں، لہٰذا یہ خطبہ فرض نہیں ہو گا۔ ہاں! خطبہ ترک کرنے سے گنہ گار ہو گا، کیونکہ اس میں ترک سنت ہے اور اگر زوال سے پہلے خطبہ دے دیا تو بھی جائز ہے، لیکن ایسا کرنا برا ہے۔ جواز تو اس لیے ہے کہ یہ خطبہ نماز کا حصہ نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے لیے وقت کی شرط عائد نہیں ہو گی۔ اور ایسا کرنا برا اس لیے ہے کہ اس میں ترک سنت ہے کیونکہ سنت یہ ہے کہ یہ خطبہ زوال کے بعد ہو۔ بخلاف خطبہ جمعہ کے کہ اگر یہ خطبہ زوال سے پہلے ہو جائے تو جمعہ جائز ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ خطبہ فرائض جمعہ سے ہے۔ دیکھیئے! اسی خطبہ کی وجہ سے تو جمعہ کی نماز میں اختصار ہوا ہے، اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ فرض فرض کی وجہ سے ہی چھوڑا جا سکتا ہے۔ (لہٰذا وقت سے پہلے ہونے کی وجہ سے فرض ادا نہیں ہو گا)
رہی یہ بات کہ امام منبر پر کب چڑھے؟ اذان سے پہلے یا بعد؟ تو اس میں ابو یوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت ظہر اور عصر کی نمازیں ادا کی جاتی ہیں۔ لہٰذا باقی نمازوں کی طرح، اور اس مکان و زمان کے علاوہ ظہر و عصر کی نماز کی طرح یہاں بھی ان دونوں نمازوں میں اذان امام کے نکلنے سے پہلے ہو گی ــــ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ خطبہ نماز سے مقدم ہوتا ہے، لہٰذا یہ اذان خطبہ کے لیے ہوتی ہے۔ لہٰذا خطبہ جمعہ کی طرح امام کے منبر

پر بیٹھنے کے بعد ہوگی۔ اسی سے ابو یوسف کے قول کا جواب بھی نکل آیا کہ ٹھیک ہے کہ یہ ظہر و عصر کی نمازیں ہیں۔ لیکن ان سے پہلے خطبہ بھی تو ہے، لہٰذا خطبۂ جمعہ کی طرح یہاں بھی اذان کا وقت امام کے منبر پر بیٹھنے کے بعد ہوگا۔

جب اذان ہو چکے تو امام کھڑا ہو کر دو خطبے دے، اور دونوں کے درمیان خفیف سا بیٹھے، جیسا کہ جمعہ کے درمیان بیٹھا جاتا ہے —— اور خطبہ میں پہلے تو اللہ کی حمد و ثنا اور تکبیر و تہلیل کرے۔ پھر لوگوں کو وعظ و نصیحت کرے، کہ اللہ کے اوامر پر عمل کرنے اور نواہی سے رکنے کی ترغیب دلائے، اور مناسکِ حج کی تعلیم دے۔ کیونکہ اصل میں خطبہ ہوتا ہی تکبیر و تہلیل اور وعظ و تذکیر کے لیے ہے، اور اس میں تعلیم مناسک کا اضافہ اس لیے ہے کہ یہاں اس کی ضرورت ہے، تاکہ حجاج کو وقوفِ عرفات پھر عرفات سے کوچ، پھر وقوفِ مزدلفہ کے بارے میں احکام و مسائل کا علم ہو جائے۔

جب خطبہ ختم ہو جائے تو اقامت کہی جائے، پھر امام ظہر کی نماز پڑھائے۔ پھر عصر کی نماز کے لیے اقامت کہی جائے۔ اور عصر کی نماز پڑھائی جائے۔ تو گویا ظہر و عصر کی نمازیں ایک اذان اور دو اقامتوں سے ادا کی جائیں گی۔

**مسئلہ:** ان دونوں نمازوں کے درمیان سنن و نوافل نہ پڑھے جائیں، نہ امام پڑھے، نہ لوگ، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو نمازوں کو مقامِ عرفات میں یوم عرفہ میں ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ اکٹھا ادا فرمایا۔ اور ان سے پہلے نہ ان کے بعد نفل پڑھے۔ باوجودیکہ آپ نوافل کا اشتیاق رکھتے تھے —— اور اگر ان نمازوں کے درمیان نوافل وغیرہ پڑھے جائیں تو عصر کے لیے اذان کا اعادہ کیا جائے۔ کیونکہ ہر فرض نماز کے لیے اذان دینا اصل ہے اور اس اصل کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی بنا پر چھوڑا گیا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان نمازوں کے درمیان نوافل وغیرہ ادا نہیں کیے۔ تو جب نوافل پڑھ کر ان نمازوں کے درمیان فصل کیا جائے گا تو اصل کے مطابق اذان کا اعادہ بھی ہوگا۔

**مسئلہ:** امام ان دونوں نمازوں میں قرأت آہستہ کرے، بخلاف جمعہ و عیدین کے کہ وہاں قرأت میں جہر کیا جاتا ہے، اس لیے کہ جمعہ و عیدین میں جہر کرنا شعائر میں سے ہے ——— اور شعائر میں طریقہ اور اصول یہ ہے کہ انہیں خوب واضح کرکے ادا کیا جائے اور جہر میں زیادہ وضاحت و شہرت ہے، اس لیے وہ نمازیں جہر کے ساتھ مشروع ہیں۔ لیکن یہاں ظہر و عصر کی نمازیں اپنے حال پر ہیں۔ ان میں کوئی تغیر نہیں ہوا، اس لیے کہ یہ باقی دنوں کی ظہر و عصر کی طرح ہی تو ہیں۔ یہاں تغیر صرف لوگوں کا اجتماع ہے، اور یہ اجتماع وقوف کے لیے ہوا ہے۔ نماز کے لیے نہیں۔ نماز کے لیے یہ اجتماع تو اتفاقاً ہے۔ (لہٰذا یہ نمازیں اپنی اصل کے مطابق ادا کی جائیں گی)

**مسئلہ:** اگر امام مقیم ہے کہ اہل مکہ سے ہے، تو دونوں نمازیں پوری پوری یعنی چار چار رکعت

پڑھائے، اور لوگ بھی اقتداء میں پوری نماز پڑھیں۔ اگرچہ وہ مسافر ہوں، کیونکہ وقتی نماز میں اگر مسافر، مقیم امام کی اقتداء کرے تو اسے پوری نماز پڑھنا لازم ہوتا ہے۔ کیونکہ امام کی اقتداء کرکے وہ اس نماز میں امام کا تابع ہو گیا۔ اور اگر امام مسافر ہے تو ظہر و عصر کی نمازوں میں قصر کرے یعنی دو دو رکعت پڑھائے، پھر جب سلام پھیر لے تو یہ کہہ دے "اے اہل مکہ! آپ اپنی نماز پوری کر لیں۔ اس لیے کہ ہم مسافر ہیں"

**مسئلہ:** جمع بین الصلاتین یعنی عصر کی نماز کو وقت سے پہلے ظہر کے وقت میں ظہر کیساتھ ادا کرنے کے جواز کی کچھ شرائط ہیں، بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ — متفق علیہ شرائط دو ہیں۔

۱۔ عصر کی ادائیگی ظہر کے بعد ہو، ظہر سے پہلے عصر پڑھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ اسی ترتیب سے مشروع ہوئی ہے، لہٰذا جب تک کوئی مسقطِ ترتیب سبب نہ پایا جائے، ترتیب ساقط نہیں ہوتی، اور ایسا کوئی سبب نہیں پایا گیا، لہٰذا ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہے۔

۲۔ عصر کی نماز ظہر کی جائز اور صحیح نماز کے بعد ادا ہو، یہ شرط بطور استحسان ہے۔ چنانچہ اگر آسمان پر بادل چھائے ہوئے تھے اور ظہر و عصر کی نمازیں پڑھی گئیں۔ پھر واضح ہوا کہ ظہر کی نماز زوال سے پہلے ادا ہوئی اور عصر کی نماز زوال کے بعد، تو استحسان یہ ہے کہ ظہر و عصر دونوں کا اعادہ ضروری ہے — اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہونی چاہیئے اور ایسی صورت میں صرف ظہر کا اعادہ لازم ہونا چاہیئے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت کا دوسرے دنوں میں پیش آنے والی ایسی صورت پر اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ باقی ایام میں اگر کوئی شخص اس خیال سے عصر کی نماز پڑھتا ہے کہ وہ ظہر کی نماز پڑھ چکا ہے، پھر ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی تھی، تو صرف ظہر کا اعادہ لازم ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ دونوں صورتوں کے درمیان جامع یہ ہے کہ وہ اس خیال سے عصر کی نماز پڑھتا ہے کہ اس کے ذمہ صرف عصر ہی لازم ہے۔ پس یہ بھولنے والے شخص کے مشابہ ہے، اور نسیان ایسا عذر ہے جس سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے۔

اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں فی الحقیقت عصر کی نماز وقت سے پہلے ادا ہوئی، اور اصل یہ ہے کہ وقت مقرر شدہ عبادات کی ادائیگی وقت سے پہلے جائز نہیں ہوتی اور یہاں تقدیم عصر کا جواز نص سے معلوم ہوا، لیکن ایسی صورت میں کہ وہ ظہر کی جائز اور صحیح نماز کے بعد ہو، تو جب ظہر کی نماز ہی جائز اور صحیح نہ ہوئی تو اس میں اصل کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ (کہ ظہر کے ساتھ عصر کا اعادہ بھی ضروری ہوگا)

اب جمع بین الصلاتین کی مختلف فیہ شرائط ذکر کی جاتی ہیں!

۱. ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمع بین الصلاتین تب جائز ہوگا، جبکہ دونوں نمازیں جماعت کے ساتھ پڑھی جائیں، چنانچہ اگر کسی نے ظہر یا عصر کی نماز تنہا پڑھی تو عصر کے وقت سے پہلے ظہر کے ساتھ ملا کر پڑھنا جائز نہیں ہے ــــ ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جواز جمع کے لیے جماعت شرط نہیں ہے اور تنہا پڑھنے کی صورت میں بھی عصر کو وقت سے پہلے پڑھنا جائز ہے صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تقدیم عصر کا جواز وقوف عرفات کو بچانے (اور مسلسل جاری رکھنے کے لیے ہے، کیونکہ اگر عصر کو اس کے وقت پر ادا کیا جائے تو وقوف کا تسلسل باقی نہیں رہتا۔ اور یہ وجہ جماعت و انفراد دونوں حالتوں میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے ــــ ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ یہاں تقدیم عصر کا جواز اصل سے ہٹ کر ہے، کیونکہ یہ ایسی عبادت ہے جس کا وقت مقرر ہے اور جن عبادات کا وقت مقرر ہو، انہیں وقت سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں ہوتا مگر تقدیم عصر کا جواز نص سے ثابت ہے اور اس کی وجہ عقل سے بالاتر ہے، لہٰذا اس میں ان تمام امور و حالات کا لحاظ رکھا جائے گا جن میں نص وارد ہوئی تھی اور نص میں عصر کامل کی تقدیم کا جواز وارد ہوا ہے، جبکہ وہ ظہر کامل کے بعد ہو، اور کامل نماز وہ ہوتی ہے جو جماعت کے ساتھ ادا کی جائے، کیونکہ انفرادی نماز فضیلت میں باجماعت نماز کے مساوی نہیں ہوتی، لہٰذا انفرادی طور پر پڑھی ہوئی نماز منصوص علیہ کے تحت داخل نہیں ہوگی ــــ باقی صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ "تقدیم عصر کا جواز وقوف بچانے کے لیے ہے"، درست نہیں ہے۔ کیونکہ نماز وقوف کے منافی نہیں اس لیے کہ نماز تو وقوف کا حصہ ہے۔ اور کوئی چیز اپنی ذات کے منافی نہیں ہوتی ــ ہاں اس کی وجہ عقل سے بالا ہے، لہٰذا اس میں ان تمام حالات کا لحاظ رکھا جائے گا جن میں نص وارد ہے۔ اور یہاں یہ صورت موجود نہیں۔

مسئلہ: اگر دونوں میں سے ہر نماز کی ایک رکعت امام کے ساتھ پائی۔ بایں طور کہ ظہر کی ایک رکعت جماعت کے ساتھ ملی، پھر امام کھڑا اور عصر کی نماز شروع ہو گئی، اور یہ آدمی ابھی ظہر کی باقی ماندہ نماز پوری کرنے لگا، جب اس سے فارغ ہوا تو جماعت کے ساتھ شامل ہو گیا اور کچھ نماز جماعت کے ساتھ مل گئی تو اس صورت میں بھی بلا اختلاف عصر کی تقدیم جائز ہو گئی ہے۔ کیونکہ اس نے جماعت کی فضیلت پالی۔ لہٰذا عصر کی کامل نماز، ظہر کی کامل نماز کے بعد ادا ہوئی۔

۲. ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں نمازوں کی ادائیگی امام یعنی خلیفہ یا نائب خلیفہ کی اقتداء میں ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ تو پڑھی لیکن امام و خلیفہ کی اقتداء میں نہیں اور عصر کی نماز امام و خلیفہ کے ساتھ پڑھ لی تو ابو حنیفہ کے نزدیک عصر کی نماز جائز نہیں ہوئی ــ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے ــ لیکن صحیح ابو حنیفہ کا قول ہے اس کی وجہ پہلے بھی گذر چکی ہے کہ تقدیم عصر کا جواز نص سے ہٹ کر ثابت ہوا ہے جبکہ وہ ظہر کامل کے بعد ہو۔ اور کامل نماز وہ ہے جو امام یا اس کے نائب کی اقتداء میں ادا ہو،

کیونکہ کسی دوسرے کی اقتداء میں پڑھی ہوئی نماز فضیلت میں اس نماز کے ہم پلہ نہیں ہے لہٰذا وہ نص کے تحت داخل نہیں ہو گی۔

**مسئلہ:** اگر خطبہ کے بعد امام کو وضو کی ضرورت پیش آئی اور امام نے کسی دوسرے آدمی کو نماز پڑھانے کا حکم دیا تو اس کے لیے دونوں نمازیں پڑھانا جائز ہے، خواہ مامور خطبہ میں شریک تھا یا نہیں تھا، بخلاف نماز جمعہ کے، اس لیے کہ وہاں خطبہ جواز جمعہ کی شرائط سے ہے، اور یہاں خطبہ جمع بین الصلاتین کے جواز کی شرط نہیں ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر امام نے کسی کو نماز پڑھانے کا حکم نہیں دیا۔ اور کسی شخص نے اپنی مرضی سے آگے بڑھ کر دونوں نمازیں پڑھا دیں تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق جمع جائز نہیں ہوا، کیونکہ ان کے نزدیک جمعہ کے لیے امام یا اس کا نائب ہونا شرط ہے، اور یہ شرط نہیں پائی گئی، اور اگر آگے بڑھنے والا آدمی قاضی اور کوتوال کی طرح کوئی ذی اقتدار تھا تو پھر جمعہ جائز ہے کیونکہ یہ امام کا نائب ہے۔

**مسئلہ:** اگر ظہر کی نماز پڑھاتے ہوئے امام کو وضو کی ضرورت پیش آئی۔ پس امام نے کسی شخص کو اپنا خلیفہ مقرر کیا تو وہ ظہر و عصر دونوں نمازیں پڑھائے گا، کیونکہ وہ امام کا قائم مقام ہے۔ پھر اگر امام کے لوٹنے سے پہلے وہ عصر کی نماز سے فارغ ہو گیا تو اب امام عصر کی نماز عصر کے وقت ادا کرے گا۔ کیونکہ جب اس نے اپنا خلیفہ بنا دیا تو وہ خود ایک عام مقتدی کی طرح ہو گیا۔ اور اگر مقتدی ظہر کی نماز امام کے ساتھ پڑھے اور عصر کی نماز امام کے ساتھ نہ پڑھ سکے تو پھر وہ عصر کی نماز اس کے وقت میں ادا کرتا ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی ہو گا۔

**شرط نمبر ۳:**۔ دونوں نمازوں کی ادائیگی کی حالت میں حج کا احرام ہو۔ چنانچہ اگر اہل مکہ میں سے کسی شخص نے احرام حج کے بغیر امام کے ساتھ باجماعت ظہر کی نماز پڑھی۔ پھر حج کا احرام باندھا، تو اس کے لیے عصر کی نماز وقتِ عصر سے پہلے پڑھنا جائز نہیں ہے۔" نوادر الصلاۃ" میں یہی مذکور ہے ــــ ابو حنیفہ سے اصول کے علاوہ ایک روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں عصر کی نماز قبل از وقت پڑھنا جائز ہے۔ یہی زفر کا قول ہے ــــ صحیح "نوادر" کی روایت ہے، کیونکہ عصر کی نماز اس ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے کہ وہ ظہرِ کامل کے بعد ہو۔ اور کامل ظہر محرم کی ہوتی ہے۔ حلال شخص کی ظہر فضیلت میں محرم کی ظہر کی طرح نہیں ہوتی لہٰذا منصوص علیہ سے کم مرتبہ ظہر کے بعد قبل از وقت عصر کی نماز جائز نہ ہو گی ــــ

اسی بناء پر اگر کسی شخص نے حالتِ احرام میں امام کے ساتھ باجماعت ظہر کی نماز پڑھی۔ لیکن احرام عمرے کا تھا، پھر حج کے احرام کی نیت کی تو بھی عصر کی نماز قبل از وقت پڑھنا جائز نہیں ہے ــــ اور زفر کے نزدیک جائز ہے، جیسا کہ پہلے مسئلہ میں ہے ــــ صحیح ہمارا قول ہے

کیونکہ احرام عمرہ کے ساتھ پڑھی ہوئی ظہر فضیلت میں احرام حج کے ساتھ پڑھی ہوئی ظہر کی طرح نہیں ہے۔ پس یہاں عصر کی ادائیگی موردِ نص کے تحت داخل نہیں ہوتی اس لیے قبل از وقت پڑھنا جائز نہ ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر لوگ امام کو چھوڑ گئے۔ پس امام نے اکیلے ہی دونوں نمازیں اکھٹی پڑھ لیں تو یہ امام کے لیے جائز ہے۔ اس مسئلہ سے یہ معلوم ہوا کہ ابوحنیفہ کے نزدیک جمع بین الصلاتین کے لیے شرط حقیقی امام ہے، جماعت نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں جماعت کے بغیر بھی امام کیلئے دونوں نمازیں جائز ہو رہی ہیں۔ چنانچہ بہت سے مسائل اسی شرط پر مبنی ہیں اور یہ شرط صیغۂ نصوص سے زیادہ قریب ہے۔ اس شرط پر گزشتہ اس مسئلہ سے اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ جب امام کو ظہر کی نماز کے دوران میں وضو کی ضرورت پیش آجائے پس وہ کسی دوسرے کو خلیفہ بنا کر خود وضو کے لیے چلا جائے، پھر خلیفہ ظہر اور عصر کی نماز پڑھائے۔ پھر امام آئے تو اس کے لیے عصر کی نماز قبل از وقت پڑھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہاں عدم جواز عدم جماعت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدم امام کی وجہ سے ہے، اس لیے کہ جب وہ چلا گیا تو امام نہ رہا اور ایک عام مقتدی کی طرح ہو گیا۔ یا یہ کہا جائے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک جماعت جمع بین الصلاتین کی شرط تو ہے غیر امام کے لیے، لیکن امام کے حق میں یہ شرط نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

**مسئلہ:** امام مر گیا۔ پس اس کے خلیفہ نے لوگوں کو نماز پڑھائی تو جائز ہے، کیونکہ امام کی موت سے خلفاء کی ولایت باطل نہیں ہوتی۔ جیسا کہ سلطنت اور قضا کی ولایت میں ہوتا ہے۔

## نمازوں سے فارغ ہو کر کیا کیا جائے؟

نماز سے فارغ ہو کر امام اور لوگ جائے وقوف کی طرف روانہ ہوں

کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد جائے وقوف کی طرف تشریف لے گئے تھے۔ پھر دعا کے لیے ہاتھ پھیلائے۔ اور ہاتھوں کا رخ اپنے چہرے کی طرف کرے۔ جیسا کہ دعا کرنے والا کرتا ہے۔ اس لیے کہ ابن عباس سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو میدان عرفات میں اپنے سینہ مبارک پر یوں ہاتھ پھیلائے دعا کرتے ہوئے دیکھا ہے، جیسے مسکین کھانا مانگتا ہے"۔ امام اور لوگ غروب آفتاب تک وقوف کریں، اور اس دوران میں تکبیر و تہلیل، حمد و ثنا، اور صلوٰۃ و سلام میں مشغول رہیں، بارگاہِ الٰہی میں اپنی حوائج و ضروریات کے درخواست پیش کریں اور گڑگڑا کر دعائیں کریں، اسلئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اہلِ عرفہ کی دعا افضل ترین ہے اور یوم عرفہ کی شام میں نے اور مجھ سے پہلے انبیاء نے جو کلمات بولے ان میں سے افضل ترین یہ کلمات ہیں" لا الٰہ الا اللہ وحدہٗ لا شریک لہ، لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت وھو حیٌّ لا یموت بیدہ الخیر وھو علیٰ کل شیءٍ قدیر۔"

اور علیؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یوم عرفہ کی شام میری اور مجھ سے پہلے انبیاء کی دعا اکثر یہ رہی ہے!

لا الہ الا اللّٰہ وحدہ لاشریک له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شي قدير اللّٰهم اجعل في قلبي نوراً وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً، اللّٰهم اشرح لي صدري ويسرلي امري واعوذ بك من وسواس الصدور وسيّئات الامور وفتنة الفقر، اللّٰهم اني اعوذ بك من شر ما يلج في الليل وشر ما تهب به الرياح -

اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ یکتا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں۔ پورا ملک اسی کا ہے اور وہی سب تعریفوں کے لائق ہے، وہی زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے اور وہی ہر چیز پر قادر ہے، اے اللہ! میرے دل میں نور پیدا فرما اور میری سماعت و بصارت کو نورانی بنا، اے اللہ! میرا سینہ کھول دے اور میرا کام آسان فرما دے، اور میں آپ کی پناہ چاہتا ہوں سینوں میں وسوسہ ڈالنے والے سے اور برے کاموں سے اور فقر کی آزمائش سے، اے اللہ! میں تیری پناہ چاہتا ہوں اس شر سے جو رات میں داخل ہوتا ہے اور اس شر سے جو ہوائیں اڑا لاتی ہیں"۔

ہمارے اصحاب سے اس موقعہ میں کسی دعا کی تعیین منقول نہیں ہے، اس لیے کہ انسان جو چاہتا ہے، دعا کرتا ہے، نیز اس لیے کہ دعا کی تعیین سے رقت جاتی رہتی ہے کیونکہ رٹی ہوئی دعا بلا قصد بھی زبان پر جاری رہتی ہے، بس یہ چیز اجابتِ دعا سے بعید ہے۔

**مسئلہ**: جائے وقوف میں وقفہ وقفہ سے تلبیہ کہتا رہے، تلبیہ قطع نہ کرے۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ وقوفِ عرفات کے وقت سے تلبیہ بند دے ——— صحیح اکثر علماء کا قول ہے، اس لیے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ کہتے رہے"۔ اور عبداللہ بن مسعود کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے یوم عرفہ کی شام میں تلبیہ کہا تو انہیں کہا گیا کہ "یہ تو تلبیہ کی جگہ نہیں ہے"؟ تو انہوں نے فرمایا "کیا لوگ ناواقف ہیں یا بھول گئے ہیں؟ اس ذات کی قسم ہے جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ مبعوث کیا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں حج کیا، آپؐ نے جمرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ نہیں ترک کیا"۔

ہاں یہ ہے کہ گاہے تلبیہ اور گاہے تکبیر و تہلیل کرے یا تکبیر و تہلیل تلبیہ کے ساتھ ملا کر کہتا رہے۔ اس لیے کہ تلبیہ وہ ذکر ہے جس سے اس عبادت کا آغاز کیا جاتا ہے اور جس کا اس عبادت کے دوران میں تکرار کیا جاتا ہے۔ بس یہ نماز کی تکبیر کے مشابہ ہے ——— مناسب تو یہ تھا کہ

تکبیر کی طرح تلبیہ بھی عبادت حج کے آخری رکن تک کہا جاتا، لیکن ہم نے اجماع کی وجہ سے جمرۂ عقبہ کی رمی یا قائم مقام رمی کے بعد والے ارکان میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ لہٰذا رمی سے پہلے ارکان میں اصل قیاس کے مطابق عمل ہوگا قطع تلبیہ کا یہ حکم حج افراد، قران اور تمتع میں برابر طور پر ہے۔ ہاں جس شخص نے صرف عمرے کا احرام باندھا ہے وہ طوافِ عمرہ شروع کرتے ہوئے جب استلام حجر کرے تو تلبیہ قطع کر دے۔ اس لیے کہ طواف عمرہ کا رکن ہے، پس یہ حج کے طواف زیارت کے مشابہ ہے، اور حج میں تلبیہ طواف سے پہلے قطع کر دیا جاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ: افضل یہ ہے کہ جائے وقوف میں قبلہ رخ ہو اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، "بہترین مجلس وہ ہے جس میں رخ قبلہ کی طرف ہو"۔ اور حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہو کر جائے وقوف میں تشریف لائے اور قبلہ رخ ہوئے۔ پھر آپؐ غروب آفتاب تک مسلسل یہاں وقوف پذیر رہے"۔ لیکن اگر قبلہ سے تھوڑا سا انحراف بھی ہو جائے تو کوئی نقصان نہیں، کیونکہ وقوف نماز نہیں ہے اسی طرح حالت حدث یا حالت جنابت میں وقوف سے بھی کوئی نقصان نہیں ہوتا کیونکہ گذر چکا ہے کہ عبادتِ وقوف بیت اللہ سے تعلق نہیں رکھتی۔ لہٰذا رمیٔ جمار کی طرح اس کے لیے طہارت مشروط نہیں ہے۔

مسئلہ: افضل یہ ہے کہ امام اپنی سواری پر وقوف کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ نے حالت رکوب میں وقوف کیا۔

مسئلہ: وقوف کے دوران میں امام سے جتنا قریب ہو افضل ہے، اس لیے کہ امام تعلیم دیتا ہے اور دعا دیتا ہے اور یہ جتنا قریب ہوگا، اتنا زیادہ سماع ممکن ہوگا۔

مسئلہ: بطن عرنہ کو چھوڑ کر عرفات سب کا سب جائے وقوف ہے۔ بطن عرنہ میں وقوف مکروہ ہے۔ اس کی وجہ مکان وقوف کے بیان میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ: وقوف غروب آفتاب تک ہے۔ جب آفتاب غروب ہو جائے تو امام اور لوگ وہاں سے روانہ ہوں۔ غروب آفتاب سے پہلے کوئی روانہ نہ ہو، نہ امام نہ کوئی دوسرا شخص اس لیے کہ گذر چکا ہے کہ غروب آفتاب تک وقوف واجب ہے۔ اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عرفہ کی شام یہ خطبہ ارشاد فرمایا: "امابعد، آج حج اکبر کا روز ہے اہل جاہلیت یہاں سے روانہ ہو جاتے تھے، جبکہ ابھی سورج پہاڑوں کی چوٹیوں پر یوں ہوتا تھا جیسے لوگوں کے سروں پر عمامے ہوتے ہیں، تم ان کی مخالفت کرو"۔ لیکن اگر کسی کو اندیشہ ہو، یا وہ بیمار ہو، تو وہ امام سے کچھ پہلے چل پڑے، لیکن حدِ عرفات سے تجاوز نہ کرے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ جب تک وہ حدود عرفات سے تجاوز نہیں کرتا۔ اس وقت تک وہ مکانِ وقوف میں ہی رہا اور اس کے ساتھ اس نے اپنے آپ کو

تکلیف سے بھی بچا لیا۔ لیکن اگر اپنی جگہ پر ثابت قدم رہے اور امام کے ساتھ روانہ ہو تو یہ افضل ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے!

ثم افیضوا من حیث افاض الناس" — پھر تم وہاں سے کوچ کرو، جہاں سے دوسرے لوگ کوچ کرتے ہیں،

مسئلہ: لوگوں کو چاہیے کہ سکون و وقار کے ساتھ عرفات سے روانہ ہوں اور مزدلفہ پہنچیں۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عرفات سے نہایت پرسکون انداز میں روانہ ہوئے یہاں تک کہ آپ اپنی ناقہ کی بار بار مہار کھینچ کر ٹھہراتے تھے،" اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ جب عرفات سے روانہ ہوئے تو آپؐ نے فرمایا "اے لوگو! نیکی گھوڑے کو نیزہ مارنے اور اونٹ کو نشتر چبھونے (یعنی تیز دوڑانے) میں نہیں ہے۔ بلکہ تم اپنی رفتار کے مطابق چلو۔" نیز اس لیے بھی کہ یہ نماز کے لیے روانگی ہے۔ کیونکہ مزدلفہ اس لیے آ رہے ہیں تا کہ وہاں مغرب و عشاء کی نماز پڑھیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "جب تم نماز کے لیے آؤ تو چلتے ہوئے آؤ، دوڑتے ہوئے مت آؤ، تم پر سکون و وقار ہونا ضروری ہے"

مسئلہ: اگر امام روانگی میں تاخیر کرے اور رات واضح ہو جائے تو لوگ روانہ ہو جائیں۔ کیونکہ جب رات واضح ہو گئی تو روانگی کا وقت ہو گیا۔ اور امام تاخیر کر کے سنت ترک کر رہا ہے لہٰذا لوگوں کے لیے مناسب نہیں ہے کہ سنت ترک کریں۔

**وقوف مزدلفہ**

جب مزدلفہ پہنچے تو راستے کے دائیں بائیں جہاں چاہے اترے لیکن نہ تو راستے کے وسط میں ڈیرہ لگائے اور نہ ہی وادی محسر میں وقوف کرے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ "مزدلفہ پورے کا پورا جائے وقوف ہے سوائے وادی محسر کے۔" اور راستے کے وسط میں اس لیے نہ اترے کہ اس سے لوگوں کی آمد و رفت میں رکاوٹ پیدا ہو گی اور انہیں تکلیف پہنچے گی۔

جب عشاء کا وقت ہو جائے تو موذن اذان دے اور اقامت کہے۔ پھر امام عشاء کے وقت میں ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ پہلے مغرب کی نماز پڑھائے پھر عشاء کی نماز پڑھائے۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ زفرؒ کا قول ہے کہ ایک اذان اور دو اقامتیں کہی جائیں۔ شافعی کا قول ہے کہ اذانیں دو ہوں اور اقامت ایک ہو۔ زفرؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب و عشاء کی نماز دو اقامتوں کے ساتھ پڑھائی۔" نیز اس لیے کہ یہ بھی جمع بین الصلاتین کی ایک قسم ہے لہٰذا اسے دوسری قسم یعنی عرفات میں جمع پر قیاس کیا جائے گا۔ اور عرفات میں جمع ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ ہوتی ہے، تو یہاں بھی ایسا ہی ہو گا۔

ہماری دلیل عبداللہ بن عمرؓ اور خزیمہ بن ثابت کی یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ مغرب اور عشاء کی نمازیں پڑھائیں"

اور ابو ایوب انصاری سے روایت ہے کہ "میں نے یہ دونوں نمازیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ پڑھیں"۔ اور زفر نے جس روایت سے استدلال کیا ہے کہ اس میں "اقامتین" کا لفظ "اذان و اقامت" پر محمول ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے "سنة العمرین" اور مراد ہوتا ہے ابو بکر و عمر کی سنت۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "بین کل اذانین صلاة لمن شاء الا المغرب" کہ اس میں اذانین سے مراد اذان و اقامت ہیں۔ اسی طرح حدیث مذکور میں ہے۔ باقی اسے جمع عرفات پر قیاس کرنا درست نہیں نہیں، کیونکہ وہاں دوسری نماز یعنی عصر غیر وقت میں ادا کی جا رہی ہے اس لیے وہاں دوسری اقامت کی ضرورت ہے تاکہ اس نماز کے شروع ہونے کا اعلان ہو جائے اور یہاں دوسری نماز یعنی عشاء اپنے وقت میں ادا کی جا رہی ہے۔ اس لیے تجدیدِ اعلان کی ضرورت نہیں، جیسا کہ عشاء کی نماز کے بعد وتر کی نماز کے لیے تجدیدِ اقامت و اعلان کی ضرورت نہیں ہوتی۔

مسئلہ: دونوں نمازیں کے درمیان نفل وغیرہ میں مشغول نہ ہو، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں نمازوں کے درمیان نہ تو نفل نماز پڑھی اور نہ ہی کوئی دوسرا کام کیا۔ اور اگر دونوں نمازوں کے درمیان نفل یا کسی دوسرے کام کی وجہ سے وقفہ ہو گیا، تو عشاء کے لئے اقامت کا اعادہ کیا جائے گا، کیونکہ وقفہ کی وجہ سے پہلے اعلان سے تعلق منقطع ہو گیا، اس لئے دوسرے اعلان کی ضرورت ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے مغرب کی نماز بھی اکیلے پڑھی اور عشاء کی نماز بھی اکیلے پڑھی تو جائز ہے۔ بخلاف عرفات میں ظہر و عصر کی نماز کے، کہ وہاں ابو حنیفہ کے قول کے مطابق جمع صرف جماعت کے ساتھ جائز ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ یہاں مغرب کی نماز اگرچہ وقتِ اداء میں ادا نہیں کی جا رہی، لیکن ایک ایسے وقت میں ادا کی جا رہی ہے جو فی الجملہ مغرب کا وقت ہے۔ لہٰذا یہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ مغرب کی نماز اپنے وقت اداء سے موخر کر کے پڑھی گئی۔ اور ایسا تنہا پڑھنا بھی جائز ہے، جیسا کہ اگر کسی دوسرے سبب سے نمازِ مغرب موخر ہو جاتی اور اسے عشا کے وقت میں تنہا پڑھتا تو جائز ہے اور عرفات میں عصر کی نماز ایک ایسے وقت میں پڑھی جا رہی ہے، جو سرے سے اس کا وقت ہے ہی نہیں۔ لہٰذا وہ تنہا پڑھنا جائز نہ ہو گی۔ کیونکہ وقت سے پہلے نماز جائز نہیں ہوتی۔ لیکن ہمیں اس وقت میں اس کا جواز شریعت سے معلوم ہوا اور شریعت میں دونوں نمازوں کا ذکر باجماعت وارد ہوا ہے۔ اس لئے مورد شرع کا ہی اتباع کیا جائے۔ اور افضل یہ ہے کہ دونوں نمازیں امام کے ساتھ باجماعت ادا کرے۔ کیونکہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا افضل ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے مزدلفہ پہنچنے سے پہلے ہی غروب آفتاب کے بعد مغرب کی نماز پڑھ لی تو اگر اس کے لیے طلوعِ فجر سے پہلے مزدلفہ پہنچنا ممکن ہے تو اس کی یہ نماز جائز

نہ ہوئی۔ اور جب تک فجر طلوع نہیں ہو جاتی اس وقت تک اس پر اعادہ لازم رہے گا۔ یہ ابوحنیفہ، محمدؒ، زفر اور حسنؒ کا قول ہے ـــ اور ابو یوسف کا قول ہے کہ اگرچہ اس نے برا کیا لیکن یہ نماز جائز ہوگی۔ اور اگر کوئی شخص عشاء کے وقت ہونے پر رلستے میں ہی عشاء کی نماز پڑھ لیتا ہے تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے ـــ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے مغرب و عشا کی نمازیں ان کے وقت میں ادا کیں، کیونکہ ان نمازوں کا یہ وقت کتاب اللہ اور سنن مشہورہ سے ثابت ہے جن میں مکان کی کوئی قید نہیں، جیسا کہ کتاب الصلاۃ میں گزر چکا ہے ـــ لہٰذا اس کی یہ نمازیں جائز تو ہیں۔ جیسا کہ شبِ مزدلفہ کے علاوہ کسی دوسری شب میں پڑھتا تو جائز ہے۔ لیکن چونکہ ان میں تاخیر سنت ہے اس لیے انہیں پہلے پڑھنا بُرا تو ہے، ناجائز نہیں ہے کیونکہ ترکِ سنت سے جواز سلب نہیں ہوتا۔

دوسرے حضرات کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب عرفات سے روانہ ہوئے تو اسامہؓ بن زید آپؐ کے ردیف تھے۔ اسامہؓ کہتے ہیں کہ جب آپؐ مزدلفہ سے کچھ پیچھے بائیں گھاٹی پر پہنچے تو آپؐ نے اونٹ بٹھلایا اور پیشاب کیا، پھر آپؐ آئے تو میں نے آپؐ کو وضو کروایا۔ آپؐ نے ہلکا سا وضوء کیا، میں نے عرض کیا "نماز یا رسول اللہ"، تو آپؐ نے فرمایا "نماز آگے ہے"، اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا "جائے نماز آگے ہے"، پھر آپؐ مزدلفہ آئے، وہاں آپؐ نے خوب وضو کیا" ـــ تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اختیار و امکان کی حالت میں اس نماز کا جواز ایک خاص مکان اور ایک خاص زمان کے ساتھ مخصوص ہے۔ یعنی کہ عشاء کا وقت اور مزدلفہ کا مقام ہونا چاہیئے۔ چونکہ یہ چیز نہیں پائی گئی اس لیے یہ نماز جائز نہ ہوگی ـــ اور جب تک وقت باقی ہے، اس وقت تک اسے اس نماز کے خاص زمان و مکان میں اعادہ کا حکم دیا جائے گا۔ لیکن اگر اعادہ نہ کیا یہاں تک کہ فجر طلوع ہوگئی تو ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک بھی یہ نماز جائز ہو جائے گی کیونکہ کتاب اللہ اور سنن مشہورہ تو جواز کا تقاضا کرتی ہیں، اس لیے کہ یہ وقت تو اس نماز کا ہے۔ کیونکہ ان نصوص میں جگہ کی کوئی قید نہیں۔ اور حدیث اسامہ کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ اور حدیث اسامہ خبر واحد ہے۔ اور اصول ہے کہ خبر واحد پر ایسے طریقے سے عمل کرنا جائز نہیں ہوتا۔ جس سے کتاب اللہ اور سنتِ مشہورہ پر عمل کرنا باطل ہو جائے لہٰذا دونوں کو جمع کیا جائے گا، کہ طلوعِ فجر سے پہلے پہلے تو خبرِ واحد پر عمل ہوگا اور اعادہ کا حکم دیا جائے گا، اور طلوعِ فجر کے بعد کتاب و سنن مشہورہ کے مطابق عمل ہوگا، اور اعادہ کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ یہ صورت اس لیے اختیار کی جا رہی ہے کہ تاکہ سب دلائل پر بقدر امکان عمل ہو جائے۔ حکمِ مذکور اس صورت میں ہے جبکہ طلوعِ فجر سے پہلے مزدلفہ پہنچنا ممکن ہو۔ لیکن اگر آخر شب ہے، وقت تنگ ہے،

اور یہ خطرہ ہے کہ مزدلفہ پہنچنے سے پہلے ہی فجر طلوع ہو جائے گی تو بلا اختلاف عشاء کی نماز راستے میں پڑھنا جائز ہے
حسنؒ کی ابوحنیفہ سے یونہی روایت ہے، کیونکہ طلوعِ فجر سے جمع بین الصلاتین کا وقت فوت ہو جائے گا تو اس صورت میں جلدی نماز پڑھ کے اسے فوت ہونے سے بچانا مقصود ہے۔ اور اگر تنگیٔ وقت کی وجہ سے فوت ہونے کا خطرہ تو نہیں، لیکن راستہ بھول گیا ہے۔ تو نماز نہ پڑھے بلکہ موخر کرتا رہے۔ یہاں تک کہ یا تو مزدلفہ پہنچ جائے اور یا، نماز فوت ہونے کا خوف پیدا ہو جائے تو پھر پڑھ لے۔ وجہ گزر چکی ہے۔ واللہ الموفق

**مسئلہ:** شب مزدلفہ، مزدلفہ میں ہی بسر کرے۔ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ رات وہیں گزاری تھی۔ اور اگر کوئی شخص طلوعِ فجر کے بعد وہاں سے گزرا، اور اس نے رات کا کوئی حصہ وہاں بسر نہیں کیا تو اس پر لازم تو کچھ نہیں ہوگا، لیکن گناہ گار ہوگا — کچھ نہ لازم ہونا تو اس لیے ہے کہ وہ رکن بجا لایا ہے۔ یعنی طلوعِ فجر کے بعد مزدلفہ میں ہونا۔ اور گناہ گار اس لیے ہے کہ سنت یعنی مزدلفہ میں رات بسر کرنا چھوڑ دیا۔

**مسئلہ:** جب فجر طلوع ہو تو امام (اس روز) نماز فجر اندھیرے میں پڑھائے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی وقت کے بغیر کوئی نماز پڑھاتے ہوئے نہیں دیکھا۔ سوائے عرفات میں عصر کی نماز کے اور جمع (مزدلفہ) میں مغرب کی نماز کے اور اسی روز فجر کی نماز کے کہ یہ نماز آپؐ نے وقت سے پہلے اندھیرے میں پڑھائی"۔ حدیث میں "وقت سے پہلے" سے مراد وقت مستحب سے پہلے ہے۔ یعنی اس روز آپؐ نے نماز فجر اسفار کی بجائے غلس میں ادا فرمائی نیز اس لیے کہ غلس میں نماز پڑھنے سے اسفار کی فضیلت فوت ہوتی ہے۔ اور اس کا استدراک تو ہر روز ممکن ہے، لیکن وقوف کی فضیلت اس روز کے علاوہ کسی دن ممکن نہیں ہے۔

**مسئلہ:** جب امام نماز پڑھا چکے تو وہ خود اور دوسرے لوگ اُس کے پیچھے یا اس کے ساتھ وقوف کریں۔ افضل یہ ہے کہ وقوف جبلِ قزح پر ہو۔ ابن عباسؓ "المشعر الحرام" کی یہی تفسیر کرتے ہیں کہ اس سے مراد جبل قزح اور اس کا ارد گرد ہے اور اکثر اہل تفسیر کے نزدیک المشعر الحرام سے مراد مزدلفہ ہے۔
بہرکیف یہاں وقوف کریں، اللہ تعالیٰ سے دعائیں کریں، اپنی حاجات کی درخواست پیش کریں۔ تکبیر و تہلیل، حمد و ثنا اور صلوٰۃ و سلام میں مشغول رہیں۔

**منیٰ کی جانب روانگی** | پھر طلوع آفتاب سے پہلے منیٰ کی جانب روانہ ہوں، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اہل جاہلیت اس مقام سے اس وقت کوچ کرتے تھے۔ جبکہ سورج پہاڑوں کی چوٹیوں پر ہوتا تھا، تم ان کی مخالفت کرو"۔ پھر آپؐ طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے۔ اہل جاہلیت مزدلفہ

میں یہ کہا کرتے تھے کہ " اشرق ثبیر کیما نغیر" یعنی اے جبل ثبیر! چمک تاکہ ہم روانہ ہوں"، "ثبیر" ایک بلند پہاڑی ہے جس پر سب سے پہلے سورج کی روشنی آتی ہے بہرکیف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مخالفت کی اور مزدلفہ سے طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے۔

**مسئلہ** : اگر کوئی شخص طلوع فجر کے بعد، لیکن لوگوں کے نماز فجر پڑھنے سے پہلے روانہ ہو گیا تو اس نے برا کیا، اگرچہ لازم کچھ نہیں ہوگا۔ برا تو اس لیے ہے کہ اس نے سنت ترک کی۔ اس لیے کہ سنت یہ ہے کہ نماز فجر پڑھے، وقوف کرے پھر روانہ ہو۔ اور کسی چیز کا لازم نہ ہونا اس لیے ہے کہ رکن وقوف پا یا گیا۔ اگرچہ ایک گھڑی کا ہے۔

**مسئلہ** : مزدلفہ سے اطمینان وسکون کے ساتھ چلے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی روانہ ہوئے تھے۔

**مسئلہ** : جمرات کو مارنے کے لیے کنکریاں مزدلفہ سے یا راستے سے لے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباسؓ کو حکم دیا کہ "کنکریاں مزدلفہ سے لے لیں" اور اسی پر اہل اسلام کا عمل چلا آرہا ہے۔ یہ بھی اجماع کی ایک قسم ہے

**مسئلہ** : اگر کسی نے جمرہ کے پاس سے کنکری لے کر رمی کی، تو یہ رمی ادا تو ہو جائے گی، لیکن یہ ایسا کرنا ہے برا — اور مالک کا قول ہے کہ رمی ادا ہی نہیں ہو گی، کیونکہ یہ استعمال شدہ کنکریاں ہیں — ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "رمی کرو، کوئی حرج نہیں"، مطلق ہے اس لیے کسی قید کا اضافہ نہیں کیا جاسکتا— اور مالکؒ نے جو علت بیان کی ہے، وہ ان کے قاعدے پر ٹھیک نہیں بیٹھتی۔ اس لیے کہ مالکؒ کے نزدیک استعمال شدہ پانی نہ صرف پاک ہے بلکہ پاک کرنے والا ہے، یہاں تک کہ اس سے وضوء بھی کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا استعمال شدہ کنکریوں کا دوبارہ استعمال تو بدرجہ اولی جائز ہو جانا چاہئے— باقی ہمارے نزدیک کراہت اس روایت کی وجہ سے ہے کہ "ابن عباسؓ سے سوال کیا گیا کہ عہد ابراہیمی سے لے کر آج تک دور جاہلیت اور دور اسلام دونوں میں لوگ رمی کرتے چلے آرہے ہیں اور یہاں صرف اتنی مقدار موجود ہے؟"، تو آپؓ نے فرمایا: "جو کنکری شرف قبول پاتی ہے، وہ اٹھالی جاتی ہے، اور جو رد ہوتی ہیں وہ یہاں باقی رہتی ہیں" اور یہ ایسی چیز ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی معلوم ہو سکتی ہے چنانچہ ہمارے نزدیک ان کنکریوں کا استعمال اس لیے مکروہ ہے کہ رد شدہ کنکریاں ہیں۔

**مسائل رمی**

پھر منیٰ آئے اور سب سے پہلے جمرۂ عقبہ کی سات کنکریوں سے رمی کرے اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب منیٰ پہنچے، تو آپ کسی چیز پر نہیں چڑھے، یہاں تک کہ آپ نے جمرہ عقبہ کو سات کنکریاں ماریں"،

## قطع تلبیہ کے اوقات

جمرۂ عقبہ کو جب پہلی کنکری مارے تو ساتھ ہی تلبیہ قطع کر دے اس لیے کہ اسامہ بن زید اور فضل بن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمرہ عقبہ کو پہلی کنکری مارتے وقت تلبیہ ختم کر دیا تھا۔" اسامہ بن زید عرفات سے مزدلفہ تک اور فضل بن عباس مزدلفہ سے منیٰ تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ردیف تھے ۔۔۔ مزید روایت ہے کہ ابن عباس سے اس بارے میں سوال کیا گیا تو آپؓ نے فرمایا کہ مجھے میرے بھائی فضل نے یہ خبر دی ہے کہ" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمرۂ عقبہ کو پہلی کنکری مارتے وقت تلبیہ ختم کر دیا تھا" اور فضل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ردیف تھے۔

حج خواہ صحیح ہو یا فاسد، بہرصورت پہلی کنکری کی رمی کے وقت تلبیہ ختم کر دیا جائے گا۔ اس لیے حج صحیح و فاسد کے اعمال میں کوئی اختلاف و فرق نہیں ہوتا، لہٰذا قطع تلبیہ کا وقت بھی نہیں بدلے گا۔

پہلی کنکری کی رمی کے وقت قطع تلبیہ کا یہ حکم حج افراد، قران اور تمتع میں برابر طور پر ہے اس لیے کہ جو شخص حج قران یا تمتع کر رہا ہے، حج کا احرام تو اس نے بھی باندھا ہوا ہے۔ لہٰذا وہ بھی حج افراد کرنے والے کی مانند ہے۔

حج قران کرنے والا جب طواف عمرہ شروع کرے تو تلبیہ قطع نہ کرے، اس لیے کہ اس نے احرام حج باندھا ہوا ہے۔ قارن اس وقت تلبیہ قطع کریگا، جس وقت حج افراد کرنے والا تلبیہ قطع کرتا ہے، اس لیے کہ عمرہ کی ادائیگی کے بعد یہ بھی حج افراد کرنے والے کی مانند ہے۔۔۔ لیکن صرف عمرے کا احرام باندھنے والا جب استلام حجر کرے اور طواف شروع کرے تو تلبیہ ختم کر دے۔ باقی محرم حج اور محرم عمرۂ محض کے درمیان جو فرق ہے، وہ ہم گزشتہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں ۔۔۔ اور مالک کا قول ہے کہ صرف عمرہ کرنے والا بیت اللہ پر نظر پڑتے ہی تلبیہ قطع کر دے۔ لیکن یہ قول سدید نہیں ہے، اس لیے کہ قطع تلبیہ کا تعلق کسی ایسے فعل سے ہوتا ہے جو افعال حج سے ہو جیسے محرم حج کے حق کے رمی کا فعل قطع تلبیہ کے لیے مخصوص ہے۔ رؤیت بیت اللہ افعال حج سے نہیں ہے۔ لہٰذا ہمارے نزدیک رؤیت کے وقت تلبیہ قطع نہیں کیا جائے گا۔ اور استلام حجر رمی کی طرح افعال حج سے ہے۔ لہٰذا قطع تلبیہ استلام کے وقت ہوگا، رؤیت کے وقت نہیں۔ محمد اس کی نظیر پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس سے حج فوت ہو جائے۔ وہ جب عمرہ کرکے احرام کھولتا ہے تو طواف عمرہ میں شروع ہوتے ہوئے تلبیہ قطع کرتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

قارن سے اگر حج فوت ہو جائے تو وہ بھی طواف عمرہ شروع کرتے ہوئے تلبیہ قطع کرے گا، کیونکہ عمرہ تو فوت نہیں ہوا، اس لیے کہ عمرے کے لیے کوئی وقت معین نہیں ہے۔ پس وہ عمرہ بجا لائے اور طواف وسعی کرے، جیسا کہ اگر حج فوت نہ ہوتا تو کرتا۔ اس سے صرف حج فوت ہوا ہے، لہٰذا یہ ویسا ہی عمل کرے گا جیسا فائت حج کرتا ہے کہ افعال عمرہ یعنی طواف وسعی کے

ذریعے حلال ہو گا۔ جیساکہ مقیم اس وقت تلبیہ قطع کرتا ہے، جب طوافِ حج شروع کرتا ہے۔
محصَر اس وقت تلبیہ قطع کرے، جب اس کی طرف سے اس کی ہدی ذبح کردی جائے، کیونکہ جب ہدی ذبح ہوجائے تو وہ احرام سے نکل آتا ہے، اور احرام سے نکلنے کے بعد تلبیہ نہیں ہوتا۔

اگر کسی حاجی نے جمرہ عقبہ کی رمی سے پہلے حلق کروالیا تو تلبیہ قطع کردے۔ اس لیے کہ حلق کروا کر وہ احرام سے نکل آیا، اس لیے کہ ہمیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ آپؐ نے اس شخص سے، جس نے رمی سے پہلے حلق کروا لیا تھا، یہ فرمایا کہ "رمی کرو، کوئی حرج نہیں"، تو اس سے ثابت ہوا کہ رمی سے پہلے حلق کروا لینے سے احرام کھل جاتا ہے، اور احرام کھلنے کے بعد تلبیہ نہیں ہوتا۔

اگر کسی شخص نے رمی، حلق اور ذبح سے پہلے طواف زیارت کرلیا تو ابو حنیفہ کے قول کےمطابق تلبیہ قطع کردے ــــ ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب تک حلق نہیں کروا لیتا یا یوم نحر کا سورج نہیں ڈھل جاتا، اس وقت تک تلبیہ کہتا رہے ــــ محمد سے اس بارے میں تین روایات ہیں۔ ایک روایت قولِ ابی حنیفہؒ کی طرح ہے۔ دوسری روایت ان سے ابن سماعہ کی ہے کہ جس نے رمی نہیں کہ وہ یوم نحر کا سورج غروب ہونے پر تلبیہ قطع کرے۔ تیسری روایت ان سے ہشام کی ہے کہ جب ایام نحر گذر جائیں تو تلبیہ قطع کرے۔ بہر کیف محمدؒ کی ظاہر روایت ابو حنیفہ کے ساتھ ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اس نے طواف کرلیا ہے لیکن اس کا احرام ابھی باقی ہے، اور جب تک حلق نہیں کروا لیتا احرام نہیں کھلے گا، دلیل یہ ہے کہ ابھی اس کے لیے خوشبو اور سلا ہوا لباس مباح نہیں ہے۔ پس یہ طواف کالعدم ہے۔ گویا اس نے طواف کیا ہی نہیں، لہٰذا تلبیہ قطع نہیں کرے گا۔

ہاں، جب سورج ڈھل جائے تو پھر قطع کردے۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ اس رمی کا وقت زوال تک ہے۔ جب سورج ڈھل گیا تو اس کا وقت فوت ہوگیا، اس کے بعد جو کرے گا تو وہ قضا ہوگی۔ تو اس کا وقت سے فوت ہونا ایسا ہے، گویا کہ وقت میں ادا چکی ہے۔ اور جب رمی اپنے وقت پر ادا ہو تو تلبیہ ختم ہوجاتا ہے، اسی طرح جب اس کا وقت نکل جائے تو بھی تلبیہ ختم ہوجائے گا۔ بخلاف جبکہ رمی سے پہلے حلق کروالے۔ کیونکہ حلق سے احرام کھل جاتا ہے، حتیٰ کہ خوشبو اور سلے ہوئے لباس کا استعمال بھی حلال ہوجاتا ہے۔ اس لیے ان دونوں صورتوں میں فرق ہے ــــ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ طواف اگرچہ رمی، حلق اور ذبح سے پہلے ہوا، لیکن اس سے عورتوں کے بارے میں احرام کھل گیا، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر طواف کے بعد جماع کرتا ہے تو بدنہ لازم نہیں ہوگا۔ لہٰذا طواف سے بھی ویسے ہی احرام کھل جاتا ہے، جیسے حلق سے کھلتا ہے۔ تو جیسے حلق قبل الرمی سے تلبیہ ختم ہوجاتا ہے۔ ایسے ہی

طواف قبل الرمی ننسخ ہو جائے گا۔ اسی سے ابو یوسف کے استدلال کہ طواف کے بعد بھی اس کا احرام باقی رہتا ہے، کا جواب نکل آیا۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ احرام باقی ہے لیکن صرف خوشبو اور سلے ہوئے لباس کے حق میں، عورتوں کے حق میں احرام باقی نہیں رہا، لہٰذا احرام مطلقاً باقی نہ رہا۔ اور تلبیہ کی مشروعیت احرام مطلق میں ہوتی ہے۔

اگر رمی سے پہلے ذبح کر لیا تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق تلبیہ قطع کر دے، بشرطیکہ وہ حج قران یا تمتع کر رہا ہو۔ محمدؒ سے بھی یہ ایک روایت ہے ــ اور اگر حج افراد کر رہا ہے تو تلبیہ قطع نہ کرے ــ اس لیے کہ قارن اور متمتع کے لیے ذبح حلق کی طرح احرام کھولنے والا ہے۔ اور احرام کھلنے کے بعد تلبیہ نہیں ہوتا۔ لیکن حج افراد کرنے والے کا حلال ہونا ذبح پر موقوف نہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ذبح اس پر واجب ہی نہیں ہے، لہٰذا مفرد کا تلبیہ ذبح کے وقت قطع نہیں ہوگا ــ اور ابن سماعہؒ کی محمدؒ سے روایت یہ ہے کہ خواہ کسی قسم کا حج ہو، تلبیہ قطع نہ کرے۔ اس روایت کے مطابق ان کے نزدیک ذبح سے احرام نہیں کھلتا بلکہ احرام صرف رمی یا حلق سے کھلتا ہے

**رمی کا طریقہ** ٹھیکری کی کنکریوں کی طرح سات کنکریوں کی رمی کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فضلؓ بن عباس سے فرمایا "ٹھیکری کی کنکریوں کی طرح میرے پاس سات کنکریاں لاؤ"، وہ سات کنکریاں لے آئے تو آپؐ انہیں اپنے ہاتھ میں پلٹنے لگے اور یہ فرمانے لگے "انہی جیسی لو، غلو مت کرو، تم سے پہلے لوگ دین میں غلو کرنے سے تباہ ہو گئے"۔

مسئلہ: ٹھیکری کی کنکریوں سے بڑی کنکریاں نہ لیں، اس لیے کہ معاذؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں منیٰ میں خطبہ دیا اور مناسک کی تعلیم دی اور فرمایا کہ "ٹھیکری کی کنکریوں کی طرح سات کنکریاں مارو"، اور اس کے ساتھ آپؐ نے اپنی انگشت شہادت اور انگشت میانہ میں ایک کو دوسری پر رکھا، گویا کہ آپؐ کنکری پھینک رہے ہیں۔ نیز اس لیے کہ اگر کنکری زیادہ بڑی ہوگی تو ازدحام کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ کسی کو لگ جائے گی اور اذیت پہنچائے گی۔

مسئلہ: رمی وادی منیٰ کے نشیبی حصہ میں کھڑا ہو کر کرے اور ہر کنکری تکبیر کہہ کر پھینکے۔ اس لیے کہ عبداللہ بن مسعود کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے جمرۂ عقبہ پر سات کنکریاں نشیب وادی سے پھینکیں اور ہر کنکری کے ساتھ تکبیر بھی کہتے تھے۔ تو ان سے عرض کیا گیا کہ لوگ تو فراز وادی سے رمی کرتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ "قسم ہے اس ذات کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں، یہ وہ مقام ہے جہاں آپؐ پر سورہ بقرہ نازل ہوئی"۔ ــ اسی طرح ابن عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ جمرۂ عقبہ پر سات کنکریاں پھینکتے تھے اور ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے تھے، اور فرماتے تھے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا ہی کرتے تھے" ــ ان کے

بیٹے سالمؒ بن عبداللہ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ نشیب وادی میں آئے۔ پھر جمرۂ عقبہ پر سات کنکریاں پھینکیں کہ ہر کنکری کے ساتھ ان الفاظ میں تکبیر کہتے "اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللھم اجعلہ حجاً مبروراً وذنباً مغفوراً وعملاً مشکوراً"

اور فرمایا کہ "مجھے میرے ابا نے بیان کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ سے جمرۂ عقبہ کی رمی کرتے تھے اور ہر کنکری کے ساتھ اس جیسے کلمات ادا فرماتے تھے" اور اگر کسی نے جمرۂ عقبہ کے اوپر سے رمی کی تو بھی کافی تو ہو جائے گی، لیکن سنت وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں ___ اسی طرح اگر کسی نے تکبیر کی جگہ تسبیح و تہلیل کیا تو بھی جائز ہے اور اس میں کوئی گناہ نہیں۔

**مسئلہ:** فقہاء کہتے ہیں کہ جمرۂ عقبہ کی رمی کرتے ہوئے کعبہ کو بائیں طرف اور منیٰ کو دائیں طرف رکھے، اور ایسی جگہ کھڑا ہو، جہاں سے اپنی کنکریوں کے گرنے کی جگہ دیکھ سکے، اسلیے کہ روایت ہے کہ "ابن مسعود جب جمرۂ کبریٰ کے پاس پہنچے تو آپؓ نے کعبہ کو بائیں طرف اور منیٰ کو دائیں طرف رکھا"

**مسئلہ:** کنکریاں خواہ کسی چیز کی ہوں، پتھر کی یا مٹی یا کسی اور چیز کی، کافی ہو جائیں گی، ہاں یہ ہے کہ وہ چیز زمین کی جنس سے ہونی چاہیئے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف پتھر کی کنکریاں ہی جائز ہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو صرف شریعت کی اطلاع و بیان سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اور شریعت میں "حصیٰ" کا لفظ وارد ہوا ہے، اور حصیٰ چھوٹے چھوٹے پتھروں کو کہتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ "رمی کرو، کوئی حرج نہیں" دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا "آج کے روز ہمارا سب سے پہلا فعل رمی ہے، پھر ذبح ہے، پھر حلق ہے" اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا "جس نے رمی کی، اور ذبح کیا اور حلق کیا تو اس کے لئے عورتوں کے سوا ہر چیز حلال ہو گئی" ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ روایات مطلق ہیں، ان میں رمی کی کوئی صفت بیان نہیں کی گئی، باقی نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحاب نے جو پتھر کی کنکریوں سے رمی کی ہے تو یہ افضلیت پر محمول ہے، جواز پر نہیں، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے اس لیے کہ ہمارے اصحاب کا مذہب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ جہاں تک ممکن ہو مطلق کو اس کے اطلاق پر اور مقید کو اس کی تقیید پر رکھا جائے گا۔ اور یہاں یہ ممکن ہے، بایں طور کہ مطلق کو اصل جواز پر محمول کیا جائے اور مقید کو افضلیت پر۔

**مسئلہ:** اس جمرہ کے پاس دعا کے لیے نہ ٹھہرے، بلکہ اپنی قیام گاہ کی طرف لوٹ آئے اصل اس میں یہ ہے کہ ہر وہ رمی جس کے بعد اس دن کوئی رمی نہ ہو۔ اس کے پاس وقوف نہیں کیا جاتا اور ہر وہ رمی جس کے بعد اس دن کوئی اور رمی ہو اس کے پاس وقوف کیا جاتا ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جمرۂ عقبہ کے پاس نہیں ٹھہرے اور باقی دونوں جمروں کے پاس ٹھہرے ہیں"

## ابو یوسفؒ کا علمی شغف

رمی پیدل افضل ہے یا سوار ہو کر؟ اس کے بارے میں ابو یوسف سے کچھ تفصیل مروی ہے۔ حکایت ہے

کہ ابراہیم بن الجراح ابو یوسف سے ملاقات کے لیے گئے، ابو یوسف اس وقت مرض الموت میں مبتلا تھے۔ اس حالت میں ابو یوسف نے ابراہیم سے سوال کیا کہ "رمی کیسے افضل ہے پیدل یا سوار ہو کر؟" ابراہیم نے جواب دیا "پیدل"، تو ابو یوسف نے فرمایا "آپ سے خطا ہوئی" اس پر ابراہیم نے کہا "سوار ہو کر"، تو بھی ابو یوسف نے فرمایا "آپ سے خطا ہوئی" پھر فرمایا کہ "ہر وہ رمی جس کے بعد رمی ہو، وہ پیدل افضل ہے، اور جس کے بعد کوئی رمی نہ ہو وہ سوار ہو کر افضل ہے"

ابراہیم کہتے ہیں کہ میں ابو یوسف کے ہاں سے اٹھا، ابھی گھر نہیں پہنچا تھا کہ ان کی موت کی خبر سنائی دی۔ ہم نے یہ حکایت اس لیے ذکر کی ہے تاکہ تعلیم دین میں ان کی حرص اور شغف کا اندازہ ہو سکے، کہ زندگی کے آخری سانسوں میں بھی انہوں نے تعلیم نہیں چھوڑی۔ ان کا تعلیمی شغف لائق اقتدا ہے ـــــ اور وجہ اس مسئلہ کی یہ ہے کہ جس رمی کے بعد رمی ہو، اس میں دعا کے لیے ٹھہرنا سنت ہے، اور وقوف و دعا پیدل شخص کے لیے زیادہ آسان و ممکن ہے، اور جس رمی کے بعد رمی نہ ہو، اس میں سنت لوٹنا ہے، اور لوٹنا سوار شخص کیلیے زیادہ آسان ہے ـــــ اگر یہ کہا جائے کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہو کر رمی نہیں کی؟ اور یہ فرمایا کہ "مجھ سے افعال حج سیکھ لو، میں نہیں جانتا کہ شاید میں اس سال کے بعد حج نہ کر سکوں" تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اس رمی پر محمول ہے، جس کے بعد کوئی رمی نہیں تھی اور یا یہ روایت تعلیم پر محمول ہے کہ آپ اس لیے سوار ہوئے کہ لوگ آپ کو دیکھ کر مناسک حج سیکھ سکیں۔

**مسئلہ:** اگر کسی جمرہ کو سات کنکریاں ایک ہی دفعہ مار دیں، تو وہ ایک کنکری کی بجائے سمجھی جائیں گی، اور چھ کنکریاں مزید مارنا ہوں گی، اس لیے کہ روایت میں کنکریوں کا الگ الگ مارنا وارد ہوا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار کرنا اور اس کی رعایت رکھنا ضروری ہے ـــــ اور اس کی نوعیت استنجا کے برعکس ہے۔ کہ اگر کوئی شخص ایک ہی پتھر یا ڈھیلے سے استنجا کرتا ہے اور مکمل صفائی حاصل کر لیتا ہے تو اس کے لیے یہی کافی ہے، اور ہمارے نزدیک اس میں تین کے عدد کی رعایت رکھنا ضروری نہیں۔ کیونکہ وجوب استنجا کی علت عقلی ہے، یعنی تطہیر، تو جب ایک پتھر سے طہارت حاصل ہو جائے تو اسی پر اکتفا کرنا جائز ہو گا، لیکن رمی کا وجوب بندگی محض کے طور پر ہے، لہٰذا اس میں مورد تعبّد کی رعایت رکھی جائے گی، اور روایت میں رمی متفرقاً وارد ہوئی ہے، لہٰذا اسی پر اقتصار و انحصار کیا جائے گا۔

اور اگر کسی نے سات سے زیادہ کنکریوں کی رمی کی تو اس میں کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ وہ واجب مع زیادت بجا لایا ہے۔

**رمی کا وقت** | سنت یہ ہے کہ یوم نحر میں طلوع آفتاب کے بعد اور زوال سے پہلے رمی کرے اس لیے کہ جابر سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم

نحر میں رمئ جمرہ چاشت کے وقت کی اور باقی دنوں میں زوال کے بعد رمی کی" اور اگر فجر طلوع ہونے کے بعد طلوعِ آفتاب سے پہلے رمی کرلی تو بھی کافی ہو جائے گی۔ اس میں سفیانؒ اختلاف کرتے ہیں۔ مسئلہ کی تفصیل گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ: یوم نحر میں جمرۂ عقبہ کے سوا کسی جمرہ کی رمی نہ کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم نحر میں صرف جمرۂ عقبہ کی رمی فرمائی۔

مسئلہ: اس رمی سے فارغ ہو کر وقوف نہ کرے بلکہ اپنی قیام گاہ کی طرف لوٹ جائے

مسئلہ: پھر اگر حج افراد کر رہا ہے تو حلق یا قصر کروائے۔ لیکن حلق افضل ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور حج افراد میں ذبح واجب نہیں ہوتا ــــ اور اگر حج قران یا تمتع کر رہا ہے تو اس پر ذبح واجب ہے اور ضروری ہے کہ ذبح حلق سے پہلے ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

| | |
|---|---|
| یذکروا اسم اللہ فی ایام معلومات علی ما رزقھم من بھیمۃ الانعام فکلوا منھا واطعموا البائس الفقیر ثم لیقضوا تفثھم | "اور اللہ کا نام لیں معلوم دنوں میں اس رزق پر جو اللہ نے انہیں بے زبان چوپاؤں کا عطا کیا ہے، پس ان میں سے خود بھی کھاؤ اور مصیبت زدہ، محتاج کو بھی کھلاؤ، پھر اپنا میل کچیل اتاریں" |

یہاں میل کچیل اتارنے سے مراد حلق ہے اور اللہ نے اسے ترتیب میں ذبح کے بعد ذکر فرمایا ہے ــــ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس دن ہمارا سب سے پہلا کام یہ رمی ہے، پھر ذبح اور پھر حلق" اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے رمی کی پھر قربانی کی پھر حلق کرنے والے کو بلوایا"

اگر کسی نے بغیر احصار اور رکاوٹ کے ذبح سے پہلے حلق کروالیا تو ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اس پر دم لازم ہے۔ ابو یوسف، محمد اور اہل علم کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ کچھ لازم نہیں ہوتا ــــ اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ اگر محصر (وہ شخص، جس کے سفر حج میں رکاوٹ آگئی ہو) ذبح سے پہلے حلق کروالے تو اس پر فدیہ واجب ہے ــــ ابوحنیفہ سے اختلاف رکھنے والوں کی حجت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارے میں پوچھا گیا، جس نے ذبح سے پہلے حلق کروالیا تھا، تو آپؐ نے فرمایا "ذبح کرو، کوئی حرج نہیں" اور اگر ترتیب واجب ہوتی تو ترک ترتیب میں حرج ہوتا۔

ابوحنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ اگر محصر سر کی کسی تکلیف کی وجہ سے ذبح سے پہلے حلق کروالیتا ہے تو نص صریح کے مطابق اس پر فدیہ لازم ہوتا ہے۔ تو جو شخص کسی تکلیف کے بغیر ذبح سے پہلے حلق کروالے، تو اس پر بدرجہ اولیٰ فدیہ لازم ہونا چاہیئے اسی لیے ابوحنیفہ اس شخص کے حق میں جو ذبح سے پہلے کسی تکلیف کے بغیر حلق کروالیتا ہے، زیادہ سختی کے قائل ہیں اور

فرماتے ہیں کہ اسے دم کے علاوہ کوئی چیز کافی نہ ہوگی۔ اور جو کسی تکلیف کی وجہ سے پہلے حلق کرواتا ہے اسے اختیار ہے کہ دم دے یا کھانا کھلائے یا روزے رکھے، جیسا کہ نصِّ صریح میں یہ اختیار وارد ہے ــــ اور یہی معقول قول ہے۔ کیونکہ ضرورت حکم میں تخفیف و تیسیر کا سبب ہوتی ہے۔ تو عقل کا تقاضا یہ ہے کہ حالت اختیار میں تقدیم حلق کے سبب ایسی سختی ہونی چاہیے جو حالتِ اعتذار میں نہیں ہے ــــ لیکن یہ کہ حالت عذر میں تو فدیہ واجب ہو اور غیر حالتِ عذر میں بالکل ساقط ہو جائے، یہ ممتنع ہے۔ باقی حدیث سے اس کے خلاف استدلال نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ حدیث میں لا حرج سے مراد ہے کہ گناہ نہیں ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ کفارہ بھی نہیں ہے۔ اور اثم کے انتفاء سے کفارہ کا انتفاء لازم نہیں ہوتا دیکھئے! جو شخص کسی تکلیف کی وجہ سے حلق کروا لیتا ہے، اس پر کفارہ تو واجب ہے لیکن گناہ کوئی نہیں، اسی طرح خاطی پر کفارہ تو واجب ہوتا ہے گناہ نہیں ہوتا۔

مسئلہ: اکثر علماء کے نزدیک جب حاجی حلق یا قصر کروالے تو اس کے لیے عورتوں کے سوا تمام ممنوعاتِ احرام حلال ہو جاتی ہیں۔ وجہ گزر چکی ہے۔

مسئلہ: پھر اسی روز یا آئندہ روز یا اس سے آئندہ روز بیت اللہ کی زیارت کرے اور ان دنوں سے طواف زیارت کو موخر نہ کرے۔ اور افضل یہ ہے کہ پہلے روز طوافِ زیارت کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایامِ نحر میں سے پہلے دن طواف کیا۔

طواف میں سات چکر لگائے اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے ہی طواف کیا اور اسی پر اہل اسلام کا عمل چلا آ رہا ہے۔

مسئلہ: طوافِ زیارت میں رَمل نہ کرے کیونکہ اس طواف کے بعد سعی نہیں ہے۔ اس لئے کہ طواف لِقاء پہلے کر چکا ہے اور اس کے بعد سعی بھی کر چکا ہے۔ لیکن اگر کسی نے طوافِ لقاء اور سعی نہیں کی ہے تو وہ طوافِ زیارت میں رَمل کرے اور طواف کے بعد صفا و مروہ کے درمیان سعی کرے

مسئلہ: اگر طوافِ زیارت ایام نحر سے موخر کر دیا تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اُس پر دم لازم ہے۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک کچھ لازم نہیں ہوتا۔ مسئلہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔

مسئلہ: جب کوئی شخص طوافِ زیارت مکمل کر لے یا اکثر حصہ ادا کر لے تو اب اس کے لیے بیوی سے قربت بھی حلال ہو جاتی ہے، کیونکہ اب وہ عبادت سے نکل چکا ہے اور اس کے ذمے کوئی رکن باقی نہیں رہا۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ حج میں دو احلال ہیں۔ پہلا احلال حلق یا قصر ہے۔ اس سے قربتِ زوجہ کے سوا ہر چیز حلال ہو جاتی ہے۔ دوسرا احلال طوافِ زیارت ہے اور اس سے قربت بھی حلال ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: طوافِ زیارت کے بعد منیٰ لوٹ آئے۔ رات نہ مکہ میں بسر کرے اور نہ راستے میں

یہی سنت ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا۔ ایام منیٰ میں منیٰ کے علاوہ کسی دوسری جگہ رات گزارنا مکروہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے ایسا کر لیا تو اس پر لازم کچھ نہیں ہوگا، ہاں گناہ گار ہوگا۔ کیونکہ منیٰ میں شب بسر کرنا واجب نہیں بلکہ سنت ہے ــــ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ واجب ہے۔ اور ان کے نزدیک اس کے ترک سے دم لازم ہوگا۔ ان کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے۔ اور شافعیؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ آپؐ کے افعال وجوب پر دلالت کرتے ہیں ــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عباسؓ کو بغرض سقایت مکہ میں رات گزارنے کی رخصت دی۔ اگر یہ واجب ہوتا تو نہ تو عباسؓ سقایت کی وجہ سے واجب ترک کرتے اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں اس کی رخصت دیتے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل سنت پر محمول ہوگا تاکہ دونوں دلیلوں میں تطبیق ہو جائے۔

مسئلہ: منیٰ میں شب بسر کرنے کے بعد اگلے روز ــــ جو کہ ایام تشریق کا پہلا اور ایام رمی کا دوسرا روز بنتا ہے ــــ تینوں جمرات کی زوال کے بعد رمی کرے ــــ ان جمرات میں سے ایک جمرۂ اولیٰ کہلاتا ہے جو کہ مسجد خیف سے متصل ہے۔ یہ ابراہیمؑ کی مسجد ہے۔ اس جمرہ کو ٹھیکری ــ وں کی طرح کی سات کنکریاں مارے اور ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ جب اس سے فارغ ہو جائے تو اس کے پاس وقوف کرے اور تکبیر و تہلیل، حمد و ثنا اور صلوٰۃ و سلام میں مشغول رہے اور بارگاہ الٰہی میں اپنی حوائج پیش کرے ــــ پھر جمرۂ وسطیٰ کے پاس آئے اور یہاں بھی جمرہ اولیٰ کی طرح تمام افعال بجا لائے ــــ ان دونوں جمروں کے پاس پھیلا کر ہاتھ اٹھائے ــــ پھر جمرۂ عقبہ کے پاس آئے اور یہاں بھی حسب سابق تمام افعال ادا کرے۔ سوائے اس کے کہ یہاں رمی سے فارغ ہونے کے بعد وقوف نہ کرے، بلکہ اپنی قیام گاہ کی طرف لوٹ جائے۔ اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام تشریق میں تینوں جمروں کی رمی کی اور ابتدا اس جمرے سے کی جو مسجد خیف سے متصل ہے۔ اور دو جمروں کے پاس وقوف کیا اور تیسرے کے پاس وقوف نہیں کیا۔" باقی رفع الیدین نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ "ہاتھ صرف سات جگہوں پہ اٹھائے جاتے ہیں"، اور منجملہ ازاں ایک مقام آپؐ نے یہ ذکر فرمایا "اور دونوں جمروں کے پاس کھڑے ہونے کے وقت"۔

پھر ایام تشریق کے دوسرے دن ــــ جو کہ ایام رمی کا تیسرا دن بنتا ہے ــــ زوال کے بعد تینوں جمروں کی رمی کرے اور گزشتہ روز کی طرح تمام افعال ادا کرے۔ رمی سے فارغ ہونے کے بعد اگر چاہے تو منیٰ سے کوچ کرے اور مکہ چلا جائے اور اس سے کچھ لازم نہیں ہوتا ــــ لیکن یہ کوچ غروب آفتاب سے پہلے ہونا چاہیئے۔ اس کی دلیل یہ فرمان الٰہی ہے "پس جس نے دو دنوں میں جلدی کی (اور کوچ کر گیا) تو اس پر کچھ گناہ نہیں" ــــ اور اگر رمی کے بعد ٹھہرا رہا اور کوچ نہیں کیا حتیٰ کہ سورج غروب ہو گیا تو اب اس کے لیے کوچ کرنا مکروہ

ہے، بلکہ وہ ٹھہرے، یہاں تک کہ ایام تشریق کے تیسرے دن ___ جو کہ ایام رمی کا چوتھا دن بنتا ہے ___ کی فجر طلوع ہو اور پھر تینوں جمرات کی رمی کرے ___ اور اگر کوئی طلوع فجر سے پہلے کوچ کر گیا، تو اس پر لازم تو کچھ نہیں ہو گا، لیکن ایسا کرنا ہے بُرا جواز تو اس لیے ہے کہ وہ ایک ایسے وقت میں کوچ کر رہا ہے جس میں ابھی تک رمی واجب نہیں ہوئی۔ قرینہ اس کا یہ ہے کہ اگر اس وقت میں چوتھے دن کی جگہ رمی کی جائے تو جائز نہیں ہے، للٰہذا اس وقت کوچ کرنا جائز ہوا۔ جیسا کہ اگر تین دن رمی کرتا اور کوچ کر جاتا تو جائز تھا لیکن برا اس لیے ہے کہ اس میں ترکِ سنت ہے۔

اور اگر ایام تشریق کے تیسرے دن کی فجر طلوع ہو گئی تو تینوں جمروں کی رمی کرے۔ پھر کوچ کرے۔ (رمی کے وقت کی تفصیل گزر چکی ہے) اور اگر کوئی رمی سے پہلے چلا گیا تو اس پر دم لازم ہے، کیونکہ اس نے واجب ترک کر دیا۔

**مسئلہ:** روانگی کا ارادہ جب بھی ہو، خواہ ۱۲ ذوالحجہ کو ہو یا ۱۳ ذوالحجہ کو۔ بہرکیف اپنا سامان اپنے ساتھ رکھے۔ سامان پہلے مکہ بھیج دینا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "آدمی وہاں کا ہوتا ہے جہاں اس کی قیام گاہ (اور سامان وغیرہ) ہو" اور ایک روایت میں ہے "آدمی وہاں کا ہوتا ہے، جہاں اس کے اہل و عیال ہوں" نیز اس لیے کہ اگر سامان آگے بھیج دے گا، تو اس کا دل سامان میں اٹکا رہے گا، اور نقصان ہونے کا بھی خطرہ ہے عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ ایسا کرنے پر مارتے تھے۔ اور ابراہیم نخعی سے حکایت ہے کہ عمرؓ سامان آگے بھیجنے پر سرقہ کے خطرہ کی وجہ سے مارتے تھے۔

**منیٰ سے مکہ روانگی:** منیٰ سے روانہ ہو کر مقام اَبطح میں آئے۔ اسے مُحَصَّب بھی کہتے ہیں اور یہ منیٰ اور مکہ کے درمیان ایک جگہ ہے، یہاں کچھ دیر اترے یہ ہمارے نزدیک سنت ہے۔ اس لیے کہ نافع عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ مقام اَبطح میں اترتے رہے ہیں"۔

پھر مکہ میں داخل ہو اور بیت اللہ سے رخصت ہونے کے لیے طوافِ صدر کرے۔ اسے طواف وداع بھی کہتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک یہ طواف اہلِ آفاق پر واجب ہے۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ سات چکر لگائے، ان چکروں میں رَمل نہیں ہے۔ کیونکہ اس طواف کے بعد سعی نہیں ہے۔ طواف کے بعد دو رکعتیں پڑھے۔ پھر اپنے اہل و عیال کے پاس لوٹ جائے، کیونکہ اب کوئی رکن اور واجب باقی نہیں رہا ___ اصل میں ایسا ہی مذکور ہے طحاوی اپنے مختصر میں ابوحنیفہ سے ذکر کرتے ہیں کہ طوافِ صدر سے فارغ ہو کر مقام ابراہیم کے پاس آئے اور دو رکعتیں پڑھے۔ پھر چاہ زمزم کے پاس آئے اور آب زم زم نوش کرے اور اپنے چہرے اور سر پر ڈالے۔ پھر مُلتَزَم پر آئے، جو کہ حجرِ اسود اور باب کعبہ کے درمیان ہے۔ یہاں اپنا سینہ اور پیشانی رکھ کر کعبہ کے پردوں

سے لپٹ جائے اور دعا کرے۔ پھر اپنے گھر لوٹے۔

"عیون" میں بھی یہی تفصیل مذکور ہے۔ سوائے اس کے کہ انہوں نے آخر میں یہ ذکر کیا ہے کہ حجرِ اسود کا استلام کرے اور تکبیر کہے پھر لوٹے۔

ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر بیت اللہ میں داخل ہونے کا موقعہ مل جائے تو بہت اچھا ہے ——— اور اگر داخل نہیں ہو سکا تو بھی ثواب میں کچھ کمی نہیں۔ اور گھر لوٹتے ہوئے یہ دعا کرے۔

آئبون تائبون عابدون لربنا حامدون، صدق اللہ وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ۔

ہم گھر لوٹ رہے ہیں، ہم توبہ کرنے والے ہیں، اپنے رب کی عبادت کرنے والے ہیں، حمد و ثنا کرنے والے ہیں۔ اللہ نے اپنا وعدہ سچا کر دکھلایا اور اپنے بندے کی نصرت کی۔ اور تمام گروہوں کو اکیلے ہی ہزیمت دی۔

واللہ الموفق

---

## فصل

# ارکانِ حج کی شرائط

۱۔ ارکانِ حج کی ایک شرط اسلام ہے۔ اسلام جیسا کہ وجوبِ حج کی شرط ہے، ایسے ہی ادائے حج کے جواز کی بھی شرط ہے۔ کیونکہ حج عبادت ہے، اور کافر عبادات کی ادائیگی کا اہل نہیں۔

۲۔ دوسری شرط عقل ہے۔ چنانچہ مجنون اور غیر عاقل بچے کا حج جائز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ان پر واجب ہی نہیں ہوتا ——— باقی بلوغ و حریت، جوازِ حج کی شرائط میں داخل نہیں۔ چنانچہ ولی کی اجازت سے عاقل بچے کا اور مولی کی اجازت سے بڑے غلام کا حج جائز ہے۔ لیکن یہ حج نفلی شمار ہوگا۔ فرض حج اس سے ساقط نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ابھی ان پر حج فرض ہی نہیں ہوا۔

۳۔ ہمارے نزدیک تیسری شرط احرام ہے ——— اور احرام کے سلسلہ میں ہماری گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

ا۔ احرام کی شرطیت کا بیان

ب۔ کس فعل سے آدمی محرم بنتا ہے؟

ج۔ وقتِ احرام

د۔ مکانِ احرام

ہ۔ کس کس چیز کا احرام باندھا جاتا ہے؟
د۔ محرم کو جب احرام کے تقاضوں پر عمل سے روک دیا جائے تو کیا حکم ہے؟
ن۔ احرام میں کون سے افعال ممنوع ہیں اور کون سے جائز؟
ح۔ ممنوع فعل کا ارتکاب کرنے سے کیا واجب ہوتا ہے؟

## احرام کی شرطیت پر دلائل

ہمارے نزدیک احرام افعالِ حج کی ادائیگی کے جواز کی شرط ہے اور شافعیؒ کے نزدیک احرام رکنِ حج ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ احرام افعالِ حج کا ایک جزء ہے ۔ یہ اختلاف تحریمۂ صلوٰۃ میں اختلاف کی مانند ہے۔

احرام کے وقت کا بیان اسی مبحث کے ذیل میں داخل ہے کہ ہمارے نزدیک احرام باندھنے کا وقت تمام سال ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک احرام صرف حج کے مہینوں میں باندھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک اشہرِ حج سے پہلے احرام باندھنا جائز ہے اگرچہ مکروہ ہے اور شافعی کے نزدیک اشہرِ حج سے پہلے احرام باندھنا سرے سے جائز ہی نہیں۔ اور اگر کوئی شخص اشہرِ حج سے پہلے احرام باندھ لے تو شافعی کے نزدیک یہ عمرے کا احرام بنے گا حج کا نہیں۔ اور ہمارے نزدیک یہ حج کا ہی احرام ہوگا — یہ اختلاف اسی اصل پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک چونکہ احرام افعالِ حج کے اداء کے جواز کی شرط ہے تو افعال کی ادائیگی کے وقت سے پہلے اس شرط کا وجود ہو سکتا ہے، جیسے نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے شرطِ طہارت کا حصول جائز ہے — اور شافعیؒ کے نزدیک چونکہ یہ رکن ہے، اس لیے وقت حج سے پہلے احرام جائز نہیں ہوگا، کیونکہ جس عبادت کا وقت مقرر ہو۔ اس کے افعال کی ادائیگی وقت سے پہلے جائز نہیں ہوتی۔ جیسے نماز وغیرہ کا حکم ہے۔ اسی طرح احرام بھی وقت حج سے پہلے باندھنا جائز نہ ہوگا۔ تو اس مسئلہ میں ہماری گفتگو دو طرح سے ہے، از روئے بناء اور از روئے ابتداء۔ چنانچہ از روئے بناء شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص حج کا احرام باندھ لیتا ہے، اسے حج کے اتمام کا حکم دیا جاتا ہے۔ ابتداءِ حج کا نہیں۔ اسی طرح جو شخص نماز کی تحریمہ باندھ لیتا ہے اسے اتمام نماز کا حکم دیا جاتا ہے، ابتداءِ نماز کا نہیں۔ پس اگر احرام افعالِ حج میں سے نہ ہوتا تو اسے ابتداءِ حج کا امر ہوتا، اِتمامِ حج کا نہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ احرام فی نفسہٖ رکن ہے اور باقی افعال کی ادائیگی کے جواز کی شرط ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کسی شئے کا رکن وہ معنیٰ ہوتا ہے جس سے اس شئے کا نام اخذ کیا جائے۔ پھر کبھی تو صرف ایک ہی معنیٰ ہوتا ہے۔ جیسے صوم کا رکن صرف معنیٔ امساک ہے، اور کبھی مختلف معانی ہوتے ہیں، جیسے صلوٰۃ کے باب میں قیام، قرأت، رکوع و سجود ہیں اور بیع کے باب میں ایجاب و قبول ہیں — اور شرط وہ ہوتی ہے، جس پر اس شئے کا اعتبار و صحت موقوف ہو، جیسے نماز کے لیے طہارت، نکاح کے لیے شہادت ہے — اور حج کا اسم وقوف

عرفہ اور طواف زیارت سے عبارت ہے، احرام سے نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً" اور حج بیت نام ہے زیارت بیت کا۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "الحج عرفہ"، یعنی حج وقوف عرفہ ہے لیکن احرام پر حج کا نام کہیں نہیں بولا گیا۔ ہاں یہ ہے کہ ان دونوں رکنوں کا اعتبار احرام کے ساتھ ہوتا ہے۔ لہٰذا احرام شرط ہے۔ رکن نہیں، اسی لیے شافعیؒ بھی باقی افعال کی ادائیگی کے لیے اسے شرط قرار دیتے ہیں۔ باقی شافعیؒ کا یہ کہنا کہ احرام کے بعد اتمام کا امر ہے اور یہ قرینہ ہے رکنیت کا، درست نہیں، اس لیے کہ محض احرام کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا گیا، بلکہ اتمام کا حکم اس وقت ہے، جب احرام کے بعد کوئی فعل حج ادا کرلے۔ اور از روئے ابتداء شافعیؒ کی حجت یہ فرمان الٰہی ہے!

"الحج اشھر معلومات" یعنی حج کا وقت معلوم مہینے ہیں۔ کیونکہ نفس حج کو تو مہینے نہیں کہا جا سکتا، اس لیے کہ حج فعل ہے اور مہینہ زمانہ ہے۔ تو اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے معلوم مہینوں کو حج کا وقت قرار دیا اور عرف شرع میں حج شرائط سمیت چند افعال کے مجموعہ کا نام ہے اور ان میں سے ایک احرام بھی ہے۔ لہٰذا احرام کو بھی وقتِ حج سے مقدم کرنا جائز نہیں ہوگا ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

یسألونك عن الاھلة قل ھی مواقیت للناس والحج۔

یہ لوگ آپؐ سے نئے چاندوں کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ آپؐ کہہ دیجیے کہ یہ وقت کی علامتیں ہیں لوگوں کے لیے اور حج کے لیے۔

اس آیت کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ تمام مہینے حج کا وقت ہوں۔ تو تمام مہینوں میں افعالِ حج کی ادائیگی کا احرام جائز ہونا چاہیئے۔ مگر یہ کہ ہمیں ایک دوسری دلیل سے افعالِ حج کی ادائیگی کے لیے کچھ مہینوں کی تعیین معلوم ہو گئی اور وہ دلیل ہے "الحج اشھر معلومات"، پس دونوں نصوں پر عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ جو آیت ہم نے تلاوت کی وہ احرام پر محمول کی جائے، جو کہ شرط ہے۔ اور جو آیت آپ نے تلاوت کی وہ نفس اعمالِ حج پر محمول کی جائے، تاکہ دونوں آیتوں پر بقدرِ امکان عمل ہو جائے ___ نیز اس لیے کہ حج ایک خاص مکان اور زمان کیساتھ مخصوص ہے۔ لیکن بالاجماع مکانِ حج کے علاوہ کسی دوسری جگہ سے احرام باندھنا جائز ہے۔ لہٰذا زمانِ حج کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں بھی احرام باندھنا جائز ہوگا ___ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آپؓ نے فرمایا "یہ بات حج کی سنن میں داخل ہے کہ حج کا احرام صرف حج کے مہینوں میں باندھا جائے" اور سنت کی مخالفت مکروہ ہوتی ہے ___ پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ کراہت وقت کی وجہ سے ہے یا کسی دوسری وجہ سے؟ بعض کہتے ہیں کہ کراہت وقت کی وجہ سے نہیں بلکہ ممنوعاتِ احرام میں واقع ہونے کے اندیشے کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ جسے یہ خوف نہ ہو، اس کے لیے یہ مکروہ نہیں ہے۔ اور بعض اس بات کے

قائل ہیں کہ کراہت نفسِ وقت کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ ابن سماعہؒ، محمدؒ کا یہ قول روایت کرتے ہیں کہ "میں اشہرِ حج سے پہلے احرام باندھنا مکروہ سمجھتا ہوں۔ اور اگر اس حالت میں احرام باندھتا ہے کہ وہ خلوق یا کسی دوسری خوشبو میں اتنا رچا بسا ہوا ہے، گویا خوشبو میں بیٹھا ہے، تو بھی جائز ہے"

یہ اطلاق اس بات کی دلیل ہے کہ کراہت نفسِ وقت کی وجہ سے ہے۔ واللہ عزّ و جل اعلم۔

## آدمی مُحرِم کیسے بنتا ہے؟

اللہ تعالیٰ کی توفیق و اعانت سے ہم اس کا بیان کرتے ہیں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب کوئی شخص نیت کرلے اور نیت کا کسی ایسے قول یا فعل سے اتصال ہو جائے جو احرام کے خصائص یا دلائل و علامات سے ہے، تو وہ شخص محرم بن جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص حج افراد کا ارادہ رکھتا ہے تو حج کی نیت کرتے ہوئے تلبیہ کہتا ہے، صرف عمرے کے ارادے کی صورت میں عمرے کی نیت کرتے ہوئے تلبیہ کہتا ہے اور حج قران کی صورت میں عمرے اور حج کی نیت کرتے ہوئے تلبیہ کہتا ہے تو وہ محرم ہو گیا کیونکہ تلبیہ احرام کے خصائص سے ہے۔

دل کی نیت زبان پر لائے یا نہ لائے۔ کچھ فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ نیت دل کا عمل ہے زبان کا نہیں۔ لیکن مستحب یہ ہے کہ دل میں جو نیت ہے وہ زبان سے بھی دھرائے۔ پس یوں کہے "اللّٰھمّ انی ارید کذا فیسرہ لی وَتَقَبَّلہُ منی"۔ اس کی وجہ اور تلبیہ مسنونہ ہم سنن حج کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص نیت کرتے ہوئے تلبیہ کی جگہ تہلیل یا تسبیح یا تحمید یا اس کے علاوہ کوئی تعظیمی کلمات ادا کرتا ہے، تو بھی محرم بن جائے گا۔ یہ مسئلہ نماز کے بارے میں ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی اس اصل کے مطابق ہے کہ نماز کا افتتاح ہر ایسے ذکر سے ہو سکتا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی ثناء محض اور تعظیم خالص ہو۔ اور حج کے سلسلہ میں ابو یوسف سے ظاہر روایت بھی یہی ہے، تو وہ اس مقام میں حج اور نماز میں فرق کرتے ہیں۔ اور ایک روایت ابو یوسفؒ سے یہ ہے کہ احرام کا افتتاح بھی صرف تلبیہ سے ہو سکتا ہے، جیسا کہ نماز کا افتتاح صرف تکبیر سے ہوتا ہے ــ چنانچہ اس مسئلہ کے بارے میں ابو حنیفہ و محمد نے تو اپنی اصل اپنائی ہے کہ جو ذکر افتتاح نماز کے لیے وضع کیا گیا ہے، وہ کسی خاص لفظ کے ساتھ مخصوص نہیں، اور باب حج میں تو یہ چیز بدرجہ اولیٰ راست بیٹھتی ہے ــ اور ظاہر روایت کے مطابق ابو یوسفؒ کے نزدیک وجہ فرق یہ ہے کہ باب حج، باب صلوٰۃ سے وسیع تر ہے۔ اس لیے کہ نماز کے افعال ایک دوسرے کے قائمقام نہیں ہوتے، جبکہ افعالِ حج ایک دوسرے کے قائم مقام ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ مُحصَر کے حق میں ہدی بہت سے افعالِ حج کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: تلبیہ خواہ عربی میں کہے یا غیر عربی میں، اور غیر عربی میں تلبیہ کہتے ہوئے خواہ وہ عربی میں اچھی طرح تلبیہ کہنے کی قدرت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، بہر صورت احرام شروع ہو جائے گا

یہ بات نماز کے بارے میں ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق تو واضح ہے اور حج کے بارے میں محمدؒ سے بھی ظاہر روایت یہی ہے ——— اور ایک روایت ان سے یہ ہے کہ غیر عربی میں تلبیہ کہنا اس وقت درست شمار ہو گا جبکہ وہ عربی میں اچھی طرح نہ ادا کر سکتا ہو جیسا کہ باب صلاۃ میں ہے —— پس ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ نے تو یہاں بھی اپنی اصل اپنائی ہے اور محمدؒ نے ظاہر روایت کے مطابق حج اور نماز میں فرق کیا ہے۔ اور ان کے ہاں وجہ فرق بالکل اسی طرح ہے جو ہم گزشتہ مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے لیے ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص خود تلبیہ کہنے سے عاجز ہو جائے اور اس کے امر سے کوئی دوسرا اس کی طرف سے تلبیہ کہہ دے تو یہ بلا اختلاف جائز ہے، مثلاً کوئی شخص فرض حج کے ارادے سے نکلا۔ اسی دوران میں وہ بے ہوش ہو گیا۔ یہاں تک کہ تلبیہ و احرام کا وقت آ پہنچا، تو اس کے رفقاء نے اس کی طرف سے تلبیہ کہہ دیا جبکہ اس نے اپنے رفقاء کو اس کا امر بھی دیا ہوا تھا تو یہ بالاجماع جائز ہے ——— اور اگر اس نے تلبیہ کہنے کا صراحۃً تو امر نہیں کیا تھا، لیکن اس کے ساتھیوں نے اس کی طرف سے تلبیہ کہہ دیا تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ جائز ہے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں —— بہرکیف اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ عجز کی صورت میں افعال حج ——طواف، سعی اور وقوف میں نیابت جائز ہے۔ چنانچہ اگر اسے طواف، سعی، اور وقوف کرایا گیا تو یہ بالاجماع جائز ہے۔

تلبیہ کی صورت میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

"وان لیس للانسان الا ما سعی" "اور یہ کہ انسان کے لیے وہی کچھ ہے، جو اس نے کمایا"

اور بغیر امر تلبیہ کی صورت میں اس کی سعی نہ پائی گئی، کیونکہ دوسرے کا فعل حقیقتاً اس کا فعل تو ہے نہیں، ہاں امر کی صورت میں دوسرے کے فعل کو اس کا فعل سمجھ لیا جاتا ہے، اور امر پایا نہیں گیا۔ بہ خلاف طواف اور اس جیسے افعال کے، کہ وہاں فعل شرط نہیں، بلکہ اس جگہ موجود ہونا شرط ہے، جیسا کہ ہم تفصیل بیان کر چکے ہیں۔ اور موجودگی پائی گئی۔ اور یہاں شرط قول تلبیہ ہے۔ اور دوسرے کا قول امر و اجازت کے بغیر اس کا قول نہیں سمجھا جا سکتا، اور امر نہیں پایا گیا۔ اس لیے ایسی صورت میں تلبیہ درست نہ ہو گا۔

ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں امر دلالۃً پایا گیا۔ یہ دلالت تعلق رفاقت اور رشتۂ مصاحبت کی وجہ سے ہے، کیونکہ سفر حج کے رفقاء میں سے ہر ایک کی دوسرے کو اجازت ہوتی ہے کہ جس فعل کی ادائیگی سے وہ عاجز ہو جائے، دوسرا اس کی طرف سے ادا کرے، لہٰذا دلالۃً امر پایا گیا۔ اور امر کی صورت میں دوسرے کی سعی کا اس کے حق میں اعتبار کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ہمارا قول آیت کے تقاضا کے مطابق ہے

مسئلہ: کسی نے بدنہ کو قلادہ پہنایا اور اس سے اس کا ارادہ صرف حج یا صرف عمرہ یا دونوں کا ہے اور بدنہ کے ساتھ کعبہ کو چل پڑا ہے تو وہ محرم بن گیا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے،

"یا ایھا الذین آمنوا لا تحلوا شعائر اللہ ولا الشھر الحرام ولا الھدی ولا القلائد"

پھر کچھ بعد میں ارشاد ہے " واذا حللتم فاصطادوا " اور حلت احرام کے بعد ہوتی ہے، حالانکہ اس سے پہلے احرام کا ذکر نہیں، بلکہ وہاں صرف " ولا القلائد " میں قلادہ پہنانے کا ذکر ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں روانہ ہونے کے ساتھ قلادہ پہنانا ہی احرام ہے، ہاں ایک دوسری دلیل سے اس پر نیت کا اضافہ کیا گیا ہے ___ صحابہ کرام کی ایک جماعت، جن میں علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ اور جابرؓ شامل ہیں، سے مروی ہے کہ جب کسی نے قلادہ پہنا دیا تو احرام میں داخل ہو گیا۔ اسی طرح ابن عباس سے بھی ان کا یہ قول مروی ہے کہ جب کوئی شخص حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوئے قلادہ پہنائے تو وہ محرم ہو جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ روانگی کے ساتھ قلادہ پہنانا احرام کے خصائص سے ہے۔ پس نیت کا ایسے فعل سے اقتران ہو گیا، جو احرام کے ساتھ مخصوص ہے۔ لہٰذا یہ تلبیہ کے مشابہ ہے ___ اگر یہ کہا جائے کہ کیا عائشہؓ سے روایت نہیں ہے کہ " محرم صرف وہ شخص بنتا ہے، جو تلبیہ کہے "، تو اس کا تقاضا ہے کہ قلادہ پہنانے سے احرام میں داخل نہیں ہوتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اس صورت پر محمول ہے، جب صرف قلادہ پہنائے اور گھر سے حج کے لیے روانہ نہ ہو۔ یہ مطلب اس لیے اختیار کیا گیا ہے تاکہ دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ محض جانور کے گلے میں قلادہ پہنانے سے کوئی شخص محرم نہیں بنتا۔ جیسا کہ عائشہ سے روایت ہے کہ " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھدی بھیج دیتے تھے اور گھر میں مقیم رہتے تھے۔ لیکن کوئی چیز آپؐ پر حرام نہ ہوتی تھی "

قلادہ پہنانے سے مراد یہ ہے کہ قربانی کے اونٹ یا گائے کی گردن میں توشہ دان کا دستہ یا جوتے کا تسمہ یا اس کے علاوہ کوئی کھال کا ٹکڑا لٹکا دینا۔ (جس سے یہ پتہ چل جائے کہ یہ قربانی کا جانور ہے)

اگر کسی شخص نے قلادہ تو پہنا دیا، لیکن سفر حج پر روانہ نہیں ہوا، اور نہ ہی کسی دوسرے کے ہاتھ جانور بھیجا تو وہ محرم نہیں بنے گا۔ بلکہ اکثر علماء اور صحابہ کے نزدیک اگر کسی دوسرے کے ہاتھ جانور بھیج بھی دے، لیکن خود روانہ نہ ہو، تو بھی محرم نہیں بنے گا ___ اور ابن عباس سے روایت ہے کہ محض جانور بھجوا دینے سے بھی محرم بن جاتا ہے، اگرچہ خود نہ بھی جائے ___ صحیح اکثر علماء کا قول ہے۔ اس لیے کہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ " میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قربانی کے جانوروں کے لیے ہار بٹتی، پھر آپؐ وہ جانور مکہ بھجوا دیتے تھے اور خود ہمارے پاس مدینہ میں حلال ہونے کی حالت میں مقیم رہتے تھے کہ محرم جن باتوں سے اجتناب کرتا ہے، آپؐ ان سے اجتناب نہیں فرماتے تھے "۔ نیز اس لیے کہ خود نہ جانا اور محض بھجوا دینا، ایک فعل کا صرف امر ہے، لہٰذا اس سے محرم نہیں بنے گا۔ جیسے کسی دوسرے کو تلبیہ کا امر کر دے (اور خود نہ جائے تو محرم نہیں بنتا)

اور اگر قلادہ پہنانے اور بھجوانے کے بعد خود روانہ ہوا تو محرم نہیں بنے گا، جب تک کہ

بدنہ کو پا نہ لے اور اس کے ساتھ نہ چلے۔ پس جب بدنہ کو پالے اور اس کے ساتھ چلنا شروع کر دے تو اسی وقت احرام میں داخل ہو جائے گا۔ سوائے حج تمتع کی ہدی کے، کہ حج تمتع میں بدنہ کو پانے سے قبل ہی محض روانہ ہونے سے احرام شروع ہو جاتا ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں بھی احرام شروع نہ ہو، جب تک کہ بدنہ کے ساتھ لاحق ہو کر سفر نہیں کرتا، کیونکہ بدنہ کے بغیر محض چلنا احرام کے خصائص سے نہیں ہے۔ جبکہ اس کا کوئی قرینہ نہیں ہے کہ وہ احرام کا ارادہ رکھتا ہے۔ لہٰذا محرم نہیں بنے گا۔ لیکن ھدی تمتع میں ہم نے قیاس کو ترک کیا اور استحسان کو اختیار کیا، اس لیے کہ احرام کی بقاء میں ہدی کا ایک خاص دخل اور اثر ہے جو کسی دوسرے فعل کو حاصل نہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حج تمتع میں اپنے ساتھ ہدی لے کر جاتا ہے تو اس کے لیے عمرہ کے بعد حلال ہونا جائز نہیں ہے۔ اور اگر ہدی نہیں لے کر جاتا ہے تو حلال ہونا جائز ہے۔ تو جب بقاءِ احرام میں ہدی کا خاص دخل ہے، تو ابتداءِ احرام میں بھی ہدی کی خاص تاثیر ممکن ہے۔

فقہاء کہتے ہیں کہ ہدی تمتع کے بعد محض روانہ ہونے سے محرم ہو جانا، اگرچہ ہدی کیساتھ لاحق نہ بھی ہوا، اُس وقت ہے جبکہ یہ اشہر حج میں ہو۔ اور اگر یہ صورت اشہر حج کے علاوہ کسی دوسرے ماہ میں پیش آتی ہے تو ہدی کے ساتھ لاحق ہونے سے پیشتر محرم نہیں بنے گا۔ کیونکہ تمتع کے احکام اشہر حج سے پہلے ثابت ہی نہیں ہوتے، لہٰذا اشہر حج سے پہلے یہ ہدی تمتع کے لیے شمار نہیں ہوگی، بلکہ نفل ہدی بن جائے گی۔

**مسئلہ:** اگر کسی نے بدنہ پر جھول ڈالا اور حج کی نیت کر لی تو محرم نہیں بنے گا۔ اگرچہ بدنہ کے ساتھ روانہ بھی ہو جائے، کیونکہ جھول ڈالنا احرام کے خصائص سے نہیں ہے، یہ تو بدنہ کو گرمی سردی سے بچانے یا آرائش کے لیے ڈالا جاتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی نے بکری کو قلادہ پہنا کر حج کی نیت کر لی اور اس کے ساتھ روانہ بھی ہو گیا، تو بھی محرم نہیں بنے گا، اگرچہ احرام کی نیت کر لے، کیونکہ بکری کو قلادہ پہنانا ہمارے نزدیک سنت نہیں ہے، لہٰذا یہ احرام کے دلائل و قرائن سے بھی نہیں ہے، کجا یہ کہ خصائص سے ہو بکری کو قلادہ نہ پہنانے پر اللہ تعالیٰ کا فرمان "ولا الھدی ولا القلائد" دلیل ہے کیونکہ اس میں قلائد کا ہدی پر عطف ہے۔ اور اصلاً عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے۔ دوسری طرف ہدی کا اسم بکری، اونٹ، گائے، سب پر بولا جاتا ہے۔ تو اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ ہدی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جسے قلادہ پہنایا جاتا ہے اور دوسری وہ جسے قلادہ نہیں پہنایا جاتا۔ اور بالاجماع اونٹ اور گائے کو قلادہ پہنایا جاتا ہے، تو اس سے یہ متعین ہو گیا کہ بکری کو قلادہ نہیں پہنایا جائے گا۔ تاکہ قلائد کا ہدی پر عطف عطف علی الغیر ہو۔

**مسئلہ:** اگر اپنے بدنہ کا اشعار کیا اور اس کے ساتھ روانہ بھی ہو گیا تو بھی محرم نہیں بنے گا اس لیے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار مکروہ ہے، کیونکہ یہ مثلہ ہے اور حیوان کو بلا ضرورت

ایذاء رسانی ہے۔ اس لیے کہ مقصود ــــ یعنی اس بات کی نشان دہی کہ یہ ہدی کا جانور ہے تاکہ گم ہونے کی صورت میں کوئی اس سے تعرض نہ کرے ــــ قلادہ پہنانے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور کوئی فعل مکروہ علاماتِ احرام بننے کے لائق نہیں ــــ ابو یوسفؒ و محمدؒ کے قول کے پیشِ نظر مشائخؒ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر اشعار کیا اور اس کے ساتھ روانہ بھی ہو گیا تو صاحبین کے نزدیک محرم ہو جانا چاہیئے۔ کیونکہ قلادہ ڈالنے کی طرح اشعار بھی صاحبین کے نزدیک سنت ہے۔ لہٰذا قلادہ کی طرح یہ احرام کی علامت بن سکتا ہے ــــ اور بعض کہتے ہیں صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہیں بنے گا، اس لیے کہ ان کے نزدیک اشعار سنت نہیں ہے بلکہ مباح ہے، پس یہ عبادت و قربت نہیں ہے، اس لیے احرام کی علامت نہیں بن سکتا۔ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک اشعار "حسن" ہے۔ انہوں نے اسے سنت نہیں کہا، اس لیے کہ قلادہ ڈالنے کی وجۂ مشروعیت یعنی نشاندہی کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اسے سنت ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اس سے مقصدِ اعلام کی تکمیل ہوتی ہے اور مثلہ ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اسے بدعت ہونا چاہیئے۔ پس چونکہ اس کے سنت اور بدعت ہونے میں تردد ہے، اس لیے انہوں نے اسے حسن سے تعبیر کیا ــــ اور شافعیؒ کے نزدیک اشعار سنت ہے ان کی حجت یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشعار کیا"

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتدائی دور کی بات ہے، جبکہ مثلہ مشروع تھا، پھر جب مثلہ سے نہی کر دی گئی تو اس کے ساتھ اشعار بھی ممنوع و منسوخ ہو گیا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اس لیے کیا تھا کہ گمشدگی کی صورت میں مشرکین کے تعرض کرنے کا کوئی راستہ باقی نہ رہ جائے، کیونکہ مشرکین ہدایا سے تعرض نہیں کیا کرتے تھے۔ قلادہ ہدی ہونے پر مکمل دلالت نہیں کرتا تھا، اس لیے اشعار کی حاجت تھی تاکہ انہیں علم ہو جائے کہ یہ ہدی ہے۔ ہمارے زمانے میں یہ علت باقی نہیں رہی، اس لیے مثلہ کے منسوخ ہونے کے ساتھ اشعار بھی منسوخ ہو گیا۔

اشعار اونٹ کے کوہان کے نیچے نیزہ مارنے کو کہتے ہیں۔ اور یہ ابو یوسفؒ کے نزدیک بائیں طرف ہونا چاہیئے اور شافعیؒ کے نزدیک دائیں طرف ہونا چاہیئے۔ اور یہ دونوں باتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔ آپؐ سروں کی جانب سے دو اونٹوں کے درمیان داخل ہوتے اور پہلے اس اونٹ کو نیزہ مارتے جو آپؐ کے بائیں جانب ہوتا اور یہ اونٹ کے کوہان کی بائیں جانب ہوتی تھی۔ پھر آپؐ مڑتے اور دوسرے اونٹ کی دائیں جانب نیزہ مارتے۔ یہ اتفاقاً ہوتا تھا قصداً نہیں۔ پس بائیں جانب کا اشعار اصلی ہے اور دائیں جانب کا اتفاقی۔ اور اصلی کا اعتبار کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: اوپر جو ہم نے بیان کیا ہے کہ احرام محض نیت سے ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے ساتھ کسی ایسے قول یا فعل کا اقتران نہ ہو جائے جو احرام کے خصائص یا دلائل سے ہے، یہ ہمارے اصحاب کا ظاہرِ مذہب ہے ــــ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ

محض نیت سے بھی محرم بن جاتا ہے۔ اور یہی شافعی کا بھی قول ہے۔ ان کا یہ قول ان کے دوسرے قول سے تناقض رکھتا ہے کہ احرام رکن ہے۔ کیونکہ یہاں انھوں نے احرام کی نیت ہی کو احرام قرار دیا۔ حالانکہ نیت رکن نہیں ہوا کرتی بلکہ شرط ہوتی ہے۔ کیونکہ نیت کسی فعل کے عزم کا نام ہے۔ اور کسی فعل کا عزم وہ فعل نہیں ہوتا بلکہ اس فعل کا پختہ ارادہ ہوتا ہے، کہ میں یہ کام ضرور کروں گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے؛ " فاذا عزمت فتوکل علی اللہ " جب آپؐ کسی کام کا پختہ ارادہ کرلیں تو اللہ پر توکل کریں"، اور حدیث میں ہے "خیر الأمور عوازمها" یعنی بہترین کام وہ ہوتا ہے جس پر رائے جم جائے اور اس میں کوئی ترددا اور شک وشبہ نہ ہو۔ تو معلوم ہوا کہ نیتِ احرام، احرام کا پختہ ارادہ ہے فعلِ احرام نہیں اور احرام کو رکن قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ احرام افعالِ حج سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لیے نیت محض کو احرام قرار دینا درست نہ ہوا، ورنہ دونوں اقوال میں تناقض پیدا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں محض نیت کو احرام قرار دینا لغت کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ لغت میں احرام کہتے ہیں اہلال یعنی بلند آواز سے تلبیہ یا تکبیر کہنے کو کہا جاتا ہے۔ "أحرم" یعنی اس نے حج کا تلبیہ کہا۔ اور ہمارا مذہب اس لغوی مفہوم سے موافقت رکھتا ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اہلال ضروری ہے۔ خواہ خود کہے یا اس کا قائم مقام کہے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں ــــ اور اہلال و تلبیہ کے شرط ہونے پر دلیل یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (حج کے موقعہ پر) عائشہؓ کو غمگین دیکھا تو فرمایا" تمہیں کیا ہوا"، تو انھوں نے جواب دیا کہ "میں اپنا عمرہ تو پورا کرچکی ہوں لیکن حج کے ساتھ میرے مخصوص ایام شروع ہوگئے ہیں"، تو آپؐ نے فرمایا "یہ چیز تو اللہ تعالیٰ نے بناتِ آدمؑ کے ساتھ لازم کی ہوئی ہے (اس لیے گھبرانے کی ضرورت نہیں) حج کرو اور جیسے دوسرے لوگ اپنے حج میں کلمات کہہ رہے ہیں تم بھی ویسے ہی کہتی رہو"۔ تو آپؐ کا یہ فرمان کہ لوگوں کی طرح تم بھی کہو اس بات کی دلیل ہے کہ تلبیہ لازم ہے۔ کیونکہ لوگ تلبیہ ہی کہہ رہے ہوتے ہیں میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اجماعِ مسلمین حجت ہے، اور اس کا اتباع اس لیے کہ آپؐ نے عائشہؓ کو مسلمین کے اتباع کا حکم دیا اور روایت ہے کہ عائشہ "محرم وہ بنتا ہے جو تلبیہ کہے" اور کسی دوسرے سے اس کے خلاف کچھ مروی نہ مسئلہ اجماعی ہوگیا ــــ نیز محض نیت کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں۔ یہ بات نص سے ثابت ہے اور عقل کا بھی یہی تقاضا ہے ــــ نص تو یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ تعالیٰ نے میری امت سے دل کی باتوں اور خیالات کو معاف کر دیا ہے۔ جب تک کہ زبان پر نہیں لے آتے اور کر نہیں گزرتے"۔ اور عقلی طور پر اس لیے کہ نیت عبادت میں جہت فعل کی تعیین کے لیے وضع کی گئی ہے اور معدوم کی تعیین ممکن نہیں (اس لیے جب تک نیت کے ساتھ فعل کا اقتران نہیں ہوگا، نیت کا کچھ اعتبار نہیں)

مسئلہ: کسی شخص نے حج کا احرام باندھا اور تعیین نہیں کی کہ یہ فرض حج کا احرام ہے اور ابھی اس پر فرض حج باقی ہے تو استحساناً یہ فرض حج ہی ہوگا ــــ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک تعیین نہیں کرتا، فرض حج نہ سمجھا جائے ــــ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وقت فرض اور نفل حج دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لیے نیت کے ساتھ تعیین کرنا ضروری ہے۔ یہ خلاف صوم رمضان، کہ وہ مطلق نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ رمضان کے اوقات میں کسی دوسرے روزے کی صلاحیت ہی نہیں۔ اس لیے تعیین اور نیت کی ضرورت نہیں ــــ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص پر ابھی فرض حج باقی ہے، اس کی ظاہری حالت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ وہ احرام حج سے نفل حج کا ارادہ نہیں کر رہا۔ کہ فرض تو اپنے ذمہ لیے پھر رہا ہو اور نفل ادا کر رہا ہو۔ تو اس کی دلالتِ حال کی وجہ سے یہ حج، فرض حج پر محمول کیا جائے گا۔ اور نیت کا اطلاق تعیین ہو جائے گا۔ جیسا کہ صوم رمضان میں ہے۔

اور اگر صراحتاً نفل حج کی نیت کرتا ہے، تو نفل حج ہی ہوگا۔ کیونکہ ہم نے اطلاقِ نیت کے وقت دلالتِ حال کی وجہ سے فرض حج قرار دیا تھا۔ لیکن خلاف کی صراحت ہوتے ہوئے دلالت عمل نہیں کرتی۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص تلبیہ کہتے ہوئے صرف احرام کی نیت کرتا ہے۔ حج یا عمرہ کی نیت نہیں کرتا۔ تو جب تک بیت اللہ کے گرد ایک چکر نہیں لگا لیتا، اس وقت تک چاہے حج کی نیت کرے۔ چاہے عمرہ کی۔ لیکن اگر نیت نہیں کی اور بیت اللہ کے گرد چکر پورا ہو گیا تو اب یہ عمرہ کا احرام سمجھا جائے گا ــــ غیر متعین اور مجہول عمل کا احرام انعقاد پذیر اور صحیح ہونے کے سلسلہ میں اصل یہ روایت ہے کہ علیؓ اور ابو موسیٰؓ اشعری حجۃ الوداع کے موقعہ پر جب یمن سے لوٹے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا "تم نے کس عمل کا تلبیہ کہا؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ "ہم نے تلبیہ میں یہ کہا کہ جس عمل کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ کہا ہے۔ ہم بھی اس کا تلبیہ اور نیت کرتے ہیں۔" تو یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ مجہول عمل کا احرام بھی منعقد ہو جاتا ہے ــــ نیز اس لیے کہ ہمارے نزدیک احرام ادائے فعل کے جواز کی شرط ہے، عینِ ادا نہیں ہے بلکہ ادائے فعل کے معاہدہ (کی علامت) ہے۔

تو یہ ممکن ہے کہ اجمال کی صورت میں انعقادِ احرام تو صحیح ہو جائے اور تعیین فعل بیان پر موقوف رہے ــــ بہر کیف جب مذکورہ صورت میں احرام کا انعقاد ہو گیا تو اب اس کے لیے اس احرام سے حج اور عمرہ دونوں جائز ہیں اور اسے اختیار ہے کہ اپنا احرام دونوں میں جس کے لیے چاہے استعمال کرے، لیکن یہ اختیار اس وقت تک ہے، جب تک بیت اللہ کا ایک چکر نہیں لگا لیتا۔ اور جب بیت اللہ کے گرد چکر مکمل ہو گیا تو اب یہ عمرہ کا احرام سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ طواف عمرہ میں رکن ہے۔ اور طوافِ لقاء حج میں رکن نہیں بلکہ سنت ہے۔ لہٰذا اس طواف کو رکن کی ادائیگی میں شمار کرنا اولیٰ ہے۔ اور عمرہ کا تعین جیسے قصد و نیت سے ہوتا ہے، اسی طرح فعل سے بھی ہو جاتا

ہے ــــــ "اصل" میں "حاکم" کہتے ہیں کہ اسی طرح کی صورت میں اگر کسی نے طواف نہیں کیا اور طواف سے پہلے جماع کر بیٹھا یا راستے میں کوئی رکاوٹ آگئی تو یہ عمرہ کا احرام سمجھا جائے گا۔ کیونکہ قضا تو لازم ہو چکی ہے اور جو عمل یقینی طور پر ذمہ میں آتا ہو، اس کی قضا کی جاتی ہے اور دو عملوں میں سے جو کم مرتبہ ہو وہ یقینی ہوتا ہے اور حج و عمرہ میں کم مرتبہ عمرہ ہے، لہٰذا عمرہ کی قضا واجب ہوگی۔ واللہ اعلم۔

---

## فصل

# مکانِ احرام کا بیان

احرام باندھنے کی جگہ کو میقات کہتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ مواقیت اور ان سے متعلقہ احکام بیان کیے جائیں۔ پس اللہ تعالیٰ کی توفیق و اعانت سے اس کی تفصیل لکھی جاتی ہے۔

مختلف لوگوں کے لیے مختلف مواقیت ہیں۔ مواقیت کے حوالے سے لوگوں کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ اہل آفاق: یہ وہ لوگ ہیں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر فرمودہ پانچ مواقیت سے باہر رہتے ہیں۔ جیساکہ حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مدینہ کے لیے "ذوالحلیفہ"، اہل شام کے لیے جحفہ، اہل نجد کے لیے قرن، اہل یمن کے لیے یلملم اور اہل عراق کے لیے ذاتِ عرق بطور میقات واحرام مقرر فرمائے اور فرمایا۔ یہ مواقیت ہیں ان علاقوں میں رہنے والوں اور ان سے باہر رہنے والوں کے لیے، جن کا حج یا عمرہ کے ارادے سے ان مواقیت پر گذر ہو

۲۔ اہلِ حِلّ: یہ وہ لوگ ہیں جو مواقیتِ خمسہ کی حدود کے اندر اور حرم کی حدود سے باہر رہتے ہیں۔ جیسے بستان بنی عامر میں بسنے والے۔

۳۔ اہلِ حرم: یہ اہلِ مکہ اور حدودِ حرم کے اندر رہنے والے ہیں۔

### ہر صنف سے متعلقہ احکام

صنفِ اوّل کا میقات وہ ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے مقرر فرمایا ہے۔ اہلِ آفاق سے جو بھی حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہے، اس کے لیے اپنے میقات سے احرام کے بغیر تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جب یہ مقامات بطور میقات مقرر ہیں تو لازماً وقت بھی متعین ہونا چاہیئے اور وقت کے تعین کی دو صورتیں ہیں۔

یا یہ کہ میقات سے احرام کی تقدیم ممنوع ہو۔ اور یا یہ کہ میقات سے احرام کی تاخیر ممنوع ہو۔ پہلی صورت تو مراد نہیں ہے۔ کیونکہ بالاجماع میقات سے احرام کی تقدیم جائز ہے۔ پس دوسری صورت متعین ہوگئی کہ میقات سے احرام کی تاخیر ممنوع ہے ـــــ اور ابن عباس سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے ان سے سوال کیا کہ میں نے میقات کے بعد احرام باندھا ہے؟ تو انہوں نے جواب

دیا! میقات پر لوٹ جاؤ، وہاں تلبیہ کہو، ورنہ تمہارا حج نہیں ہوگا، اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ کوئی شخص میقات سے احرام کے بغیر نہ گزرے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص مکہ میں جانے کے لیے ان مواقیت سے گزرتا ہے، تو بھی اس کے لیے احرام کے بغیر گزرنا جائز نہیں ہے۔ خواہ اس کا مکہ جانا حج یا عمرہ کی عبادت کے لیے ہو یا تجارت کے لیے یا کسی دوسری حاجت کی وجہ سے جانا پڑا ہو، بہر صورت احرام ضروری ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ضروری ہے ـــــ اور شافعی فرماتے ہیں کہ اگر حج یا عمرہ کے لیے مکہ جا رہا ہے تو احرام ضروری ہے اور اگر کوئی دوسرا کام ہے تو پھر مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکہ میں احرام کے بغیر سکونت جائز ہے تو دخول بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، کیونکہ یہ سکونت سے کمتر ہے۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

| | |
|---|---|
| الا ان مکۃ حرام منذ خلقھا اللہ تعالیٰ لم تحل لاحد قبلی ولا تحل لاحدٍ بعدی وانما احلت لی ساعۃ من نھار ثم عادت حراماً إلی یوم القیامۃ۔ | خبردار! جب سے اللہ تعالیٰ نے مکہ بنایا، یہ حرمت والا شہر رہا ہے، مجھ سے پہلے کسی کے لیے حلال نہیں ہوا، اور میرے بعد کسی کے لیے حلال نہیں ہوگا۔ اور میرے لیے بھی دن میں کچھ وقت کے لیے حلال کیا گیا تھا، پھر قیامت تک اسے حرمت والا قرار دے دیا گیا ہے۔ |

اس حدیث سے استدلال کی تین وجوہ ہیں، ایک تو آپؐ کا فرمانا کہ مکہ حرمت والا ہے۔ دوسرا یہ فرمانا کہ میرے بعد کسی کے لیے حلال نہیں ہوگا۔ تیسرے یہ فرمانا کہ پھر قیامت تک اس کی حرمت لوٹ آتی ہے۔ ان تینوں فقروں میں آپ نے کسی قید کے بغیر مطلقاً مکہ کو باحرمت قرار دیا ہے (لہٰذا باحرمت شہر میں ادبِ حرمت یعنی احرام کے بغیر دخول ممنوع ہونا چاہیئے۔ خواہ یہ دخول کسی مقصد سے ہو) اور ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا حلال نہیں ہے۔ نیز اس لیے کہ اس مبارک خطۂ ارض کی اللہ کے یہاں بڑی قدر و منزلت ہے۔ اس لیے اس میں داخل ہوتے ہوئے عبادت کا التزام کرنا چاہیئے تاکہ زمین کے باقی حصوں سے اس کی فضیلت کا اظہار ہو ـــ اور اہل مکہ کی طرف سے کعبہ کی تعظیم یہ ہے کہ وہ کعبہ کی آبادی، خدمت اور حفاظت و صیانت کا فریضہ انجام دیتے رہیں اور اسی غرض سے مکہ میں سکونت مباح کی گئی ہے۔

**مسئلہ:** احرام مواقیت سے جتنا پہلے باندھا جاتے، اتنا افضل ہے۔ اور ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ممنوعاتِ احرام سے اپنے نفس پر کنٹرول رکھ سکتا ہو ـــ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ احرام میقات سے افضل ہے۔ اس لیے کہ احرام رکن ہے، پس یہ افعالِ حج سے ہے ـــ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو میقات سے احرام کی تقدیم جائز ہی نہ ہوتی۔ کیونکہ افعال حج کی اوقاتِ مقررہ سے تقدیم جائز نہیں ہے۔ حالانکہ احرام کی تقدیم بالاجماع جائز

ہے، جبکہ یہ اشہرِ حج میں ہو۔ اور اختلاف افضلیت میں ہے، جواز میں نہیں ۔ ہماری دلیل یہ فرمانِ الٰہی ہے

واتموا الحج والعمرة للّٰه۔ اور حج و عمرہ اللہ کے لیے پورا کرو۔

علیؓ و ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ حج و عمرہ کا اتمام یہ ہے کہ اپنے اہل کی کوٹھڑی سے احرام باندھا جائے ۔ اور ام سلمہؓ روایت کرتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جس نے مسجدِ اقصیٰ سے مسجدِ حرام کی طرف حج یا عمرے کا احرام باندھا تو اس کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف ہو جاتے ہیں اور اس کے لیے جنت واجب ہو جاتی ہے"

**مسئلہ:** گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ ان مواقیت کے راستے سے مکہ جائے، لیکن اگر ایسے راستے سے سفر کر رہا ہے، جس میں مواقیت راہ میں نہیں پڑتے۔ تو وہ ایسی جگہ احرام باندھے جو اس راستے میں کسی میقات کے محاذی ہو۔ کیونکہ یہ جگہ قربِ مکہ کے لحاظ سے اپنے محاذی میقات کے حکم میں ہے۔

اور اگر کوئی شخص بحری سفر کرتا ہوا ایسی جگہ پہنچا کہ اگر وہاں خشکی ہوتی تو احرام کے بغیر وہاں سے گزرنا جائز نہ ہوتا۔ تو اس مقام سے احرام باندھے۔ ابو یوسفؒ نے یونہی بیان کیا ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی میقات پر کوئی ایسا شخص آگیا، جو اس میقات کے علاقہ کا رہنے والا نہیں ہے اور وہ حج یا عمرہ یا مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لیے وہی حکم ہوگا جو اس میقات والے کے لیے ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ مواقیت اپنے اہل کے لیے ہیں اور ان غیر اہل لوگوں کے لیے ہیں۔ جن کا حج یا عمرہ کے ارادے سے ان مواقیت پر گزر ہو۔ نیز روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: جن کے لیے ہم نے کوئی میقات مقرر کیا ہے، تو وہ ان کا تو ہے ہی اور ان لوگوں کا بھی وہی میقات ہے جو حج یا عمرہ کے ارادے سے اس میقات سے گزریں۔ نیز اس لیے کہ جب کوئی شخص کسی میقات سے گزرتا ہے تو وہ اسی میقات والا بن جاتا ہے، لہٰذا اس کے لیے بھی وہی حکم ہوگا جو اس میقات والوں کے لیے ہے۔

**مسئلہ:** اگر کوئی شخص ایسے راستے سے سفر کر رہا ہے، جس میں دو میقات پڑتے ہیں، اور وہ پہلے میقات پر احرام نہیں باندھتا اور اگلے میقات پر چلا جاتا ہے تو وہی اس کا میقات ہے، اس کی دلیل گزشتہ دونوں حدیثیں ہیں۔ لیکن مستحب یہ ہے کہ پہلے میقات سے احرام باندھے۔ ابو حنیفہ سے یونہی روایت ہے کہ آپؒ نے غیر اہلِ مدینہ کے بارے میں فرمایا کہ جب ان کا مدینہ پر گذر ہو۔ اور وہ مدینہ کا میقات چھوڑ کر جحفہ چلے جائیں تو بھی کوئی حرج نہیں۔ لیکن مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ "ذوالحلیفہ" سے احرام باندھیں، کیونکہ جب پہلے میقات پر پہنچ گئے تو اس کی حرمت کی رعایت لازم ہو گئی، پس ترکِ احرام مکروہ اور ناپسندیدہ ہے۔

**مسئلہ:** اگر کوئی شخص حج یا عمرے کا ارادہ رکھتا ہے اور احرام کے بغیر کسی میقات سے گذر جاتا ہے، پھر احرام باندھنے سے پہلے لوٹ آتا ہے اور میقات سے احرام باندھتا ہے پھر گذرتا

ہے تو بالاجماع اس پر دم لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب وہ احرام باندھنے سے پہلے میقات پر لوٹ آیا اور احرام باندھا تو پہلا تجاوز کالعدم ہو گیا اور یہی ابتدائی احرام بن گیا۔ اگر میقات سے گزرنے کے بعد احرام باندھا لیکن کوئی فعلِ حج ادا کرنے سے پہلے میقات پر لوٹ آیا اور تلبیہ کہا تو دم ساقط ہو جائے گا اور اگر تلبیہ نہ کہا تو دم ساقط نہیں ہوگا۔ یہ ابوحنیفہ کا قول ہے۔ ابویوسفؒ و محمدؒ کا قول یہ ہے کہ خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے، بہر صورت دم ساقط ہو جائے گا۔ اور زفرؒ کا قول یہ ہے کہ دم کسی صورت میں ساقط نہیں ہوگا۔ خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دم کا جواب میقات سے احرام کے بغیر تجاوز کرنے کی جنایت کی وجہ سے تھا۔ اب لوٹنے سے گذشتہ واقع شدہ جنایت معدوم نہیں ہوگی۔ لہٰذا واجب شدہ دم ساقط نہیں ہوگا۔ صاحبینؒ کہتے ہیں کہ میقات کا حق یہ ہے کہ اس سے احرام کی حالت میں گزرا جائے، میقات سے احرام باندھنا کوئی ضروری نہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر سے احرام باندھتا ہے اور میقات سے تلبیہ کہے بغیر گزر جاتا ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ میقات سے احرام کی حالت میں گزرنا ضروری ہے، وہاں احرام باندھنا ضروری نہیں۔ اور صورتِ مذکورہ جب وہ احرام کی حالت میں لوٹا تو حالت احرام میں میقات سے اس کا گزر ہو گیا۔ لہٰذا دم واجب نہیں ہوگا۔ ابوحنیفہ کی دلیل ابن عباسؓ سے مروی ان کا یہ فتویٰ ہے کہ انہوں نے میقات کے بعد احرام باندھنے والے سے فرمایا: میقات کی طرف لوٹ جاؤ، وہاں تلبیہ کہو، ورنہ تمہارا حج نہیں ہوگا، تو ابن عباسؓ نے میقات پر تلبیہ کہنا ضروری قرار دیا، اس لیے اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔

نیز اس لیے کہ مجاوزت سے صرف تلبیہ ہی فوت ہوا ہے، لہٰذا اس کا تدارک صرف تلبیہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ بہ خلاف جبکہ اپنے گھر سے احرام باندھتا ہے پھر میقات سے دوبارہ تلبیہ کہے بغیر گذر جاتا ہے، کیونکہ جب اس نے اپنے گھر احرام باندھا تو وہی اس کا میقات بن گیا اور اس نے وہاں تلبیہ کہہ لیا ہے۔ لہٰذا اب میقات سے گزرتے ہوئے تلبیہ کہنا لازم نہیں ہوگا۔ اور جب اپنے گھر سے احرام نہیں باندھا تو اس کا میقات وہ مقام ہے جہاں سے تلبیہ کہنا واجب ہوتا ہے اور وہ مقام میقات معہود ہے۔ (لہٰذا لوٹ کر یہاں تلبیہ کہنا ضروری ہے)۔ اور زفرؒ نے جو کہا ہے کہ دم کا وجوب میقات کے سلسلہ میں جنایت کرنے کی وجہ سے ہوا تھا۔ یہ مسلّم ہے۔ لیکن جب کوئی فعلِ حج ادا کرنے سے پہلے لوٹ آیا تو اب صورت یہ ہو گئی کہ اس نے میقات کے حق میں جنایت نہیں کی بلکہ فی الحال اس کے حق کی ادائیگی نہیں کی، جس کا تدارک کرنے کی حاجت کی۔ اور اس نے لوٹ کر تلبیہ کہہ کر اس کا تدارک کر دیا۔ لہٰذا دم لازم نہیں ہوگا۔

اور اگر میقات سے احرام کے بغیر گزر جاتا ہے، پھر احرام باندھتا ہے اور میقات کی طرف نہیں لوٹتا یہاں تک کہ طواف میں ایک یا دو چکر لگا لیتا ہے یا وقوفِ عرفہ کر لیتا ہے، جبکہ اس کا احرام بھی حج کا ہے۔ پھر اس کے بعد میقات کی طرف لوٹتا ہے تو دم ساقط نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب احرام افعالِ حج کے ساتھ متصل ہو گیا تو دم کا وجوب موکد ہو گیا۔ اب وجوب موکد لوٹنے سے

ساقط نہیں ہو گا۔

اگر کوئی شخص احرام کے بغیر ایک میقات سے گزرا۔ پھر کوئی فعل حج ادا کرنے سے پہلے کسی دوسرے میقات کی طرف لوٹا تو بھی دم ساقط ہو جائے گا۔ پہلے یا دوسرے میقات کی طرف لوٹنا برابر ہے ___ اور زفرؒ کے قول کیمطابق کسی صورت میں دم ساقط نہیں ہو گا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ___ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس میں کچھ تفصیل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس میقات کی طرف لوٹا ہے۔ اگر وہ پہلے میقات کے محاذی ہے یا پہلے میقات کی نسبت حرم سے بعید تر ہے تو دم ساقط ہو جائے گا، وگرنہ نہیں ___ صحیح ظاہر الروایہ کا جواب ہے۔ اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ان پانچ مواقیت میں سے ہر ایک اپنے اہل اور غیر اہل کیلیے میقات ہے۔ اور اس بارے میں وارد شدہ نص محاذات کی قید سے خالی ہے۔

اگر کوئی شخص صورت مذکورہ میں میقات کی طرف تو نہیں لوٹا، لیکن احرام عمرہ کی صورت میں طواف عمرہ سے پہلے اور احرام حج کی صورت میں عرفات سے پہلے اپنا احرام جماع سے فاسد کر دیا تو اس سے یہ دم ساقط ہو گیا، کیونکہ اب قضا واجب ہو گئی ہے اور قضا میں اس سب کی تلافی ہو جائے گی۔ جیسے کسی کو نماز میں سہو ہو جائے پھر نماز فاسد ہو جائے تو وہ صرف قضا کرتا ہے، سجدۂ سہو اس پر واجب نہیں رہتا

اسی طرح صورتِ مذکورہ میں اگر حج فوت ہو جائے تو وہ عمرہ کر کے حلال ہو جائے اور حج کی قضا کرے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اب میقات والا دم ساقط ہو گیا۔ اور زفرؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہو گا۔

**مسئلہ:** اگر کوئی شخص مکہ میں یا حدودِ حرم میں داخل ہونے کے ارادے سے سفر کرتا ہے اور میقات سے احرام کے بغیر گزر جاتا ہے تو اس پر حج یا عمرہ لازم ہو جائے گا کیونکہ مکہ یا حرم میں داخل ہونے کے ارادے سے میقات پر احرام کے بغیر گزرنا جب حرام ہے، تو وہ میقات سے گزر کر دلالۃً احرام کا التزام کر رہا ہے۔ گویا یہ کہہ رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مجھ پر احرام باندھنا لازم ہے اور اگر وہ صراحتاً یہ کہتا تو اس پر حج یا عمرہ لازم ہوتا۔ اسی طرح جب وہ ایسا فعل کرتا ہے، جو اس التزام پر دلالت کرتا ہے، تو بھی حج یا عمرہ لازم ہو گا۔ جیسے کوئی شخص نفل نماز شروع کرے، پھر اسے فاسد کر دے تو دو رکعتوں کی قضا اس پر لازم ہے۔ جیسا کہ اگر وہ صراحتؒ کہتا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مجھ پر دو رکعت نماز پڑھنا لازم ہے، تو دو رکعتیں لازم ہو جاتیں۔

پھر بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے جو حج یا عمرہ واجب ہوا ہے اسے پورا کرنے کے لیے حج یا عمرہ کا احرام باندھتا ہے اور میقات کی طرف نہیں لوٹتا تو اس پر دم لازم ہے۔ کیونکہ اس نے احرام کے بغیر گزر کر میقات کے حق میں جنایت کی اور اس کا تدارک نہیں کیا۔ لہٰذا اس کی تلافی کے لیے اس پر دم لازم ہو گا۔

اور ایسی صورت میں اگر کوئی شخص مکہ میں مقیم رہا، یہاں تک کہ سال بدل گیا۔ پھر احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہونے کی وجہ سے جو حج یا عمرہ واجب ہوا تھا، اسے پورا کرنے کے لیے احرام باندھا تو اب اس کے لیے اہل مکہ کا میقات کافی ہوگا کہ حج کی صورت میں حرم سے احرام باندھے گا۔ کیونکہ جب وہ مکہ میں مقیم رہا تو اہل مکہ کے حکم میں ہوگیا، لہٰذا انہی کے میقات سے احرام باندھنا کافی ہوگا۔

صورتِ مذکورہ میں اگر کوئی شخص مکہ میں داخل ہونے کے سال میقات کی طرف لوٹا اور وہاں جاکر اپنے اوپر واجب حج مثلاً حج اسلام یا حج نذر، یا عمرۂ نذر کا احرام باندھ لیتا ہے، تو اس حج یا عمرہ کے ادا کرنے سے استحساناً وہ حج یا عمرہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ جو مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونے کی وجہ سے واجب ہوا تھا—اور قیاس یہ ہے کہ ساقط نہ ہو۔ ہاں اگر وہ مکہ میں بغیر احرام داخل ہونے کی وجہ سے واجب ہونے والے حج کی نیت بھی کر لیتا ہے تو ساقط ہو جائے گا۔ یہی زفرؒ کا قول بھی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر سال بدل گیا، پھر میقات کی طرف لوٹا اور حج اسلام کا احرام باندھا تو یہ حج اس کے لیے دوسرے واجب ہونے والے حج سے کافی نہ ہوگا۔ ہاں اگر صراحتہً نیت کرلے تو کافی ہو جائے گا قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس پر جو حج یا عمرہ مجاوزت کے سبب واجب ہوا وہ دوسرے واجب کی ادائیگی کے ساتھ ساقط نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر حج کی نذر مانی ہو تو یہ حج اسلام کی ادائیگی کے ساتھ ساقط نہیں ہوتا۔ اور جیسا کہ سال بدلنے کے بعد حج اسلام کرتا تو بھی حج بسبب مجاوزت ساقط نہ ہوتا—اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حج یا عمرہ کا لزوم مقدس سرزمین کی تعظیم کے لیے ہوا ہے۔

اور یہ تعظیم مطلق احرام کے ساتھ واجب ہے۔ علیحدہ احرام کے ساتھ نہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس سرزمین میں محض حج اسلام کے احرام کے ساتھ داخل ہونا جائز ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص میقات سے ابتداءً حج اسلام کا احرام باندھتا ہے تو یہ احرام حج اسلام اور مکہ کے احترام دونوں کے لیے کافی ہے۔ اور یہ اس شخص کی طرح ہے جو مسجد میں داخل ہوا، اور فرض نماز پڑھی، کہ یہی فرض نماز، تحیۃ المسجد کے قائمقام بھی ہو جاتی ہے—اسی طرح اگر کوئی شخص یہ نذر مانتا ہے کہ وہ ماہ رمضان کا اعتکاف کرے گا۔ پھر وہ تمام رمضان روزے رکھتے ہوئے اعتکاف کرتا ہے تو یہ جائز ہے، اور رمضان کے روزے ہی ان روزوں کے قائم مقام ہو جائیں گے، جو اعتکاف کی شرط ہیں۔ برخلاف جبکہ سال پلٹ جائے، کیونکہ جب سال پلٹنے تک اس نے مقدس سرزمین کا حق ادا نہیں کیا تو اب وہ حق فوت ہو کر دَین بن گیا اور بذاتہ اصل اور مقصود ہو گیا، لہٰذا کسی دوسرے حج یا عمرہ کے ساتھ ادا نہیں ہوگا۔ جیسا کہ کوئی شخص ماہِ رمضان کے اعتکاف کی نذر مانے لیکن ماہ رمضان میں نہ تو روزے رکھے اور نہ ہی اعتکاف کرے اور پھر رمضان کے روزوں کی قضا اعتکاف کے ساتھ کرے تو یہ جائز ہے لیکن اگر رمضان کے روزے تو ماہ رمضان میں رکھتا ہے

لیکن اعتکاف نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ اگلا رمضان آجاتا ہے اور وہ اپنے ذمے اعتکاف کو پورا کرنے کے لیے اس رمضان میں اعتکاف کرتا ہے اور روزے رکھتا ہے تو یہ اعتکاف جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اب اعتکاف والے روزے بذاتہ اصل و مقصود بن گئے ہیں۔ اب وہ رمضان کے روزوں کے ذیل میں ادا نہیں ہوں گے، اسی طرح یہاں ہے — ایسے ہی اگر کسی نے عمرۂ نذر کا دوسرے سال احرام باندھا تو (یہ عمرہ، بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی وجہ سے واجب ہونے والے عمرہ سے) کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ عمرہ کو ایام نحر و تشریق تک موخر کرنا مکروہ ہے۔ اور اتنی تاخیر تفویت سمجھی جاتی ہے (للذا یہ عمرہ فوت ہوکر بذاتہ اصل و مقصود بن گیا۔)

**مسئلہ:** اگر کوئی شخص مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہوا، پھر اپنے گھر لوٹ گیا، پھر دوبارہ مکہ لوٹا — اور احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہوا - تو ہر مرتبہ کے لیے ایک حج یا ایک عمرہ واجب ہے، کیونکہ ہر دخول بلا احرام وجوب کا سبب ہے۔

اس صورت میں اگر کوئی حج اسلام کا احرام باندھ لیتا ہے تو یہ دخولِ ثانی کے حج سے تو کافی ہوجائے گا۔ بشرطیکہ اسی سال ہو۔ لیکن دخولِ اول کی طرف سے جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ دخولِ ثانی سے پہلے کا واجب حج (دخولِ ثانی کے بعد) دین بن گیا، للذا تعیین نیت کے بغیر وہ ساقط نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** تفصیلِ مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ مواقیتِ خمسہ سے حج یا عمرہ یا مکہ یا حرم میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتے ہوئے احرام کے بغیر تجاوز کر جائے لیکن اگر ان مقامات میں داخل ہونے کا ارادہ نہیں بلکہ وہ کسی ضرورت سے بستانِ بنی عامر یا حدودِ حرم سے باہر کسی دوسری جگہ جانا چاہتا ہے تو میقات سے بلا احرام تجاوز کرنے پر کچھ نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ میقات پر گزرتے ہوئے حج یا عمرہ کا لزوم میقات کی حرمت، بقعۂ مبارکہ کی تعظیم اور دوسرے مقامات سے مقدس سرزمین کے شرف و فضیلت کے اظہار کے لیے ہوتا ہے، تو اس نیت سے گزرنا ہی احرام کا التزام کرنا ہے۔ لیکن جب وہ بیت اللہ جانے کا ارادہ ہی نہیں رکھتا تو احرام کا التزام نہ ہوا، اس لیے اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص بستانِ بنی عامر یا اس سے آگے حدودِ حلّ کے اندر اندر کسی جگہ گیا۔ پھر وہاں اسے کسی ضرورت سے مکہ جانے کی ضرورت محسوس ہوئی تو وہ احرام کے بغیر مکہ داخل ہو سکتا ہے، کیونکہ بستانِ بنی عامر میں پہنچ کر وہ اہل بستان کے حکم میں داخل ہو چکا ہے، اور اہل بستان کسی ضرورت کی وجہ سے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہو سکتے ہیں، تو اسے بھی یہ اجازت حاصل ہوگی — اور کہا گیا ہے کہ یہ احرام ساقط کرنے کا ایک حیلہ ہے — اور ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ جب تک میقات سے گزرتے ہوئے بستان بنی عامر میں پندرہ یا پندرہ سے زیادہ روز ٹھہرنے کی نیت نہ ہو، اس وقت تک نہ تو احرام ساقط ہوگا اور نہ ہی اسے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونے کی اجازت ہے۔ کیونکہ اس کے لیے بستان وطن تب قرار پائے گا۔ جب کہ

مدتِ اقامت، قیام کی نیت ہو، اور کم از کم مدتِ اقامت پندرہ روز ہے۔
۲۔ دوسری قسم کے لوگوں کا حج و عمرہ کا میقات اپنا گھر ہے، یا وہ اپنے گھر اور حرم کے درمیان حل کے جس مقام سے چاہیں احرام باندھ سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے ود و أتموا الحج والعمرة للّٰه،، اور ہمیں علیؓ و ابن مسعودؓ سے روایت پہنچی ہے کہ جب ان سے اسس آیت کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا: حج و عمرہ کا اتمام یہ ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھو،، لہٰذا حجاج کے لیے اپنے میقات سے احرام کے بغیر گذرنا جائز نہیں ہے — اور گھر اور حرم کے درمیان پورا حل ایک ہی شئے ہے۔ لہٰذا حل کے آخری حصہ تک احرام باندھنا جائز ہے۔ جیسا کہ جیسا کہ آفاقی کے لیے اپنے گھر سے لے کر میقات کے آخری حصہ تک احرام باندھنا جائز ہے۔
اگر اہلِ حل سے کوئی شخص حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوتے اپنے میقات سے گزر گیا اور حدودِ حرم میں احرام کے بغیر داخل ہوگیا تو اس پر دم لازم ہے۔ اور اگر احرام باندھنے سے پہلے یا بعد میقات کی طرف لوٹ آیا تو اس میں وہی تفصیل اور اتفاق و اختلاف ہے، جو ہم آفاقی کے سلسلہ میں بیان کر چکے ہیں۔
اسی طرح آفاقی یا مکی جب بستانِ بنی عامر میں آجائیں تو یہ اہلِ بستان کے حکم میں سمجھے جائیں گے کہ حج یا عمرہ کی صورت میں ان کا میقات اہل بستان کا ہوگا۔ اسی طرح بستانی یا مکی اگر حدودِ مواقیتِ خمسہ سے باہر نکل جائیں تو حج یا عمرہ کی صورت میں آفاقی سمجھے جائیں گے کہ ان کیلئے بھی احرام کے بغیر اہلِ آفاق کے میقات سے گزرنا جائز نہ ہوگا، جبکہ حج یا عمرہ کا ارادہ ہو۔ اس کی وجہ گزشتہ دونوں حدیثیں ہیں۔
مسئلہ: ہمارے نزدیک حدودِ حل میں رہنے والوں کے لیے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز ہے، بشرطیکہ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ ہو — شافعی کے دو قولوں میں سے ایک کے مطابق جائز نہیں ہے۔ اور ان کا تیسرا قول یہ ہے کہ اگر مکہ میں بار بار آنا جانا ہو تو سال میں ایک مرتبہ احرام باندھنا واجب ہے۔
صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لکڑہاروں کو احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہونے کی اجازت دی تھی۔ اور لکڑہاروں کی عادت یہ ہے کہ وہ میقات سے تجاوز نہیں کرتے — اور ابن عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ مکہ سے نکل کر مقام قدید تک پہنچے تھے کہ انھیں مدینہ میں فتنہ برپا ہونے کی خبر پہنچی تو وہ لوٹ آئے اور بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے — نیز اس لیے کہ بستان حرم کے توابع سے ہے۔ لہٰذا حرم کے ساتھ لاحق سمجھا جائے گا۔ نیز اس لیے کہ اہل بستان کی ضروریات مکہ سے متعلق ہیں، اس لیے انہیں ہر وقت مکہ آنے جانے کی حاجت رہتی ہے۔ پس اگر احرام کے بغیر ان کے لیے مکہ میں داخل ہونا ممنوع ہو تو وہ تنگی اور حرج میں واقع ہو جائیں گے۔ اور حرج شرعاً منفی ہے۔
۳۔ تیسری قسم کے لوگوں کا میقات حج کے لیے حرم اور عمرہ کے لیے حل ہے۔ چنانچہ مکی حج کیلئے

اپنے گھر سے یا حرم کے جس مقام سے چاہے احرام باندھے اور عمرے کے لیے تنعیم یا حل کے کسی دوسرے مقام سے احرام باندھے۔

حج کے سلسلے میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دلیل ہے کہ " وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ "، اور علیؓ و ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ان کا اتمام یہ ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھو، مگر اہل حرم کیلئے عمرہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے، لہٰذا اہل حرم کے لیے یہ حکم صرف حج کے بارے میں باقی رہا ـــــ اور یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صحابہ کرامؓ کو عمرہ ادا کر کے حج کا احرام فسخ کرنے کا حکم دیا تو پھر یوم ترویہ میں یہ حکم دیا کہ مسجد حرام سے حج کا احرام باندھیں۔ اب عمرے کی ادائیگی کے ساتھ حج کا احرام فسخ کرنے کا حکم اگرچہ منسوخ ہے، لیکن مسجد حرام سے احرام باندھنے کا حکم منسوخ نہیں ہوا اور مکی چاہے مقام ابطح سے احرام باندھے یا حرم میں جہاں سے چاہے باندھے لیکن مسجد سے احرام باندھنا اولیٰ ہے، اس لیے احرام عبادت ہے اور عبادت مسجد میں ادا کرنا اولیٰ ہوتا ہے، جیسے نماز کا حکم ہے

رہا عمرے کا احرام! تو اس کی وجہ یہ روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے روانگی کا ارادہ فرمایا تو آپؐ عائشہؓ کے پاس گئے، وہ رو رہی تھیں، اور سبب یہ بیان کیا کہ " آپؐ کی تمام ازواج دو عبادتوں کے ساتھ لوٹیں اور میں ایک عبادت کے ساتھ لوٹوں اس پر آپؐ نے عائشہؓ کے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کو حکم دیا کہ انہیں تنعیم سے احرام بندھوا کر عمرہ کروا لاؤ۔ نیز اس لیے کہ احرام کی شان یہ ہے کہ اس کے افعال حل اور حرم دونوں میں پائے جائیں۔ لیکن اگر مکی عمرے کا احرام بھی حرم سے باندھتا ہے، جبکہ عمرہ ادا بھی مکہ میں ہی کیا جاتا ہے تو عمرے کے افعال حل اور حرم میں ادا نہ ہوئے، بلکہ پورے افعالِ عمرہ حرم میں ادا ہو گئے۔ یہ چیز شرع میں عمل احرام کے خلاف ہے

افضل یہ ہے کہ تنعیم سے احرام باندھا جائے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں سے احرام باندھا تھا، اور صحابہ کرام بھی عمرے کے لیے یہیں سے احرام باندھتے تھے جو شخص حرم کا نہ ہو، اور حرم میں آجائے، پھر حج یا عمرے کا ارادہ کرے تو اس کے لیے اہلِ حرم کا حکم ہوگا۔ کیونکہ اب یہ اہل حرم سے ہو گیا ہے۔ چنانچہ حج کی صورت میں اپنے گھر سے یا حرم کے جس مقام سے چاہے احرام باندھے اور جب عمرہ کے احرام کا ارادہ ہو تو تنعیم جائے اور حل میں عمرہ کیلیے احرام باندھے

مسئلہ: اگر مکی نے اپنا میقات چھوڑ دیا، پس حج کے لیے حل سے احرام باندھا اور عمرہ کے لیے حرم سے، تو اس پر دم واجب ہے، ہاں اگر لوٹے اور تلبیہ کی تجدید کرے یا نہ کرے تو اس میں وہی تفصیل و اختلاف ہے جو آفاقی کے سلسلہ میں بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص حرم سے حدودِ حل کی طرف نکل آیا، لیکن میقات سے تجاوز نہیں کیا۔ پھر مکہ لوٹنا چاہتا ہے، تو وہ احرام کے بغیر مکہ جا سکتا ہے۔ کیونکہ اہل مکہ لکڑیاں چننے، گھاس اکھٹی کرنے کے حل میں آنے کے محتاج ہیں۔ پس اگر ہر مرتبہ مکہ لوٹتے ہوئے احرام لازم قرار دیا جائے، تو اس میں حرج ہے۔

# فصل

## وہ افعال جن کا احرام باندھا جاتا ہے

مُحرّم بہ افعال بنیادی طور پر تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) صرف حج (۲) صرف عمرہ (۳) حج مع عمرہ اور مُحرّم بہ کی انواع کے مطابق مُحرِمین کی بھی تین انواع ہیں (۱) مفرد بالحج (۲) مفرد بالعمرۃ (۳) جامع بین الحج والعمرۃ — تفصیل یہ ہے —

مفرد بالحج وہ ہے جو صرف حج کا احرام باندھے — مفرد بالعمرۃ وہ ہے جو صرف عمرے کا احرام باندھے — اور جامع بین الحج والعمرۃ کی دو قسمیں ہیں۔ قارن اور متمتع — اس لیے ضروری ہے کہ قارن اور متمتع کا شرعی معنی بیان کیا جائے قران اور تمتع کے سبب کیا واجب ہوتا ہے؟ اور افراد، قران اور تمتع میں سے کونسا طریقۂ حج افضل ہے؟ ان تمام امور کی وضاحت کی جائے۔

**قارن** عرفِ شرع میں قارن اُس آفاقی کو کہا جاتا ہے جو رکن عمرہ یعنی پورا طواف یا اکثر طواف سے پہلے عمرہ کے احرام اور حج کے احرام کو جمع کرے۔ چنانچہ پہلے عمرہ ادا کرے پھر حلق یا قصر کروا کر عمرہ سے حلال ہونے سے پہلے حج کا احرام بجا لائے۔ خواہ دونوں احراموں کی اکٹھی نیت کرے یا الگ الگ نیت کرے چنانچہ اگر کسی نے عمرہ کا احرام باندھا پھر طواف عمرہ سے پہلے یا طواف عمرہ کے اکثر حصّہ سے پہلے حج کے احرام کی نیت کر لی تو وہ قارن ہی ہوگا کیونکہ قران کا معنی — یعنی دو احراموں کا جمع کرنا — اور قران کی شرط پائی گئی — اور اگر طوافِ عمرہ کے بعد یا طوافِ عمرہ کے اکثر حصّہ کے بعد حج کے احرام کی نیت کی تو قارن نہیں بنے گا بلکہ متمتع ہوگا کیونکہ تمتع کا معنی صادق آ رہا ہے۔ یعنی رکنِ عمرہ — مکمل طواف، سات چکر یا اکثر طواف، چار چکر — کے بعد حج کے احرام کی نیت کرنا۔ جیسا کہ ہم متمتع کی تفصیل میں ذکر کریں گے۔ انشاءاللہ

اسی طرح اگر کسی نے پہلے حج کے احرام کی نیت کی پھر اس کے بعد عمرے کے احرام کی نیت کی تو وہ قارن ہی ہوگا کیونکہ قران کا معنی پایا گیا۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے کیونکہ سنت یہ ہے کہ عمرہ کا احرام حج کے احرام سے مقدم ہو۔ دیکھیے! فعلاً عمرہ، حج سے پہلے ہوتا ہے تو اسی طرح قولاً بھی عمرہ کا احرام پہلے ہونا چاہیے لیکن اگر کوئی ایسا کر بیٹھا تو دیکھا جائے گا۔ اگر اس نے حج کا احرام باندھا ہے لیکن ابھی تک طوافِ عمرہ نہیں کیا تو اس پر لازم ہے کہ پہلے عمرہ کا طواف وسعی کرے۔ پھر حج کا طواف وسعی کرے تاکہ فعلاً ترتیب کی رعایت ہو سکے۔ اور اگر طوافِ عمرہ نہیں کیا اور عرفات چلا گیا اور وہاں وقوف کر لیا تو اس کا عمرہ ختم ہو گیا کیونکہ حج کی وجہ سے عمرہ فی الجملہ ختم ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ عائشہؓ عمرہ کے احرام سے مکہ آئیں تو ان کے مخصوص ایام شروع ہو گئے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا۔

"عمرہ چھوڑ دو، اور حج کا احرام باندھو اور حج میں وہی کچھ کرو جو دوسرے حاجی کر رہے ہیں"۔
اور صورت مذکورہ میں عمرہ چھوڑنے کی دلیل وقوف عرفات — پایا گیا کیونکہ حج کے رکن اصلی کے ساتھ

اشتغال ہو گیا پس یہ اشتغال ترتیب فعلی فوت ہونے کی وجہ سے ضرورۃً عمرہ چھوڑنے کو متضمن ہے۔
اور کیا محض عرفات کی طرف روانگی سے عمرہ ختم ہو جائے گا؟ "جامع صغیر" میں مذکور ہے کہ محض روانگی سے عمرہ ختم نہیں ہوتا — اور "کتاب المناسک" میں مذکور ہے کہ اس میں ایک پہلو قیاس کا ہے۔ اور ایک استحسان کا — قیاس تو یہ کہتا ہے کہ عمرہ ختم ہو جائے اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ ختم نہ ہو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ باب صلوٰۃ میں ابوحنیفہؒ کے قاعدہ پر قیاس کیا جائے تو ختم ہونا چاہیے۔ کیونکہ باب صلوٰۃ میں ابوحنیفہؒ یہ کہتے ہیں کہ جو شخص جمعہ کے دن ظہر کی نماز اپنے گھر پڑھے پھر جمعہ کے لیے گھر سے نکلے تو محض نکلنے سے ظہر کی نماز ختم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ختم ہونا چاہیے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ جب تک وقوف عرفات نہیں ہو جاتا اس وقت تک عمرہ ختم نہیں ہوگا کیونکہ عمرہ اور نماز کی حیثیت میں فرق ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ جمعہ کی طرف سعی اداءِ جمعہ کی ضروریات سے ہے اور جمعہ کی ادائیگی ظہر کی بقاء کے منافی ہے۔ اسی طرح جو چیز اس کے لوازم سے ہے اس کا وجود بھی ظہر کی بقاء کے منافی ہوگا۔ کیونکہ کسی شئ کے لوازم اس کے ساتھ لاحق سمجھے جاتے ہیں — اور یہاں عرفات کی طرف روانگی اگرچہ وقوف عرفات کی ضرورات سے ہے لیکن وقوف عرفات صحیح عمرہ کی بقاء کے منافی نہیں اس لیے کہ قارن اور متمتع کا عمرہ وقوف عرفات کے ساتھ صحیح باقی رہتا ہے یہاں تو صرف افعال میں ترتیب کی رعایت کی حاجت ہے۔ تو جب تک ارکان عمرہ سے پہلے ارکانِ حج نہیں پائے جاتے، ترتیب فوت نہیں ہوگی۔ اور رکن حج وقوفِ عرفات ہے۔ عرفات کی طرف محض روانگی رکنِ حج نہیں ہے۔ اس لیے روانگی سے افعال میں ترتیب فوت نہیں ہوتی۔

**مسئلہ:۔** اگر کسی نے حج کے احرام کی نیت کی۔ اور طواف بقاء کر لیا پھر عمرہ کے احرام کی نیت کی، تو مستحب یہ ہے کہ عمرہ چھوڑ دے۔ اس لیے کہ اس میں سنت کی مخالفت ہے۔ کیونکہ سنت یہ ہے کہ افعال عمرہ، افعال حج سے مقدم ہوں۔ تو جب سنت تقدیم ترک کی تو بدعت پائی گئی۔ اس لیے مستحب یہ ہے کہ عمرہ چھوڑ دے۔ لیکن عمرہ چھوڑنے کا حتمی حکم نہیں دیا جا سکتا۔ اس لیے کہ افعال حج سے طواف بقاء ادا ہوا ہے جو کہ رکن نہیں ہے — اور اگر کوئی اس صورت میں عمرہ میں مشغول رہا اور پورا کر لیا تو یہ عمرہ اس کے لیے کافی ہو جائے گا۔ اس لیے کہ وہ اصل عبادت بجا لایا ہے۔ ہاں ترتیب فعل ترک کر کے سنت کے خلاف کیا، اور ترکِ سنت موجب اساءت ہے۔ موجب فساد نہیں — اور اس صورت میں دم قران اس پر واجب ہوگا۔ کیونکہ احرام حج و عمرہ جمع ہونے سے قران ہو گیا، اور قران جائز اور مشروع بھی ہے — اور اگر عمرہ چھوڑ دیتا ہے، تو عمرہ چھوڑنے کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا۔ کیونکہ عمرہ چھوڑنا، احرامِ عمرہ کو فسخ کرنا ہے اور فسخ احرام۔ احرام میں نقص داخل کرنے سے بڑی جنایت ہے۔ اور نقص سے دم واجب ہوتا ہے تو فسخ سے بدرجہ اولیٰ دم واجب ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**متمتع:۔** عرفِ شرع میں متمتع اس آفاقی کو کہا جاتا ہے جو عمرے کا احرام باندھے، اور عمرے کے افعال طواف اور سعی یا رکن عمرہ کا اکثر حصہ — یعنی طواف کے چار یا اس سے

زیادہ چکر ــــ اشہرِ حج میں بجا لائے۔ پھر اشہرِ حج میں ہی حج کا احرام باندھے اور اسی سال ان ایام میں اپنے گھر بار کی طرف مکمل اور صحیح رجوع سے پہلے حج کرے۔ اس طرح ایک سفر میں دو عبادتیں ادا ہو جائیں گی۔ خواہ عمرے کے احرام سے حلق یا قصر کے ذریعے حلال ہو یا نہ ہو۔ جبکہ تمتع کی وجہ سے ھدی پیش کر رہا ہو کیونکہ ھدی پیش کرنے کی صورت میں عمرہ و حج کے درمیان حلال ہونا جائز نہیں ہے اور احرام عمرہ کھولنے سے پہلے حج کا احرام باندھنا ضروری ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی فرماتے ہیں کہ ھدی پیش کرنا حلال ہونے سے مانع نہیں ہوتا ــــ تو متمتع کی دو قسمیں ہو گئیں۔ ایک وہ متمتع ہے جو ھدی پیش نہیں کر رہا اور دوسرا وہ ہے جو ھدی پیش کر رہا ہے۔ چنانچہ جو متمتع ھدی پیش نہیں کر رہا۔ اس لیے کے افعالِ عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد بلا اختلاف حلال ہونا جائز ہے اور جب وہ احرام کھول دے تو باقی حلال ہونے والوں کی طرح یہ بھی حلال ہو گیا۔

یہاں تک کہ حج کا احرام باندھے۔ کیونکہ جب عمرے کا احرام کھول دیا تو احرام سے نکل گیا اور اس کے ذمے کچھ باقی نہ رہا پس وہ مکہ میں حلال ہو کر مقیم رہے یعنی مکمل طور پر اپنے گھر نہ لوٹے کیونکہ اس طرح گھر لوٹنے سے تمتع فاسد ہو جاتا ہے ــــ اور جو متمتع ھدی لے کر آتا ہے۔ اس کے لیے حج سے فارغ ہونے کے بعد یوم نحر میں ہی حلال ہونا جائز ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس کے لیے بھی عمرے کے بعد احرام کھول دینا حلال ہے اور ھدی لانا حلال ہونے سے مانع نہیں ہوتا ــــ صحیح ہمارا قول ہے اس لیے انسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ تشریف لائے تو آپؐ نے اصحابؓ کو حکم دیا کہ حلق کر والیں سوائے ان لوگوں کے جن کے ساتھ ھدی ہے اور اسماءؓ کی حدیث میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"جس کے ساتھ ھدی ہے وہ اپنے احرام پر برقرار رہے اور جس کے ساتھ ھدی نہیں ہے وہ حلق کر والے"۔ اور روایت ہے کہ جب آپؐ نے اپنے اصحابؓ کو حلال ہونے کا حکم دیا تو انہوں نے دریافت کیا یا رسول اللہ! آپؐ تو حلال نہیں ہو رہے؟ اس پر آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ "میں ھدی لایا ہوں اس لیے میں اپنا احرام یوم نحر تک نہیں کھولوں گا"۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی موقع پر فرمایا "جس معاملہ کا مجھے بعد میں علم ہوا اس کا اگر مجھے پہلے علم ہو جاتا تو میں ھدی نہ لاتا اور دوسرے لوگوں کی طرح احرام کھول دیتا"۔ تو اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتلا دیا کہ ھدی لانا احرام کھولنے سے مانع ہے۔ نیز اس لیے کہ ھدی لانے کا احرام پر اثر مرتب ہوتا ہے کہ ھدی لے کر چلنے سے احرام شروع ہو جاتا ہے۔ لہٰذا کچھ بعید نہیں کہ ھدی کی بقا کا احرام پر یہ اثر مرتب ہو کہ وہ حلال ہونے سے مانع ہو جائے۔

**مسئلہ:** ہمارے نزدیک حج تمتع میں عمرے کا احرام خواہ اشہرِ حج میں باندھے یا ان سے پہلے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ پورے افعالِ عمرہ یا رکنِ عمرہ یا رکن کا اکثر حصہ اشہرِ حج میں بجا لائے ــــ اور شافعیؒ کے نزدیک حج تمتع کے لیے یہ شرط ہے کہ عمرے کا احرام اشہرِ حج میں باندھے۔ چنانچہ اگر عمرے کا احرام اشہرِ حج سے پہلے باندھ لیا تو تمتع نہیں ہو گا اگرچہ افعال

عمرہ اشہرِ حج میں بجا لائے یہ اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے جس کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک احرام رکن ہوتا ہے اس لیے یہ افعالِ عمرہ کا ایک حصّہ ہے اور افعالِ عمرہ کا اشہرِ حج میں ہونا ضروری ہے۔ اور احرام پہلے باندھنے سے پورے افعالِ عمرہ اشہرِ حج میں نہ پائے گئے۔ اس لیے تمتع صحیح نہ ہوا۔ اور ہمارے نزدیک احرام رکن نہیں بلکہ شرط ہے۔ بنا بریں تمام افعالِ عمرہ اشہرِ حج پائے گئے اس لیے تمتع درست ہوا۔

**مسئلہ:** مکّہ والوں اور مواقیت کی حدود کے اندر رہنے والوں کے لیے حج قران اور تمتع کی اجازت نہیں ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ لوگ بھی قران اور تمتع کر سکتے ہیں۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی۔ — پس جو شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر فائدہ اُٹھائے تو جو قربانی میسّر ہو (پیش کرے)

کہ اس فرمان میں اہل مکّہ اور دوسرے لوگوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

ذٰلک لمن لم یکن اھلہ حاضری المسجد الحرام۔ — یہ اس شخص کے لیے ہے جس کے گھر والے مسجدِ حرام کے پاس نہ رہتے ہوں۔

کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے حج تمتع کو باہر والوں کے لیے مخصوص قرار دیا کیونکہ لام اختصاص کے لیے ہوتا ہے ــــ پھر مسجدِ حرام کے پاس رہنے والے لوگ کون ہیں؟ اس کی تفصیل میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک یہ لوگ اہلِ مکّہ اور اہلِ حِل ہیں۔ جن کے گھر بار مواقیتِ خمسہ کی حدود کے اندر ہوں۔ مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مصداق اہلِ مکّہ ہیں کیونکہ حضور و قرب کا معنی انہی پر صادق آتا ہے ــــ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد اہلِ مکّہ اور مکّہ سے اتنی مسافت کے اندر اندر رہنے والے لوگ ہیں، جہاں تک نماز کا قصر جائز نہیں ہوتا ــــ کیونکہ اتنی مسافت تو مکّہ کے توا لہ سے شمار ہو سکتی ہے اس سے زیادہ نہیں ــــ صحیح ہمارا قول ہے۔ کیونکہ مواقیتِ خمسہ ـ رہنے والوں کی منازل مکّہ کے توابع سے ہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ ان لوگوں کے لیے بو ضرورت مکّہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا حلال ہے۔ لہٰذا یہ لوگ مسجد حرام کے حاضرین میں ہیں۔

اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ اہلِ مکّہ کو تمتع اور قران کی اجازت نہیں ہے نیز اس ـ کہ اشہرِ حج میں عمرہ کی اجازت بطور رخصت ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ "الحج اشھر معلومات" اس کی ایک تاویل یہ بیان کی گئی ہے کہ "للحج اشھر معلومات" یعنی حج کے لیے مہینے مقرر ہیں اور لام اختصاص کے لیے ہوتا ہے۔ تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مہینے ہ لیے مخصوص ہوں، اور ان میں کوئی دوسرا (بیت اللہ سے تعلق رکھنے والا) عمل جائز نہ ہو، لیکن ان مہینوں میں آفاقی کو عمرہ کی رخصت دی گئی۔ اس لیے کہ دوبارہ سفر کرنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ تو

آفاقی کی رعایت رکھتے ہوئے ایک سفر کو ساقط کر دیا گیا (کہ اب وہ عمرہ کے لیے الگ سفر کرنے کی مشقت سے بچ جائے گا) یہ وجہ اور علت اہلِ مکہ اور ان کے تابعین میں نہیں پائی جاتی اس لیے اشہرِ حج میں ان کے لیے عمرہ کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح صحابیؓ مذکور سے روایت ہے کہ "ہم اشہرِ حج میں عمرہ کرنا اکبر کبائر گناہوں سے شمار کرتے تھے۔ پھر اس کی رخصت دے دی گئی" اور رخصت کسی ضرورت کے تحت ہوتی ہے۔ اور ضرورت اہلِ آفاق کو ہے، اہلِ مکہ کو نہیں۔ لہٰذا اہلِ مکہ کے لیے اشہرِ حج میں عمرہ کرنا معصیت ہی رہے گا — نیز اس کے لیے کہ تمتع کی شرط یہ ہے کہ متمتع عمرہ و حج اشہرِ حج میں ادا کرے۔ اور ان دونوں کے درمیان اپنے گھر اور اہل میں نہ جائے، اور مکی کے حق میں یہ شرط پائی نہیں جا سکتی، کیونکہ وہ عمرہ و حج کے درمیان لامحالہ اپنے گھر کے قریب ہوگا۔ لہٰذا شرط مفقود ہونے کی وجہ سے وہ حج تمتع نہیں کر سکتا۔

**مسئلہ:** اگر مکی نے اشہرِ حج میں عمرہ و حج جمع کر لیے تو اس پر دم لازم ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ گناہ کے کفارہ کا دم ہے، دم نسک نہیں ہے، جو بطور شکر نعمت ہوتا ہے چنانچہ اس دم سے خود کھانا مباح نہیں ہے اور نہ تنگ دستی کی صورت میں روزہ اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ دم نسک ہے۔ چنانچہ اس سے خود کھا بھی سکتا ہے اور ھدی کی قدرت نہ ہونے کی صورت میں روزہ اس کے قائم مقام بھی ہو سکتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر آفاقی نے اشہرِ حج سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا پھر عمرہ کے احرام سے مکہ میں داخل ہوا، جبکہ ارادہ حج تمتع کا ہے، تو اسے چاہیے کہ حالتِ احرام میں ہی مکہ میں مقیم رہے پھر اشہرِ حج شروع ہونے پر افعالِ عمرہ بجا لائے پھر حج کا احرام باندھے اور اسی سال حج کرے تو یہ حج تمتع ہو جائے گا۔ لیکن اگر عمرہ کے پورے افعال یا اکثر حصہ اشہرِ حج سے پہلے ادا کر لیے پھر اشہرِ حج شروع ہوئے تو حج کا احرام باندھا اور اسی سال حج بھی کر لیا تو بھی متمتع نہیں ہوگا۔ کیونکہ عمرہ و حج اشہرِ حج میں مکمل طور پر نہیں پائے گئے — اور اگر اشہرِ حج شروع ہونے کے بعد دوسرے عمرے کا احرام باندھ لیا تو بھی بالاتفاق متمتع نہیں ہوگا۔ کیونکہ مکہ میں مقیم ہونے کے بعد وہ اہلِ مکہ کے حکم میں ہو گیا، اس لیے کہ اب اس کا میقات وہی ہے جو اہلِ مکہ کا میقات ہے لہٰذا اب، اس کے لیے تمتع درست ہی نہیں ہے — ہاں اگر اپنے وطن لوٹ جائے اور پھر عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ آئے تو حج تمتع ہو جائے گا۔ یہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے — اور صاحبینؒ کا قول ہے کہ اپنے وطن چلا جائے یا کسی ایسی جگہ چلا جائے جہاں کے رہنے والے تمتع اور قران کر سکتے ہیں — اس کی تفصیل آ رہی ہے — پھر عمرہ کا احرام باندھ کر آئے تو بھی تمتع ہو جائے گا۔

**مسئلہ:** اگر مکی وغیرہ کسی ایسے شخص نے عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھا جس کے لیے تمتع کرنا جائز نہیں ہے، تو اس پر لازم ہے کہ ان دونوں میں سے ایک چھوڑ دے کیونکہ اس کے لیے ان دونوں کو جمع کرنا معصیت ہے اور معصیت سے بچنا لازم ہے — پھر دیکھا جائے۔ اگر

عمرہ کے احرام باندھنے کے بعد حج کا احرام ایسے وقت میں باندھا، جبکہ طوافِ عمرہ بالکل نہیں کیا۔ تو وہ عمرہ چھوڑ دے۔ کیونکہ عمرہ کا عمل قلیل ہے اور حج کا عمل کثیر ہوتا ہے، لہٰذا عمرہ کی مؤنت حج سے خفیف ہے اس لیے عمرہ کا چھوڑنا آسان ہے ـــــ نیز اس لیے کہ معصیت کا سبب عمرہ بنا کیونکہ اسے حج کے وقت میں داخل کیا گیا، لہٰذا اس کا چھوڑنا اولیٰ ہے ـــــ خلاصہ یہ کہ اس صورت میں عمرہ چھوڑے اور حج کے افعال بجالائے اور عمرہ کی چھوڑنے کی وجہ سے اس پر ایک دم اور عمرہ کی قضاء لازم ہو گی۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے ـــــ اور اگر صورتِ مذکورہ میں پورا یا اکثر طوافِ عمرہ کر لیا ہے تو پھر عمرہ نہ چھوڑے بلکہ حج چھوڑ دے کیونکہ عمرہ تو ادا ہو چکا ہے اور حج ادا نہیں ہوا۔ تو حج چھوڑنے میں فعل کی ادائیگی سے رکنا ہے اور عمرہ چھوڑنے میں ایک عمل کا ابطال ہے۔ اور کسی عمل سے رک جانا عمل کو باطل کرنے سے کمتر ہے، لہٰذا حج کا چھوڑنا اولیٰ ہوگا۔

اور اگر صورتِ مذکورہ میں طوافِ عمرہ کا ایک یا دو یا تین چکر لگا لیئے ہیں تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق حج چھوڑ دے۔ اور صاحبینؒ کہتے ہیں کہ عمرہ چھوڑ دے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عمرہ چھوڑنے کی مؤنت کم اور ہلکی ہے، اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ اسے چھوٹا حج کہا جاتا ہے۔ لہٰذا اس کا چھوڑنا اولیٰ ہے۔ اور یہاں اس کی ادا کردہ مقدار کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ یہ مقدار اقلّ ہے۔ اور اکثر مقدار ادا نہیں ہوئی۔ اور اکثر کے مقابلے میں اقلّ کو معدوم سمجھا جاتا ہے تو گویا اس نے عمرہ کا کوئی فعل ادا نہیں کیا تھا۔ واللہ اعلم ـــــ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حج چھوڑنے میں عمل سے رکنا ہے۔ اور عمرہ چھوڑنے میں عمل کا ابطال ہے اور عمل سے رکنا، عمل باطل کرنے سے کمتر ہے لہٰذا حج چھوڑنا اولیٰ ہوگا۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ ابھی تک حج کا کوئی عمل نہیں پایا گیا۔ کیونکہ اس وقت تک اس نے صرف احرام حج باندھا ہے اور احرام کا ادائیگی افعال سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ ہمارے نزدیک احرام شرط ہے رکن نہیں، جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں بیان کر چکے ہیں۔ لہٰذا حج چھوڑنے میں عمل کا ابطال نہیں ہے بلکہ ایک عمل سے صرف رکنا ہے لیکن دوسری صورت میں عمرہ کا کچھ حصّہ ادا کر چکا ہے اگرچہ قلیل ہے تو عمرہ چھوڑنے سے اتنی مقدارِ عمل باطل ہو جائے گی؛ اس لیے حج سے رکنا ہی اولیٰ ہے۔

پھر ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جب حج چھوڑ دے تو حج چھوڑنے کی وجہ سے اس پر دم اور حج اور عمرہ کی قضاء لازم ہو گی ـــــ اس جنس کے مسائل میں اصل اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص پر عمرہ چھوڑنا لازم ہو گیا، پس اس نے عمرہ چھوڑ دیا تو اس پر عمرہ چھوڑنے کی وجہ سے دم لازم ہوگا کیونکہ وہ عمرہ کے احرام سے قبل از وقت حلال ہو گیا۔ لہٰذا محصَر کی طرح اس پر دم لازم ہے اور متروکہ عمرہ کی جگہ ایک عمرہ بھی لازم ہے کیونکہ وہ عمرہ شروع ہونے کی وجہ سے واجب ہو چکا تھا، جب اسے فاسد کر دیا تو اس کی قضاء کرے ـــــ اور جس شخص پر حج چھوڑنا لازم ہوا اور اس نے حج چھوڑ دیا تو اس پر حج چھوڑنے کی وجہ سے دم اور ایک حج و عمرہ لازم ہیں ـــــ لزوم دم کی وجہ تو وہی ہے۔ جو عمرہ کے ذیل میں گزری ـــــ حج کا لزوم اس لیے ہے کہ حج شروع ہونے کی وجہ سے واجب ہو

گیا ـــ اور عمرہ اس لیے لازم ہوتا ہے کہ احرام باندھنے کے سال میں حج کے افعال ادا نہیں ہوئے۔ لہٰذا یہ حج فوت کرنے والے کی طرح ہے چنانچہ اس پر بھی عمرہ لازم ہوگا، جیسا کہ حج فوت کرنے والے پر لازم ہوتا ہے۔ پس اگر اسی سال حج کا احرام باندھ لیا تو اس پر عمرہ لازم نہیں ہوگا۔

جس شخص پر حج وعمرہ سے کوئی ایک چھوڑنا لازم ہوا لیکن وہ اس میں مشغول رہا تو اس پر دم لازم ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا جمع کرنا معصیت تھا۔ تو اس نے جمع کر کے ایک میں نقص داخل کر دیا۔ لہٰذا اس پر دم لازم ہوگا۔ لیکن یہ دم کفارہ ہے دم تمتع نہیں، چنانچہ اس ذبیحہ سے خود کھانا جائز نہیں اور تنگ دستی کی حالت میں روزہ اس دم کے بدلے کافی نہیں ہوتا۔

مسئلہ:۔ ان مسائل سے ایک یہ مسئلہ بھی تعلق رکھتا ہے کہ اگر کوئی شخص دو حجوں کا اکٹھا احرام باندھ لے یا دو عمروں کا اکٹھا احرام باندھ لے تو ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے قول کے مطابق دونوں اس پر لازم ہو جائیں گے ـــ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ صرف ایک لازم ہوگا۔ اور یہی شافعیؒ کا بھی قول ہے ـــ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو عبادتوں کا احرام باندھ کر دونوں کو اکٹھا ادا کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا دونوں کا اکٹھا احرام منعقد ہی نہیں ہوتا، جیسا کہ کوئی شخص دو نمازوں یا دو روزوں کی اکٹھی نیت کر لے تو یہ درست نہیں ہے۔ برخلاف جبکہ حج اور عمرہ کا احرام باندھے کہ ان دونوں کا ادا کرنا ممکن ہے لہٰذا ان کا احرام بھی صحیح ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی روزے اور نماز کی نیت کر لے ـــ ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسے عمل کا احرام باندھا ہے جس پر دو مختلف وقتوں میں قادر ہے۔ لہٰذا احرام صحیح ہوگا جیسا کہ حج اور عمرہ کا اکٹھا احرام صحیح ہوتا ہے۔

اس اختلاف کا نتیجہ شکار کرنے کی جزا میں ظاہر ہوتا ہے کہ شیخین کے نزدیک ایک شکار کے دو فدیے لازم ہوں گے، کیونکہ احرام دو عبادتوں کا تھا۔ اور محمدؒ کے نزدیک صرف ایک فدیہ لازم ہوگا کیونکہ ایک عبادت کا احرام منعقد ہوا تھا۔

ـــ پھر ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے درمیان ان دونوں میں سے ایک کے وقتِ ارتفاض میں اختلاف ہے۔ ابویوسفؒ کے نزدیک احرام کے بعد بلافصل ایک کا ارتفاض ہو جاتا ہے۔ اور ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں ـــ مشہور روایت یہ ہے کہ مکہ معظمہ کی طرف روانہ ہوتے ہی ارتفاض ہو جائے گا ـــ اور دوسری روایت یہ ہے کہ جب طواف شروع کرے گا، تب ارتفاض ہوگا۔

مسئلہ:۔ اگر آفاقی نے عمرے کا احرام باندھا اور اسے اشہرِ حج میں ادا کر لیا اور اس سے فارغ ہو گیا، پھر عمرے سے حلال ہونے کے بعد اپنے اہل کے پاس گھر چلا گیا پھر مکہ لوٹا اور حج کا احرام باندھا اور اسی سال حج بھی کر لیا، تو وہ متمتع نہیں ہوگا اور اس پر ھدیٔ تمتع لازم نہیں ہوگی۔ بلکہ یہ افرادِ عمرہ اور افرادِ حج سمجھا جائے گا کیونکہ دونوں احراموں کے درمیان اس کا اپنے گھر میں المام صحیح ہو گیا اور یہ چیز تمتع سے مانع ہے ـــ شافعیؒ کہتے ہیں کہ میں نہیں جانتا کہ المام کیا ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ اگر آپ اس کا لغوی معنی نہیں جانتے تو "المام" کا لغوی معنی ہے "قرب" کہا جاتا ہے "اَلَمَّ بہ" یعنی اس کے قریب ہوا ـــ اور اگر آپ کو اس کا حکم شرعی معلوم نہیں ہے تو وہ بھی عرض کیے دیتے ہیں۔ المام صحیح کا حکم یہ ہے کہ یہ مانع

تمتع ہوتا ہے۔ اس لیے عمر اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ اگر متمتع مکہ میں مقیم رہے تو اس کا تمتع صحیح ہوتا ہے اور اگر اپنے گھر لوٹ جائے تو تمتع باطل ہو جاتا ہے۔ تابعین کی ایک جماعت سے بھی اسی طرح کی روایت ہے جس میں سعید بن المسیب، سعید بن جبیر ابراہیم نخعی، طاؤس اور عطاء رحمہم اللہ جیسے حضرات شامل ہیں۔ ان سب کا یہی قول ہے اور ایسا حکم اپنی رائے اور اجتہاد سے معلوم نہیں ہوتا۔ پس ظاہر یہ ہے کہ ان تک یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہنچی ہے ــــ نیز اس لیے کہ آفاقی کو تمتع کی رخصت اس لیے دی گئی ہے کہ وہ ایک سفر میں دو عبادتیں جمع کرلے اور دونوں عبادتوں کے درمیان منافی نسک کوئی کام خلل انداز نہ ہو اور منافی نسک کام گھر سے فائدہ اندوزی ہے لیکن جب وہ اپنے گھر چلا گیا تو وطن کے فوائد اسے حاصل ہو گئے، پس اتصال باطل ہوگیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ:۔ صورت مذکورہ میں اگر دوسرے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ آیا پھر حج بھی کیا تو یہ حج تمتع ہوگا۔ کیونکہ پہلے عمرہ کا حکم گھر جانے سے ساقط ہوگیا اور حکم کا تعلق دوسرے عمرے سے ہوگیا، اور اب گھر لوٹے بغیر اشہر حج میں عمرہ و حج جمع ہو گئے، اسی کا نام تمتع ہے۔

مسئلہ:۔ اگر کوئی طواف عمرہ کرنے کے بعد، حلق یا قصر سے پہلے اپنے گھر چلا گیا پھر اپنے گھر عمرہ کے احرام سے نکلنے سے پہلے اسی سال حج کرنے آگیا تو یہ حج تمتع ہوگا، اس لیے کہ حلق کی وجہ سے لوٹنا اس پر لازم تھا۔ اس لیے کہ جس کے نزدیک جواز حلق کے لیے حرم شرط ہے یعنی ابوحنیفہؒ اُن کے فتویٰ کے مطابق تو لوٹنا لازم ہی تھا اور جنہوں نے حرم کو شرط قرار نہیں دیا ہے، ان کے نزدیک بھی لوٹنا اگر لازم نہیں ہے تو مستحب تو ہے ہی۔ لہٰذا تمتع صحیح ہوگا۔

مسئلہ:۔ حج تمتع میں خلل المام صحیح سے پڑتا ہے لیکن اگر المام فاسد ہے تو تمتع کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ المام فاسد یہ ہے کہ حج تمتع میں ھدی لے کر آئے اور عمرہ سے فارغ ہو کر اپنے وطن لوٹ جائے تو اس سے تمتع باطل نہیں ہوتا۔ یہ ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کا قول ہے ــــ چنانچہ اگر شخص مذکور مکہ لوٹ آیا اور حج کا احرام باندھا اور اسی سال حج کر لیا تو وہ شیخینؒ کے نزدیک متمتع ہوگا۔ اور محمدؒ کے نزدیک المام فاسد سے بھی تمتع باطل ہوجاتا ہے۔ چنانچہ اگر اسی سال حج بھی کرلے تو بھی متمتع نہیں ہوگا۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صحت تمتع کے لیے مانع اپنے اہل میں المام ہے اور یہ مانع پایا گیا۔ اور لوٹنا اس پر لازم نہیں ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر اس کا تمتع ترک کرنے کا خیال ہو گیا تو اس کی ھدی حرم میں ذبح کر دینا جائز ہے۔ تو جب لوٹنا اس پر لازم نہ ہوا تو یوں ہو گیا گویا ھدی نہیں لایا۔ اور اگر ھدی نہ لاتا تو اس صورت میں تمتع باطل ہوجاتا۔ اسی طرح صورت مذکورہ میں بھی تمتع باطل ہو جائے گا ــــ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب تک وہ نیت تمتع پر قائم ہے، لوٹنا اس پر لازم ہے۔ لہٰذا یہ المام صحیح نہ ہوا۔ اس لیے تمتع بھی باطل نہیں ہوگا، جیسے قارن اپنے گھر لوٹ جائے تو قران باطل نہیں ہوتا۔

مسئلہ:۔ المام صحیح سے تمتع باطل ہونے کی جو تفصیل ذکر کی گئی ہے، یہ اپنے گھر لوٹنے کی صورت میں ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص غیر اہل میں چلا گیا۔ بایں طور کہ میقات سے

نکلا اور کسی ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے قران اور تمتع کر سکتے ہیں مثلاً بصرہ وغیرہ اور وہاں اپنا گھر بنایا یا نہیں بنایا، اور اسے اپنا وطن قرار دیا یا نہیں دیا، پھر مکہ لوٹ آیا اور اسی سال حج کر لیا تو کیا یہ حج تمتع ہوگا؟ جامع صغیر میں مذکور ہے یہ حج تمتع ہوگا اور انہوں نے اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ اور قاضی نے بھی یہی بیان کیا ہے کہ سب کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا — لیکن طحاویؒ نے لکھا ہے کہ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک حج تمتع ہو گا۔ اور ان کے نزدیک یہ شخص اور وہ شخص جو مکہ میں مقیم رہا اور وہاں سے کہیں نہیں نکلا دونوں برابر ہیں۔ اور صاحبینؒ کے قول میں یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔ اور اس شخص کا موضع مذکور میں چلے جانا اور اپنے گھر چلے جانا دونوں برابر ہیں۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ میقات سے تجاوز کر کے ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے قران اور تمتع کر سکتے ہیں تو پہلے سفر کا حکم باطل ہو گیا اور وہ اہلِ مکہ کے حکم سے نکل گیا، کیونکہ مستقل دوسرا سفر پایا گیا، لہٰذا یہ حج تمتع نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اپنے اہل چلا جاتا تو حج تمتع نہ ہوتا ——— ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موضع مذکور میں پہنچنے سے سفرِ اوّل باطل نہیں ہوگا، جب تک کہ اپنے گھر نہ لوٹ جائے، اس لیے مسافر جب تک اپنے سفر میں متردد رہے، تو جب تک اپنے گھر نہ پہنچ جائے، یہ تمام ایک سفر ہی شمار کیا جاتا ہے۔ اور یہاں اپنے گھر نہیں لوٹا، لہٰذا سفرِ اوّل باقی ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا مکہ سے نکلا ہی نہیں لہٰذا یہ حج تمتع ہوگا اور ہدیٔ تمتع اس پر لازم ہوگی۔

مسئلہ:۔ اگر کسی شخص نے اشہرِ حج میں عمرے کا احرام باندھا، پھر اسے فاسد کر دیا، اور فساد کی حالت میں اسے پورا کیا اور اس سے حلال ہوا، پھر حج کا احرام باندھا اور عمرہ قضاء کرنے سے پہلے اسی سال حج کیا، تو یہ حج تمتع نہ ہوگا۔ کیونکہ تمتع اس وقت ہوتا ہے، جبکہ عمرہ و حج دونوں پائے جائیں۔ لیکن جب عمرہ فاسد ہو گیا تو عمرہ و حج دونوں جمع نہ ہوئے اس لیے حج تمتع نہیں بنے گا۔

اور صورت مذکورہ میں اگر عمرہ کی قضاء کر کے پھر اسی سال حج کرتا ہے، تو یہ تین وجہوں سے خالی نہیں۔

۱:۔ اگر عمرۂ فاسدہ سے فارغ ہونے کے بعد احرام کھولا اور اپنے گھر چلا گیا، پھر مکہ لوٹا اور عمرہ قضاء کیا پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا تو یہ بالاجماع حج تمتع ہوگا، کیونکہ جب وہ اپنے گھر چلا گیا تو تمتع کا اہل بن گیا، لہٰذا اس کا یہ حج تمتع ہوگا۔

۲:۔ عمرہ فاسدہ سے فارغ ہوا، اور احرام کھولا لیکن حرم سے نہیں نکلا یا نکلا تو سہی لیکن میقات سے آگے نہیں بڑھا، اور اس سے پہلے عمرہ فاسدہ کی قضاء کر لی اور حج کا احرام باندھ لیا تو بالاجماع حج تمتع نہیں ہوگا، کیونکہ عمرہ فاسدہ سے حلال ہونے کے بعد اسے اہلِ مکہ سے ایک شمار کیا جائے گا، اور اہلِ مکہ کے لیے تمتع کی اجازت نہیں ہے۔ اور اس

جمع کی وجہ سے وہ گناہ گار ہے، اور اس گناہ کی وجہ سے اس پر دم بھی لازم ہے۔

۳:۔ عمرہ فاسدہ سے فارغ ہو کر احرام کھولا۔ اور عمرہ فاسدہ کی قضاء سے پہلے حرم سے نکلا اور میقات سے گزر کر ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے تمتع و قران کر سکتے ہیں، مثلاً بصرہ وغیرہ چلا گیا، پھر مکہ لوٹا، اور عمرہ فاسدہ کی قضاء کی، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کر لیا تو ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔ گویا وہ مکہ سے نکلا ہی نہیں۔ اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا۔ گویا وہ اپنے گھر جاکر واپس آیا ـــــ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے تمتع اور قران کر سکتے ہیں، تو یہ بھی انہی میں سے ایک ہو گیا اور پہلے سفر کا حکم باطل ہو گیا، پھر جب مکہ آیا تو یہ نیا سفر ہوا۔ اور اس سفر میں اسے دو نسک یعنی عمرہ و حج حاصل ہوئے لہٰذا وہ متمتع ہوگا، جیسا کہ وہ اگر اپنے گھر چلا جاتا پھر مکہ لوٹتا اور اشہرِ حج میں عمرہ کی قضاء کرتا اور حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کرتا تو متمتع ہوتا۔ اسی طرح یہاں ہے۔ بہ خلاف جبکہ مکہ کو اپنا دار بنا لے، کیونکہ اس صورت میں وہ مکی ہو گیا، اور اہل مکہ کے لیے تمتع کی اجازت نہیں ہے ـــــ ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ صورتِ مذکورہ میں سفر اوّل کا حکم باقی رہتا ہے کیونکہ انسان جب اپنے وطن سے سفر کرتا ہے تو وہ جب تک اپنے وطن لوٹ نہیں آتا، مسافر سمجھا جاتا ہے تو جب سفر اول کا حکم ابھی باقی ہے تو بصرہ آنے اور وہاں گھر بنانے کا کوئی اعتبار نہیں، تو یہ ایسے ہے، گویا مکہ میں مقیم رہا اور وہاں سے نہیں نکلا، یہاں تک کہ عمرہ فاسدہ کی قضاء کر لی۔ اور ایسی صورت میں نہ وہ متمتع سمجھا جاتا ہے۔ اور نہ اس پر دم تمتع لازم ہوتا ہے، کیونکہ جب عمرہ فاسد ہو گیا، تو لازم ہے کہ مکہ سے اسے قضاء کرے، یعنی عمرے کا احرام وہاں سے باندھے، جہاں سے اہلِ مکہ عمرے کا احرام باندھتے ہیں۔ اور یہ چیز اہلِ مکہ کے ساتھ لاحق ہونے کی دلیل ہے۔ لہٰذا اس کا حج اور عمرہ مکی ہوئے، کیونکہ اس کے حج و عمرہ کا میقات اہلِ مکہ کا میقات قرار پایا ہے۔ لہٰذا متمتع نہیں ہوگا کیونکہ عمرہ سے فارغ ہونے ہی مکہ میں اَلمام پایا گیا۔ اور یہ اس مکی کی طرح ہو گیا، جو قریب ترین آفاقی علاقہ (یعنی میقات سے باہر) چلا گیا اور عمرہ کا احرام باندھا، پھر مکہ آیا اور عمرہ بجا لایا، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا تو یہ متمتع نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ بہ خلاف جبکہ اپنے وطن چلا جائے کیونکہ وطن لوٹنے سے پہلے سفر کا حکم ختم ہو جاتا ہے اور دوبارہ مکہ روانگی کے وقت نئے سفر کا آغاز ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسے سفر سے مکہ میں ہونے کا حکم منقطع ہو گیا۔ پھر اس کے بعد جب مکہ آیا اور عمرہ کی قضاء کی اور حج کیا، تو ایک سفر میں دو نسک پائے گئے، لہٰذا تمتع ہو گیا۔

**مسئلہ:۔** تفصیل مذکورہ اس صورت میں ہے، جبکہ اشہرِ حج میں عمرے کا احرام باندھے پھر اسے فاسد کر دے اور فساد کی حالت میں اسے پورا کرے۔ لیکن اگر اشہرِ حج سے پہلے

عمرہ کا احرام باندھا، پھر اسے فاسد کر دیا اور اسی حالت میں اسے پورا کیا۔ پھر اگر ابھی میقات سے نہیں نکلا تھا کہ اشہرِ حج شروع ہو گئے، اور اس نے اشہرِ حج میں عمرہ کی قضاء کی، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا تو وہ بالاجماع متمتع نہیں ہوگا۔ اور اس کا حکم وہی ہے، جو مکی کے تمتع کرنے کا حکم ہے کیونکہ اس صورت میں وہ اہل مکہ میں سے ایک بن جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور وہ گناہ گار ہوگا، اور اس گناہ کی وجہ سے اس پر دم بھی لازم ہے۔ اور اگر اپنے گھر چلا جاتا ہے، پھر عمرے کا احرام باندھ کر مکہ آتا ہے اور اشہرِ حج میں عمرہ قضاء کرتا ہے، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کرتا ہے، تو وہ بالاجماع متمتع ہوگا۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے ــــ اور اگر اپنے گھر تو نہیں گیا، لیکن حرم سے نکل کر ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے تمتع اور قران کر سکتے ہیں، پھر عمرے کا احرام باندھ کر مکہ لوٹا، اور اشہرِ حج میں عمرہ کی قضاء کی، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا، تو ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق کے دو رخ ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ یہ حج تمتع ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ ہلالِ شوال میقات سے باہر دیکھے، پھر احرامِ عمرہ باندھ کر مکہ آئے اور اشہرِ حج میں عمرہ قضاء کرے اور حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کرے۔ اور ایک رخ یہ ہے کہ متمتع نہیں ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے، جبکہ شوال کا ہلال میقات کے اندر دیکھے ــــ ابویوسفؒ، محمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں متمتع ہوگا ــــ صاحبینؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ موضعِ مذکور میں چلے جانا یوں ہے، جیسے اپنے گھر چلے جانا، تو متمتع ہوتا، اسی طرح اس صورت میں بھی متمتع ہوگا۔ ابوحنیفہؒ پہلی صورت کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں اشہرِ حج ایسے وقت میں شروع ہوئے جبکہ وہ تمتع کا اہل تھا، کیونکہ میقات سے باہر ہی اشہرِ حج شروع ہو گئے ــــ اور دوسری صورت میں اشہرِ حج ایسے وقت میں شروع ہوتے ہیں، جبکہ وہ تمتع کا اہل نہیں۔ کیونکہ (اتنے سفر کی صورت میں) تمتع اس کے لیے شرعی طور پر ممنوع ہے۔ اور جب تک گھر نہ چلا جائے، یہ منع زائل نہیں ہوتا۔

**مسئلہ:** اگر کسی شخص نے اشہرِ حج میں عمرہ شروع کیا۔ پھر عمرہ کا احرام کھولنے سے پہلے اپنے گھر چلا گیا اور حالتِ احرام میں اپنے گھر رہا پھر اسی احرام کے ساتھ واپس مکہ آیا اور اپنا عمرہ پورا کیا۔ پھر اسی سال حج کیا تو اس کا کیا حکم ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تین صورتیں ہیں۔

۱:۔ اگر تو طواف عمرہ کے ایک یا دو یا تین چکر لگائے تھے، کہ اپنے گھر چلا گیا، پھر اسی احرام کے ساتھ واپس مکہ آیا اور اپنا عمرہ پورا کیا اور اسی سال حج کیا تو یہ بالاجماع متمتع ہوگا۔

۲:۔ اگر عمرہ کر لیا اور احرامِ عمرہ کھول دیا، پھر اسی حالت میں اپنے گھر گیا، پھر مکہ واپس آیا اور اسی سال حج کیا تو یہ بالاجماع متمتع نہیں ہوگا، اس لیے کہ اپنے اہل میں المام صحیح پایا گیا اور یہ تمتع سے مانع ہے۔

۳:۔ اگر عمرے کا طواف پورا کرنے یا زیادہ حصہ بجا لانے کے بعد اپنے گھر لوٹا، اور عمرہ کا احرام نہیں کھولا، اور حالتِ احرام میں اپنے گھر رہا، پھر واپس مکہ آیا اور باقی عمرہ پورا کیا اور اسی سال حج بھی کر لیا تو ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا اور محمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ تمتع نہیں ہے ـــــ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عمرہ دو سفروں میں ادا ہوا، اور اکثر حصہ پہلے سفر میں پایا گیا، یہ امر تمتع سے مانع ہے ـــــ شیخینؒ کہتے ہیں کہ صورتِ مذکورہ میں اپنے گھر میں المام صحیح نہ تھا، کیونکہ اس کے لیے کسی نئے احرام کے بغیر اسی احرام کے ساتھ مکہ لوٹنا مباح ہے۔ تو یہ ایسا ہے، گویا مکہ میں مقیم رہا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص نیتِ تمتع سے اشھرِ حج میں عمرہ کرتا ہے، اور اپنے ساتھ ھدیٔ تمتع بھی لایا ہے، پھر عمرہ سے فارغ ہو کر حالتِ احرام میں اپنے گھر چلا جاتا ہے، پھر مکہ لوٹتا ہے اور اسی سال حج کرتا ہے تو شیخینؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا، کیونکہ گھر میں المام صحیح نہ پایا گیا، تو گویا یہ مکہ میں مقیم رہا ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک وجہ مذکور کی بنا پر یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔

مسئلہ:۔ اگر مکی کوفہ گیا، اور وہاں سے عمرے کا احرام باندھ کر مکہ آیا اور عمرہ کیا۔ پھر مکہ میں حج کا احرام باندھا (اور حج کیا) تو یہ حج تمتع نہیں ہوگا، کیونکہ عمرہ و حج کے درمیان اپنے گھر میں المام صحیح پایا گیا۔ اور یہ مانعِ تمتع ہے، جیسے کوئی اپنے گھر چلا جائے (تو تمتع نہیں ہوتا) اور اس صورت میں مکی اپنے ساتھ خواہ ھدیٔ تمتع لایا ہو یا نہ لایا ہو، یعنی مکی اگر کوفہ سے عمرہ کا احرام باندھ کر اپنے ساتھ ھدی بھی لائے تو بھی تمتع نہیں ہوگا، مکی کا ھدی لانا المام کی صحت سے مانع نہیں ہوتا۔ بہ خلاف جبکہ کوفی ھدی لائے اور عمرہ سے فارغ ہو کر اپنے گھر چلا جائے تو یہ المام صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ کوفی پر لوٹنا لازم ہے، لیکن مکی پر لوٹنا لازم نہیں ہوتا، اس لیے ھدی کے باوجود مکی کا المام صحیح سمجھا جائے گا۔ جیسا کہ ھدی نہ ہو تو المام صحیح ہوتا ہے۔

مسئلہ:۔ اگر مکی کوفہ سے حج قران کا احرام باندھ کر آیا تو یہ صحیح ہے، کیونکہ قران کے لیے نفسِ احرام ضروری ہے، اس لیے اس میں المام کا اعتبار نہیں ہوتا۔ تو مکی کا کوفہ سے احرام قران باندھ کر مکہ آنا ایسے ہے، جیسے کوئی حج قران کے لیے مکہ آئے، پھر کوفہ چلا جائے ـــــ اور ابن سماعہؒ، محمدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ مکی کا کوفہ سے احرام قران تب صحیح ہوگا، جبکہ وہ اشھرِ حج سے پہلے مکہ سے نکل گیا ہو۔ لیکن اگر اشھرِ حج مکہ میں شروع ہونے کے بعد وہ کوفہ گیا اور وہاں سے احرامِ قران باندھ کر آیا، تو یہ قران صحیح نہیں ہے، کیونکہ جس وقت اشھرِ حج شروع ہوئے تو یہ ایسی حالت میں تھا کہ اس سال اس کا تمتع صحیح تھا نہ قران، کیونکہ یہ اہل مکہ سے ہے اور اُس وقت یہ اپنے اہل میں تھا۔ اس لیے محض کوفہ جانے سے اس کی حیثیت میں تغیر نہیں ہوگا۔

نوادر ابن سماعہؒ میں محمدؒ سے مذکور ہے کہ اگر کسی نے رمضان میں عمرے کا احرام باندھا۔ اور پھر اسی احرام پر آئندہ سال کے شوال تک قائم رہا پھر اس شوال میں طواف عمرہ کیا اور اسی (آئندہ) سال میں حج کر لیا تو یہ متمتع ہوگا۔ کیونکہ یہ اپنے احرام پر قائم رہا اور عمرہ و حج کے افعال اشہر حج میں بجا لایا، تو یوں ہوگیا، گویا اس نے اشہر حج میں عمرے کا احرام شروع کیا اور اسی سال حج کر لیا۔ اور اگر یوں ہوتا تو یہ متمتع ہوتا، اسی طرح صورت مذکورہ میں بھی ہو گا ـــــ اسی سے ملتا جلتا یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی شخص پر عمرے کے ذریعہ حج سے حلال ہونا واجب ہوا، اور اس نے یہ عمرہ اگلے سال تک مؤخر رکھا، پھر اگلے شوال میں عمرہ کر کے حلال ہوا اور اسی سال حج کر لیا تو یہ متمتع نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس وقت اس نے جو عمرہ ادا کیا ہے، یہ تمتع کے لیے نہیں ہے، بلکہ احرام حج سے نکلنے کے لیے ہے۔ اس لیے ان افعال کو عمرۂ تمتع میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ لہٰذا یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔ بہ خلاف پہلی صورت کے (کہ وہاں عمرہ کسی دوسرے مقصد کے لیے نہیں تھا)

---

## فصل

# متمتع اور قارن پر تمتع اور قران کے حوالے سے کیا واجب ہوتا ہے؟

متمتع پر بالاجماع ھدی واجب ہوتی ہے ـــــ ھدی کے حوالے سے درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی (۱) ھدی کی تفسیر (۲) وجوب ھدی کا بیان (۳) وجوب کی شرط کا بیان (۴) واجب کی صفت کا بیان (۵) واجب کی ادائیگی کے مکان کا بیان (۶) واجب کی ادائیگی کے زمان کا بیان۔

### ھدی کی تفسیر

آیت تمتع میں مذکور ھدی کی تفسیر میں صحابہؓ کا اختلاف ہے۔ علی، ابن عباس اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ اس سے مراد (شاۃ، بھیڑ، بکری) ہے۔ اور ابن عمر و عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ اس سے مراد اونٹ اور گائے ہے حاصل کلام یہ ہے کہ ھدی کا اسم اونٹ، گائے اور بکری پر بولا جاتا ہے، لیکن یہاں آیت کریمہ میں اجماع فقہاء کی روشنی میں شاۃ مراد ہے۔ چنانچہ ھدئ تمتع میں شاۃ کے جواز پر سب کا اجماع ہے ـــــ نیز یہ روایت بھی اس پر دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ھدی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ "ادنیٰ درجہ کی ھدی شاۃ ہے"۔ ہاں! اونٹ، گائے سے افضل ہے اور گائے، بکری سے افضل ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شاۃ کو ادنیٰ درجہ کی ھدی قرار دے کر اشارہ فرما دیا کہ اونٹ اور گائے ھدی کا اعلیٰ

درجہ ہے ۔ نیز روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جمعہ کے لیے جلدی آنے والا اُونٹ کی ھدی پیش کرنے والے کی طرح ہے، پھر کچھ ٹھہر کر آنے والا، گائے کی ھدی پیش کرنے والے کی مانند ہے اور اس کے بعد آنے والا بکری کی ھدی لانے والے کی مثل ہے۔" اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم خود اُونٹوں کی ھدی لاتے تھے اور یہ بات معلوم ہی ہے کہ آپؐ افضل ترین عمل اختیار فرماتے تھے۔ نیز اس لیے کہ اُونٹ کا گوشت اور قیمت گائے سے زیادہ ہے اور گائے کا گوشت اور قیمت بکری سے زیادہ ہے، پس اُونٹ فقراء کے لیے نفع ترین ہے، اس لیے افضل ترین ہے (پھر گائے کا درجہ ہے اور ادنیٰ درجہ بکری کا ہے)

## وجوبِ ھدی کے دلائل

ھدی کا وجوب اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ثابت ہوتا ہے کہ۔

فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی۔

پس جو شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملانے کا فائدہ اٹھائے تو جو ھدی میسّر ہو (لازماً ذبح کرے)

جیسا کہ اس فرمان میں ہے!

فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من رأسہ ففدیۃ۔

پس تم سے جو مریض ہو یا اس کے سر میں اذیت ہو تو فدیہ دے۔

یعنی حلق کروالے تو لازماً فدیہ دے۔ اسی طرح اس فرمان میں ہے!

فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر۔

پس تم سے جو مریض ہو یا مسافر ہو تو دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرلے۔

یعنی اگر روزے چھوڑ دے تو دوسرے دنوں میں روزے لازماً رکھے!

نیز اجماع سے بھی ھدی کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

## وجوبِ ھدی کی شرط

ھدی واجب ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کی استطاعت رکھتا ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے وہ ھدی واجب کی ہے، جو میسّر ہو۔ اور وجوب اسی پر ہوتا ہے، جو استطاعت رکھتا ہو۔ اور اگر ھدی کی استطاعت نہیں رکھتا تو تین روزے ایامِ حج میں رکھے اور سات روزے گھر لوٹ کر رکھے۔ اس لیے کہ اللہ تعالےٰ کا فرمان ہے۔

فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم تلک عشرۃ کاملۃ۔

پس جو شخص (ھدی) نہیں پاتا تو تین دن حج میں روزے رکھے اور سات جب تم لوٹ جاؤ، یہ پورے دس ہوئے۔

اور یہ بلا اختلاف ناجائز ہے کہ اشہرِ حج میں عمرہ کا احرام باندھنے سے پہلے ہی تین روزے رکھ لے۔ لیکن کیا اشہرِ حج میں عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے یہ تین

روزے رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ ہمارے اصحابؒ کہتے ہیں کہ جائز ہے خواہ عمرہ کا طواف کیا ہو یا نہ کیا ہو، ہاں عمرے کا احرام باندھ چکا ہو۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک حج کا احرام نہیں باندھ لیتا، یہ روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ فقیہ ابو اللیثؒ نے اختلاف کا ایسا ہی بیان کیا ہے ـــــ اور امام الہدی الشیخ ابو منصور الماتریدی رحمۃ اللہ یوں بیان کرتے ہیں کہ قیاس یہ ہے کہ جب تک حج شروع نہ ہو جائے، یہ روزے رکھنا جائز نہ ہو اور یہی زفر رحمۃ اللہ کا قول ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے" فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج " اور حج میں تین دن تب ہوں گے، جب حج میں داخل ہو جائے۔ اور حج احرام سے شروع ہوتا ہے ـــــ نیز اس لیے کہ شافعیؒ کی اصل کے مطابق دم تمتع، کفارہ کا دم ہوتا ہے، جو نقصان پورا کرنے کے لیے واجب ہوا ہے۔ اور جب تک حج کا احرام نہیں باندھتا، نقصان ظاہر نہیں ہوگا ـــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ احرامِ عمرہ، احرام حج کے وجود کا سبب ہے۔ لہٰذا احرام عمرہ سے پہلے تو سبب ہی نہیں پایا جاتا، اس لیے جائز نہیں ہے ـــــ نیز اس لیے کہ متمتع کے لیے مسنون یہ ہے کہ ترویہ کی شام حج کا احرام باندھے۔ روایت بھی یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحابؓ کو اسی کا حکم دیا تھا۔ تو جب متمتع کے لیے ترویہ کی شام احرام باندھنا سنت ہوا، تو اس کے بعد اس کے لیے تین روزے رکھنا ممکن نہیں ہے، اس کے بعد روزے کے لیے صرف ایک دن بچتا ہے۔ کیونکہ ایام نحر و تشریق میں تو روزے ممنوع ہیں۔ لہٰذا احرام عمرہ کے بعد، حج شروع ہونے سے پہلے ان روزوں کا جواز تسلیم کرنا ضروری ہے رہی آیت؛ تو اس کی تاویل میں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد حج کا وقت ہے۔ اور یہی صحیح ہے، کیونکہ حج، صوم کا ظرف نہیں بن سکتا۔ اور وقت میں ظرفیت کی صلاحیت ہے۔ لہٰذا اس آیت شریفہ کی مراد یہ ہے"۔ فصیام ثلاثۃ ایام فی وقت الحج " جیساکہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے"۔ الحج اشھر معلومات" یعنی" وقت الحج اشھر معلومات" اس بناء پر یہ آیت ہماری حجت ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے متمتع پر وقتِ حج یعنی اشھرِ حج میں تین روزے واجب کیے ہیں، اور جو احرامِ حج سے پہلے روزے رکھتا ہے تو وہ اشھرِ حج میں ہی رکھتا ہے، اس لیے جائز ہے۔ ہاں احرام عمرہ سے پہلے اشھرِ حج کا وقت اس نص سے مخصوص ہے۔

افضل یہ ہے کہ تین دن اس طور پر روزے رکھے کہ آخری روزہ یوم عرفہ میں ہو، بایں طور کہ ایک دن یوم ترویہ سے پہلے روزہ رکھے، ایک روزہ یوم ترویہ میں رکھے اور ایک روزہ یوم عرفہ میں ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان تین روزوں کو ھدی کا بدل بنایا ہے۔ اور بدل کا افضل ترین وقت وہ ہے، جب اصل سے مایوسی ہو جائے، کیونکہ مایوسی سے پہلے اصل کے حصول کا احتمال ہوتا ہے۔ اسی لیے تیمم نماز کے آخری وقت تک مؤخر کرنا افضل ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے پانی ملنے کا احتمال ہے۔ اور یہ ایام ہمارے نزدیک ان روزوں

کا آخری وقت ہیں ـــــ اگر روزے نہ رکھے ہوں اور یہ ایّام گزر جائیں، تو روزے فوت ہو کر ساقط ہو جاتے ہیں اور ھدی کا حکم لوٹ آتا ہے، پھر اگر ھدی کی استطاعت نہ ہو تو حلال ہو جائے، لیکن اس پر دو دم لازم ہو جائیں گے۔ ایک دم تمتع اور دوسرا ھدی سے پہلے حلال ہونے کا دم ـــــ اور شافعیؒ کے نزدیک ان ایام کے گزرنے سے روزے فوت نہیں ہوتے۔ پھر کب روزے رکھے؟ اس میں ان کے دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ایام تشریق کے بعد روزے رکھے صحیح ہمارا قول ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان" فمن لم یجد فصیام ثلٰثۃ ایام فی الحج " میں ان روزوں کے لیے حج کا وقت معین کیا گیا ہے، سوائے اس کے کہ یوم نحر ان روزوں کا بالاجماع وقت نہیں بن سکتا۔ اور شافعیؒ نے جو فرمایا ہے، وہ وقت حج نہیں ہے، اس لیے ان روزوں کا محل نہیں ہو سکتا ـــــ اور روایت ہے کہ ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ "متمتع یوم نحر سے پہلے ہی روزہ رکھے۔"

اور روایت ہے کہ ایک آدمی حضرت عمرؓ کے پاس آیا، وہ حج تمتع کر رہا تھا اور اس نے (ھدی تمتع کے بدلے) روزے نہیں رکھے تھے۔ تو عمرؓ نے اسے کہا! "بھیڑ ذبح کرو۔" اس نے جواب دیا! "میں اس کی استطاعت نہیں رکھتا۔" آپؓ نے فرمایا "اپنی قوم سے مانگ لو۔" اس نے کہا "ان میں سے یہاں کوئی بھی نہیں ہے۔" اس پر عمرؓ نے فرمایا "اے مغیث! اسے میری طرف سے ایک بھیڑ کی قیمت دے دو۔" ظاہر یہ ہے کہ آپؓ نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو گی، کیونکہ ایسا فیصلہ اپنی رائے اور اجتہاد سے نہیں کیا جا سکتا۔

رہے سات روزے! تو یہ بالاجماع افعال حج سے فراغت سے پہلے رکھنے جائز نہیں ہیں ـــــ لیکن کیا افعالِ حج سے فارغ ہونے کے بعد گھر لوٹنے سے پہلے مکہ میں ہی رکھ لینے جائز ہیں؟ ہمارے اصحابؒ کہتے ہیں کہ جائز ہیں۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں یہ سات روزے گھر لوٹنے سے پہلے رکھنے جائز نہیں ہیں، ہاں اگر مکہ میں اقامت کی نیت ہو تو پھر مکہ میں رکھ سکتا ہے۔ شافعیؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔ وسبعۃ اذا رجعتم (اور سات روزے جب تم لوٹو) کہ اس سے مراد ہے "جب تم اپنے گھر لوٹو" ـــــ ہماری دلیل بعینہٖ یہی آیت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے " اذا رجعتم " مطلقاً فرمایا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر منیٰ سے مکہ لوٹ کر یہ روزے رکھ لیتے تو بھی جائز ہوں۔ اور بعض اہل تاویل نے اس کی یہی تفسیر کی ہے کہ " اذا رجعتم من منی " بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد ہے: "جب تم افعالِ حج سے فارغ ہو جاؤ۔" اور ایک قول یہ بھی ہے کہ "جب لوٹنے کا وقت آ پہنچے۔"

**مسئلہ:** تین روزے رکھنے سے پہلے یا ان روزوں کے دوران میں یا روزے رکھ چکنے کے بعد، حلق یا قصر سے پہلے ایّام نحر میں اگر کسی شخص کو ھدی کی استطاعت حاصل ہو جاتی ہے تو ہمارے نزدیک اس پر ھدی لازم ہو جائے گی اور روزے کا حکم ساقط ہو جائے گا ـــــ شافعیؒ

فرماتے ہیں کہ ھدی لازم نہیں ہوگی اور روزے کا حکم باطل نہیں ہوگا ـــ صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ روزہ ھدی کا بدل ہے۔ جب اسے بدل کے ذریعے مقصود کے حصول سے پہلے اصل کی استطاعت حاصل ہوگئی تو بدل کا حکم باطل ہوگیا، جیسا کہ اگر تیمم کے درمیان (یا تیمم کے بعد نماز سے پہلے یا نماز کے دوران میں) پانی مل جائے تو تیمم باطل ہوجاتا ہے۔

مسئلہ:۔ اگر کسی کو ایام ذبح میں حلق یا قصر کرواکر حلال ہونے کے بعد اور سات روزے رکھنے سے پہلے ھدی کی استطاعت حاصل ہوگئی، تو اب ھدی اس پر واجب نہیں ہے اور اس کے تین روزے صحیح ہیں۔ کیونکہ بدل کا مقصود یعنی احرام سے نکلنا حاصل ہوچکا ہے۔ اور مقصود کے حصول کے بعد اصل پر قادر ہونے سے بدل کا حکم باطل نہیں ہوتا، جیسے کوئی شخص تیمم کرکے نماز پڑھ لے، پھر پانی دستیاب ہو۔

اس سلسلہ کے سات روزوں کے بارے میں ابوبکر رازیؒ اور ابوعبداللہ الجرجانی کی آراء مختلف ہیں۔ جرجانیؒ کہتے ہیں کہ یہ بدل نہیں ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ ھدی کے باوجود یہ روزے رکھنا بالاجماع جائز ہے۔ حالانکہ اصل کے ہوتے ہوئے بدل جائز نہیں ہوتا۔ جیسے پانی کے ہوتے ہوئے تیمم جائز نہیں ـــ رازیؒ کہتے ہیں کہ یہ بدل ہیں، دلیل یہ ہے کہ یہ روزے صرف اس وقت واجب ہوتے ہیں جب آدمی اصل سے عاجز ہوجائے۔ اور اصل کی موجودگی میں ان کا جواز ان کی بدلیت کو ختم نہیں کرتا۔

مسئلہ:۔ اگر کسی نے تین روزے تو رکھ لیے لیکن احرام نہیں کھولا، یہاں تک کہ ایام ذبح گزر گئے، پھر ھدی کی استطاعت حاصل ہوگئی تو اس کے روزے برقرار ہیں اور ھدی اس پر واجب نہیں ہے۔ حسنؒ بن زیاد کی ابوحنیفہؒ سے یہی روایت ہے۔ جیسا کہ کرخیؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے ـــ وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ذبح ایامِ ذبح میں ہی ہوسکتا ہے، جب یہ ایام گزر گئے تو مقصود یعنی احرام کھولنے کی اباحت حاصل ہوگیا، تو گویا وہ حلال ہو چکا تھا پھر ھدی کی استطاعت ملی۔

## ھدیٔ واجب کی صفت وحیثیت

اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک ھدی دمِ نسک ہے، جو ایک سفر میں دو نسک کی توفیق ملنے کے شکر میں واجب ہوا ہے اس لئے وہ بھی اس سے کھا سکتا ہے اور دوسرے کو بھی کھلا سکتا ہے، دوسرا شخص خواہ غنی ہو یا فقیر ہو۔ اور مستحب یہ ہے کہ ⅓ اپنے استعمال میں لائے، ⅓ صدقہ کرے، ⅓ اپنے اعزہ و اقرباء اور پڑوسیوں کو ھدیہ کرے، خواہ وہ فقیر ہوں یا غنی۔ جیسے قربانی کے دم میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے!

فکلوا منها واطعموا البائس الفقیر — پس خود اس سے کھاؤ اور مصیبت زدہ محتاج کو کھلاؤ۔

اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ دم کفارہ ہے، جو ایک سفر چھوڑنے کے نقصان کی تلافی کے

طور پر واجب ہوا ہے۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک حج افراد افضل ہے۔ اور چونکہ یہ دم کفارہ ہے، اس لیے غنی کے لیے اس کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے، اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے جو کفارات کے ذبیحوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

**قارن** وجوبِ ھدی کے سلسلہ میں قارن کا وہی حکم ہے، جو متمتع کا ہے کہ اگر ھدی کی استطاعت ہے تو ھدی واجب ہوتی ہے، اور اگر استطاعت نہیں ہے تو روزے رکھنا ضروری ہیں۔ اور قارن کی ھدی کا گوشت غنی اور محتاج دونوں کے لیے مباح ہے، کیونکہ جس وجہ سے دم واجب ہوتا ہے یعنی ایک سفر میں حج وعمرہ کا جمع کرنا، اس میں متمتع اور قارن کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے ـــــ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے، آپؐ نے اُونٹ ذبح کیے اور علیؓ کو ہر اُونٹ سے ایک ٹکڑا لینے کا حکم دیا۔ پھر اس گوشت کو پکایا گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ گوشت کھایا اور اس کا شوربہ نوش فرمایا۔

**ھدی ذبح کرنے کا مکان** ھدی صرف حرم میں ذبح کی جا سکتی ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

والھدی معکوفا ان یبلغ محلہ — اور ھدی جو اپنے محل میں پہنچنے سے روک دی گئی ہو۔

محلّ سے مراد حرم ہے اور ھدی سے ھدیٔ تمتع مراد ہے، اس کا قرینہ یہ فرمان ہے!
"فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی" اور ھدی اس جانور کو کہا جاتا ہے، جو نذرانے کے طور پر بیت اللہ کی طرف بھیجا جائے۔

**ھدی ذبح کرنے کا زمان** ھدی صرف ایامِ نحر میں ذبح کی جائے، چنانچہ ایامِ نحر سے پہلے ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ چونکہ ہمارے نزدیک یہ دمِ نسک ہے، اس لیے قربانی کی طرح اس کے ذبح کے لیے بھی ایامِ نحر مقرر و متعین ہیں۔

**کونسا احرام افضل ہے** ہمارے اصحابؒ سے ظاہر روایت یہ ہے کہ سب سے افضل قران ہے پھر تمتع پھر افراد۔ ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ افراد، تمتع سے افضل ہے۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ تمتع افضل ہے اور محمدؒ کتاب الرد علی اہل المدینۃ" میں لکھتے ہیں کہ کوئی حج اور کوئی عمرہ افضل ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے سال حج افراد فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حج افراد افضل ہے۔ کیونکہ آپؐ افضل ترین عمل اختیار فرماتے تھے ـــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مشہور روایت یہ ہے کہ آپؐ نے حج وعمرہ کے درمیان قران کیا، یہ بات عمر، علی، ابن عباس، جابر اور انس رضی اللہ عنہم نے روایت کی ہے ـــــ اور روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا۔
"میرے پاس میرے رب کی طرف سے ایک آنے والا آیا، جبکہ میں وادیٔ ع

اس نے کہا! کھڑے ہو جائیے، اس مبارک وادی میں دو رکعتیں پڑھیے اور کہیے ! " لبیك بعمرة فی حجة " اس سے بھی معلوم ہوا کہ آپ قارن تھے —— اور روایت ہے کہ آپ نے فرمایا! " آگے پیچھے حج وعمرہ کرو، اس لیے کہ یکے بعد دیگرے حج وعمرہ کرنا عمر بڑھاتا ہے اور فقر ہٹاتا ہے " —— نیز اس لیے کہ قران اور تمتع میں دو احراموں کے ساتھ دو عبادتیں جمع ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ یہ ایک احرام کے ساتھ ایک عبادت بجا لانے سے افضل ہے —— اور قران تمتع سے اس لیے افضل ہے کہ قارن کا عمرہ و حج آفاقی ہوتے ہیں، کیونکہ قارن دونوں کا احرام آفاق سے باندھتا ہے اور متمتع کا عمرہ آفاقی ہوتا ہے اور حج مکی ہوتا ہے۔ کیونکہ متمتع عمرہ کا احرام آفاق سے باندھتا ہے اور حج کا احرام مکہ سے باندھتا ہے۔ اور آفاقی حج مکی حج سے افضل ہے، اس لیے کہ فرمانِ الٰہی ہے۔

واتموا الحج والعمرة للہ۔ اور حج وعمرہ کو اللہ کے لیے پورا کرو۔

اور اتمام کی تفسیر علیؓ و ابن مسعودؓ سے یہ مروی ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھا جائے اور ظاہر ہے کہ جو فعل اتم ہو، وہی افضل ہوگا —— اور شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہماری روایت مشہور ہے، اور مشہور پر عمل اولیٰ ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں ہماری روایت میں زیادت ہے۔ جو ان کی روایت میں نہیں ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ عادل، ثقہ راوی کی زیادت مقبول ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں ہم دونوں روایتوں میں تطبیق کرتے ہیں، اور اصل بھی یہی ہے کہ جب دو دلیلوں میں تعارض ہو جائے تو بقدر امکان دونوں پر عمل کیا جائے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم درحقیقت قارن تھے، لیکن کبھی آپؐ تلبیہ میں عمرہ و حج دونوں کا ذکر فرماتے اور کبھی ایک کا ذکر فرماتے، کیونکہ جس فعل کا احرام باندھا ہے، تلبیہ میں اس کا نام لینا تلبیہ صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے۔ تو جس شخص نے آپؐ کو تلبیہ میں صرف حج کا نام لیتے ہوئے سنا، اس نے اسی ظاہر پر بنا کرتے آپؐ کو مفرد خیال کیا اور یہی روایت کیا۔ اور جس نے دونوں کا نام تلبیہ میں سنا، وہ حقیقتِ حال پر مطلع ہوا۔ اور اس نے قران کی روایت کی۔

---

## فصل

## مُحصَر کے احکام

احصار کے بارے میں بحث تین موضوعات پر مشتمل ہے (۱) احصار کی تفسیر کہ احصار کیا ہے اور کس سے ہوتا ہے؟ (۲) احصار کا حکم کیا ہے؟ (۳) احصار زائل ہونے کا کیا حکم ہے؟

**احصار کی تفسیر** لغت میں مُحصَر کا معنی ہے ممنوع، احصار کا معنی ہے منع کرنا، روکنا عرفِ شرع میں مُحصَر اس شخص کو کہا جاتا ہے، جس نے احرام باندھا ہو، پھر اسے احرام کے تقاضوں پر عمل کرنے سے روک دیا گیا ہو۔ یہ رکاوٹ خواہ دشمن کی

طرف سے ہو، یا مرض یا قید یا عضو ٹوٹنے یا لنگڑا ہونے وغیرہ موانع کی صورت میں، جن سے احرام کے تقاضے پورے نہیں ہو سکتے، اور خواہ یہ مانع حقیقی ہو یا شرعی۔ یہ ہمارے اصحابؒ کا قول ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ احصار صرف دشمن سے ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ آیت احصار یعنی" فان احصرتم فما استیسر من الهدی "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ کے بارے میں نازل ہوئی تھی، جب انہیں دشمنوں نے روک دیا تھا۔ اور اس آیت شریفہ کا آخر" فاذا امنتم " بھی اسی کا قرینہ ہے، کیونکہ امان دشمن سے ہوتی ہے اور ابن عباسؓ و ابن عمرؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ "حصر صرف دشمن سے ہوتا ہے"۔۔۔۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کے فرمان" فان احصرتم فما استیسر من الهدی " کا عموم ہے، کیونکہ احصار رکاوٹ کو کہتے ہیں، اور رکاوٹ جیسے دشمن کی طرف سے ہوتی ہے ایسے ہی مرض وغیرہ سے بھی ہوتی ہے، اور ہمارے نزدیک عموم لفظ کا اعتبار کیا جاتا ہے، خصوص سبب کا نہیں۔ کیونکہ حکم لفظ کے تابع ہوتا ہے، سبب کے نہیں۔ اور کسائیؒ و ابی معاذؒ سے تو منقول ہے کہ مرض سے رکاوٹ پر احصار اور دشمن سے رکاوٹ پر حصر کا لفظ بولا جاتا ہے، اس کی روشنی میں تو یہ آیت مرض کی رکاوٹ کے ساتھ مخصوص ہونی چاہیے۔۔۔۔ رہا استدلال، فرمان" فاذا امنتم " سے، تو اس کا جواب دو وجہوں سے ہے، ایک یہ کہ امن جیسا کہ دشمن سے ہوتا ہے، ایسے ہی مرض کے زائل ہونے سے بھی امن ہوتا ہے۔ کیونکہ جب انسان کا مرض زائل ہو جائے تو وہ موت سے امان پاتا ہے۔ اسی طرح کبھی ایک مرض دوسرے سے امان بن جاتا ہے، جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! "زکام جذام سے امان ہے"۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے تو صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ آیتِ شریفہ میں دشمن سے احصار مراد ہے اس سے مرض کا احصار مراد ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔۔۔۔ اور ابن عباسؓ و ابن عمرؓ سے جو روایت ذکر کی گئی ہے، اگر وہ ثابت ہو تو بھی اس روایت سے مطلق کتاب کا نسخ جائز نہیں اور تعجب اس پر ہے کہ خود شافعیؒ سنت سے کتاب اللہ کے نسخ کے قائل نہیں۔۔۔۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

"جس شخص کا کوئی عضو ٹوٹ گیا یا لنگڑا ہو گیا تو وہ حلال ہو گیا اور اس پر آئندہ سال حج کرنا لازم ہے۔" "حلال ہو گیا۔" سے مراد ہے کہ اس کے لیے دم کے بغیر حلال ہونا جائز ہو گیا۔ کیونکہ ایسے افعال سے حلال ہونے کی شرعاً اجازت نہیں ہے، اور یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی طرح ہے کہ" جب رات یہاں سے بڑھ آئے اور دن یہاں سے پیچھے ہٹ جائے تو روزہ دار کا افطار ہو گیا۔" اور مطلب اس کا یہ ہے کہ اس کے لیے افطار حلال ہو گیا۔ اسی طرح یہاں بھی معنی یہ ہے کہ اس کے لیے احرام کھولنا حلال ہو گیا۔۔۔۔ نیز اس لیے کہ جس علت کی بناء پر دشمن سے احصار قابلِ اعتبار سمجھا جاتا ہے۔۔۔۔ اور اس کے لوازم سے احرام کھولنے کی اباحت ہے۔۔۔۔ وہ علت مرض وغیرہ کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور وہ

علت ہے آسودگی اور آسانی کی احتیاج، کیونکہ مدت مدیدہ تک احرام پر باقی رہنے میں اسے ضرر اور حرج پہنچتا ہے۔ اور آسودگی و آسانی کی حاجت مریض کو بھی ہے، پس اس صورت میں بھی احصار پایا جائے گا، اور اس کا حکم ثابت ہوگا، بلکہ بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا، کیونکہ دشمن کا شر تو قتال وغیرہ کے ذریعے دُور کیا جا سکتا ہے، تو اس صورت میں احصار ہٹانا ممکن ہے۔ لیکن مرض کا ہٹانا ممکن نہیں۔ تو جب اُس احصار کو عذر سمجھا گیا ہے تو اس احصار کو بدرجہ اولیٰ عذر ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ:۔ حج کے راستے میں رکاوٹ خواہ کافر دشمن بن رہا ہو یا مسلم، اس میں کوئی فرق نہیں کیونکہ احصار کا مفہوم —— احرام کے تقاضوں کو بجا لانے میں رکاوٹ —— دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ دونوں صورتیں آیت کے عموم میں داخل ہوں گی۔

اسی طرح احصار پر مرتب ہونے والے اثرات و نتائج مثلاً احرام کھولنے کی اباحت وغیرہ جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے —— میں مسلم اور کافر کے احصار کی وجہ سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

مسئلہ:۔ اگر زادِ راہ چوری ہو جائے یا سواری ہلاک ہو جائے تو اگر وہ پیدل چلنے پر قادر نہیں ہے، تو اسے مُحصَر سمجھا جائے گا، کیونکہ اب وہ احرام کے تقاضے پورے نہیں کر سکتا اس لیے مُحصَر ہے، جیسا کہ اگر مرض آڑے آجاتا تو مُحصَر ہوتا —— اور اگر وہ پیدل چلنے کی قدرت رکھتا ہے تو مُحصَر نہیں ہے۔ کیونکہ وہ احرام کے تقاضے پورے کر سکتا ہے۔ اس لیے اسے احرام کھولنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر احرام حج باندھا ہوا ہے، تو حج کے لیے پیدل چلنا اس پر واجب ہے۔ اور یہ ممکن ہے کہ ابتداءً تو پیدل چل کر حج کرنا واجب نہیں ہے، لیکن حج میں شروع ہونے کے بعد پیدل چل کر حج کرنا واجب ہو جائے، جیسے وہ فقیر، جس کے پاس کوئی زادِ راہ اور سواری نہیں ہے، کہ ابتداءً اس پر حج واجب نہیں ہے۔ لیکن جب وہ احرام میں داخل ہو جائے تو اب پیدل چل کر حج پورا کرنا واجب ہو گیا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے —— ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اگر فی الحال تو چلنے پر قادر ہے، لیکن اندیشہ ہے کہ چلنے سے عاجز ہو جائے گا تو ایسی صورت میں احرام کھول دینا جائز ہے۔ کیونکہ جس قدرتِ مشی سے مناسک تک پہنچا نہ جا سکے، اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ لہٰذا یہ بھی مُحصَر ہے، چنانچہ اس کے لیے بھی احرام کھولنا جائز ہے۔ جیسا کہ اس شخص کے لیے جائز ہے، جو چلنے پر بالکل قادر نہ ہو۔

اسی سے اس صورت کا جواب بھی نکل آتا ہے کہ ایک عورت نے احرام باندھا اور اس کا خاوند نہیں ہے۔ ہاں ایک محرم اس کے ساتھ ہے۔ تو وہ محرم مر جاتا ہے، یا احرام باندھ لیا اور خاوند اس کا رفیقِ سفر ہے، لیکن اس کے علاوہ کوئی محرم اس کے ساتھ نہیں ہے۔ پھر وہ خاوند فوت ہو جاتا ہے، تو یہ بھی مُحصَر سمجھی جائے گی، کیونکہ ایک شرعی مانع اس کے آڑے آگیا کہ خاوند یا محرم کے بغیر عورت حج نہیں کر سکتی۔

اسی سے اس صورت کا جواب بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ کسی عورت نے نفل حج کا احرام باندھا، اور اس کا محرم بھی ہے اور خاوند بھی، لیکن خاوند نے اسے حج پر جانے سے روک دیا، تو یہ بھی محصرہ ہے، کیونکہ خاوند اپنی بیوی کو نفل حج سے روکنے کا اختیار رکھتا ہے۔ جیسا کہ اسے نفل روزے سے روکنے کا اختیار حاصل ہے۔ پس خاوند کے روکنے سے یہ شرعی طور ممنوع ہوگئی، اس لیے محصرہ ہے، جیسا دشمن وغیرہ کا کوئی حقیقی مانع آڑے آجاتا تو وہ محصرہ ہوتی۔

اور اگر کسی عورت نے احرام باندھا جبکہ اس کا خاوند نہیں ہے، ہاں کوئی محرم موجود ہے، تو یہ عورت محصرہ نہیں ہے، اس لیے کہ احرام کے تقاضوں کو پورا کرنے میں نہ کوئی حقیقی مانع ہے اور نہ شرعی مانع —— اسی طرح اگر عورت کا محرم بھی ہو اور خاوند بھی، اور خاوند کی اجازت وہ حج کا احرام باندھ لے (پھر خاوند اسے روکے) تو وہ محصرہ نہیں سمجھی جائے گی، کیونکہ خاوند نے اجازت دے کر اپنا حق ساقط کر دیا —— اگر عورت نے احرام باندھا، جبکہ اس کا محرم کوئی نہیں ہے۔ پھر اگر اس کا خاوند بھی نہیں ہے تو وہ محصرہ ہے۔ کیونکہ خاوند اور محرم کے بغیر وہ احرام جاری نہیں رکھ سکتی —— اور اگر خاوند ہے، لیکن اس نے خاوند کی اجازت کے بغیر احرام باندھا ہے، تو بھی وہ محصرہ ہے، کیونکہ خاوند کی اجازت کے بغیر بھی احرام کا جاری رکھنا اس کے لیے ممنوع ہے —— اور اگر خاوند کی اجازت سے احرام باندھا تو محصرہ نہیں ہوگی، کیونکہ اب کوئی رکاوٹ نہیں ہے —— اگر عورت نے حج اسلام کا احرام باندھا، جبکہ اس کا کوئی محرم اور خاوند نہیں ہے۔ تو وہ محصرہ ہے، کیونکہ ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کے حق و حکم کے پیش نظر احرام جاری رکھنا اس کے لیے ممنوع ہے۔ اور اللہ کی طرف سے رکاوٹ بندوں کی پیدا کردہ رکاوٹ سے قوی تر ہے —— اور اگر عورت کا خاوند بھی ہے اور محرم بھی ہے۔ اور قافلہ کی روانگی کے وقت وہ استطاعت بھی رکھتی ہے، تو اب وہ محصرہ نہیں ہے کیونکہ خاوند کو فرائض کی ادائیگی سے روکنے کا حق حاصل نہیں۔ جیسا کہ فرض نمازوں اور رمضان کے روزوں سے نہیں روک سکتا۔ اور اگر اس صورت میں خاوند تو ہے، لیکن محرم کوئی نہیں، اور خاوند اسے روکتا ہے تو ظاہر الروایہ کے مطابق وہ محصرہ ہے، کیونکہ خاوند کو نکلنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا اور تنہا وہ نکل نہیں سکتی۔

اور ایسی صورت میں خاوند کے لیے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اسے نکلنے کی اجازت دے۔ اور اگر اجازت دے بھی دے تو بھی اس کی اجازت کارگر نہیں ہوگی، لہٰذا وہ محصرہ ہے —— اور اس صورت میں کیا خاوند اس کا احرام کھلوا سکتا ہے؟ ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اسے احرام کھلوانے کا اختیار ہے، کیونکہ جب وہ محصرہ ہوگئی اور خاوند کے منع سے اس کے لیے نکلنا اور احرام جاری رکھنا ممنوع ہوگیا تو اب یہ حج، نفلِ حج کی طرح ہوگیا۔ اور نفلِ حج میں خاوند احرام کھلوا سکتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ :۔ اگر غلام اور لونڈی مولی کی اجازت کے بغیر احرام باندھ لیں ، تو وہ محصر ہیں کیونکہ اجازت کے بغیر احرام جاری رکھنا ان کے لیے ممنوع ہے ۔ اور مولی ان کا احرام کھلوا سکتا ہے ۔ اور اگر مولی کی اجازت سے احرام باندھا ہے تو بھی مولی انہیں روک سکتا ہے لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے ، کیونکہ یہ وعدہ خلافی ہے ۔

مسئلہ :۔ حاجی جب وقوفِ عرفہ کرلے تو محصر نہیں بنتا ، ہاں طوافِ زیارت تک بیویوں کے قریب جانا اس کے لیے ممنوع ہے ـــــ وقوفِ عرفات کے بعد احصار اس لیے نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے " فان احصرتم فما استیسر من الهدی " اور مراد یہ ہے کہ اگر تمہیں حج و عمرہ کے اتمام سے روک دیا جائے کیونکہ یہ فرمان " واتموا الحج والعمرة لله " کے فرمان پر مبنی ہے ۔ اور وقوفِ عرفات سے حج تمام ہو جاتا ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ " حج تو عرفہ کا نام ہے ، جس نے وقوفِ عرفات کر لیا اس کا حج پورا ہو گیا " اور حج پورا ہونے کے بعد احصار ثابت نہیں ہوتا ۔ نیز اس لیے کہ محصر اسے کہتے ہیں ، جس سے حج فوت ہو جائے ، اور رکن اصلی یعنی وقوفِ عرفات کے وجود کے بعد حج فوت ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ اس لئے یہ محصر نہیں ہوگا۔ لیکن طوافِ زیارت تک بیویوں کے قریب جانے کے بارے میں احرام باقی رہتا ہے ، اس لیے کہ بیویوں کی قربت طوافِ زیارت سے پہلے حلال نہیں ہوتی ۔ اور اگر کسی کو وقوفِ عرفات کے بعد روک دیا گیا ، یہاں تک کہ ایام نحر و تشریق گزر گئے پھر اس کا راستہ چھوڑ دیا گیا ، تو وقوفِ مزدلفہ اور رمی جمار اس سے ساقط ہو جائیں گے ، اور اس پر ایک دم وقوفِ مزدلفہ کے ترک کی وجہ سے اور ایک دم رمی جمار کے ترک کی وجہ سے لازم ہے ۔ کیونکہ یہ دونوں واجب ہیں ۔ اور طوافِ زیارت اور طوافِ صدر کرنا اس پر لازم رہے گا ۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایام نحر سے طوافِ زیارت مؤخر کرنے کی وجہ سے بھی ایک دم اس پر لازم ہوگا ۔ اسی طرح ان کے نزدیک ایام نحر سے حلق کو مؤخر کرنے کی وجہ سے بھی ایک دم اس پر لازم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا ، مسئلے کی تفصیل ، اپنے مقام پر گزر چکی ہے ۔

مسئلہ :۔ مکہ یا حرم میں آجانے کے بعد احصار نہیں ہو سکتا ، بشرطیکہ طواف سے نہ روکا جائے ۔ اور اگر طواف سے بھی روک دیا جائے تو کیا حکم ہے ؟ " اصل " میں اس کے بارے میں کچھ مذکور نہیں ۔ اور جصاصؒ نے لکھا ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں پر قادر ہو ، یا دونوں میں سے کسی ایک پر قادر ہو ، تو محصر نہیں بنے گا ۔ اور اگر کسی پر بھی قادر نہیں ہے ، پھر وہ محصر ہے ـــــ ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ حرم میں داخل ہونے کے بعد آدمی محصر نہیں بنتا ، ہاں اگر مکہ پر ایسے دشمن کا غلبہ ہو جائے ، جو مکہ میں داخل نہ ہونے دے ، جیسا کہ مشرکین ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آڑے آگئے تھے ، تو ایسی صورت میں وہ محصر ہوگا ـــــ ابو یوسفؒ

سے روایت ہے کہ میں نے ابوحنیفہؒ سے پوچھا، کیا اہلِ مکہ پر احصار ہو سکتا ہے؟ تو اُنہوں نے نفی میں جواب دیا۔ میں نے کہا! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو حدیبیہ میں محصر ہو گئے تھے؟ تو انہوں نے کہا کہ اُس وقت مکہ دارالحرب تھا، آج وہ دارالاسلام ہے، اس لیے اس میں احصار نہیں ہو سکتا ــــ لیکن صحیح وہ تفصیل ہے جو جصاصؒ نے ذکر کی ہے کہ اگر وقوف یا طواف پر قادر ہے تو محصر نہیں ہوگا، اور اگر کسی پر بھی قادر نہیں پھر محصر ہوگا ــــ وقوف پر قدرت ہونے کی صورت میں احصار نہ ہونے کی وجہ تو ہم بیان کر چکے ہیں ــــ اور طواف کی صورت میں احصار اس لیے نہیں ہوتا کہ محصر کو دم دے کر احرام کھولنے کی رخصت اس لیے دی گئی تھی کہ طواف دشوار تھا، اور دم، طواف کے قائم مقام اور بدل بن جاتا ہے۔ لیکن جب وہ طواف پر قادر ہے تو اصل پر قادر ہے، لہٰذا بدل کے ساتھ یعنی دم دے کر احرام کھولنا جائز نہیں ہوگا اور یہ بمنزلہ حج فوت کرنے والے کے ہے، کہ وہ بھی عمرہ ــــ جو طواف ہی کا نام ہے ــــ ادا کر کے حلال ہوتا ہے ــــ لیکن جب وقوف و طواف میں سے کسی پر بھی قادر نہیں، تو وہ حل میں محصر کے حکم میں ہے، لہٰذا دم دے کر حلال ہونا اس کے لیے جائز ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

**مسئلہ:۔** اکثر علماء کے نزدیک احصار جیسا کہ حج سے ہوتا ہے، عمرہ سے بھی ہوتا ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ عمرہ سے احصار نہیں ہوتا۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ احصار فوت ہونے کے خوف کی وجہ سے ہوتا ہے، اور عمرہ میں فوت ہونے کا احتمال ہی نہیں، کیونکہ عمرہ سب اوقات میں ادا ہو سکتا ہے، لہٰذا اس کے فوت ہونے کا خوف نہیں۔ برخلاف حج کے، کہ اس میں فوت ہونے کا احتمال ہے۔ لہٰذا حج سے احصار ہو سکتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ فرمانِ الٰہی ہے "فان احصرتم فما استیسر من الهدی" اور یہ فرمان "واتموا الحج والعمرة لله" کے بعد ہے۔ اس لیے اس سے مراد ــــ واللہ اعلم۔ یہ ہوگی کہ "اگر تمہیں حج و عمرہ پورا کرنے سے روک دیا جائے، تو . . . ." اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحابؓ کو حدیبیہ میں روک دیا گیا، کفار قریش آپؐ کے اور بیت اللہ کے درمیان آڑے آ گئے۔ اور یہ سب حضرات عمرہ کا احرام باندھ کر آئے تھے، احصار ہونے پر ان حضرات نے اپنی اپنی ھدی ذبح کی، اپنے سروں کا حلق کروایا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحابؓ کے ساتھ آئندہ سال عمرہ کی قضاء کی۔ حتیٰ کہ اس کا نام ہی عمرۃ القضاء پڑ گیا۔ نیز اس لیے کہ جس علت کی بناء پر حج میں دم دے کر احرام کھولنا مباح ہے، وہی علت عمرہ میں بھی موجود ہے۔ اور وہ علت ہے، مدتِ احرام کے دراز ہونے سے ضرر لاحق ہونا، جیسا کہ ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم۔

---

# فصل

## احصار کا حکم

احصار کے ساتھ کئی احکام متعلق ہوتے ہیں، لیکن ان میں اصل دو حکم ہیں (۱) احرام سے تحلّل کا جواز (۲) جس فعل کا احرام باندھا تھا، تحلّل کے بعد اس کی قضاء کا وجوب — جواز تحلّل کی بحث چند موضوعات پر مشتمل ہے۔

(۱) تحلّل کی تفسیر (۲) جواز تحلّل کا بیان (۳) کس چیز کے ساتھ تحلّل ہوتا ہے (۴) مکان تحلّل کا بیان (۵) زمان تحلّل کا بیان (۶) حکم تحلّل کا بیان۔

**تحلّل کی تفسیر** تحلّل کا مطلب ہے احرام فسخ کرنا اور شرع کے وضع کردہ طریقے کے مطابق احرام سے نکلنا۔

**جوازِ تحلّل کی دلیل** اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "فان احصرتم فما استیسر من الھدی" اور مطلب اس فرمان کا ہے — واللہ اعلم — "فان احصرتم عن اتمام الحج والعمرۃ واردتم ان تحلوا فاذبحوا ما تیسر من الھدی" یعنی جب تمہیں حج وعمرہ پورا کرنے سے روک دیا جائے اور تم حلال ہونا چاہو تو جو ھدی میسّر ہو، وہ ذبح کرو۔ اس اضمار کی ضرورت اس لیے پیش آئی ہے کہ نفس احصار سے ھدی واجب نہیں ہوتی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ حلال نہیں ہوتا اور حسب سابق مانع زائل ہونے تک حالتِ احرام پر باقی رہتا ہے۔ پھر احرام کے تقاضے پورے کرتا ہے، تو اسے اس کا اختیار ہے۔ اس اضمار وتفسیر کی نظیر یہ فرمان ہے "فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ ففدیۃ" اور مطلب اس کا یہ ہے کہ "فحلق ففدیۃ" ورنہ محض سر میں تکلیف ہونے سے فدیہ واجب نہیں ہوتا۔

اسی طرح فرمان ہے "فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" کہ اس کا مطلب یہ ہے "فافطر فعدۃ من ایام اخر" کیونکہ نفس مرض اور سفر سے دوسرے دنوں میں روزہ رکھنا واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح فرمان ہے "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ" اور مطلب یہ ہے کہ "فاکل فلا اثم علیہ" کیونکہ نفس اضطرار موجب اثم نہیں ہے — اسی طرح آیت مذکورہ کی تفسیر ہوگی۔ نیز اس لیے کہ محصر تحلّل کا محتاج ہے، کیونکہ احرام جاری رکھنے میں ایسی رکاوٹ آگئی ہے، جس کا دور کرنا محصر کے لیے ممکن نہیں ہے۔ پس اگر تحلّل اس کے لیے جائز نہ ہو، تو وہ حالتِ احرام پر باقی رہے گا اور مانع کے زائل ہونے کے بعد احرام پورا کرنے تک ممنوعات احرام میں سے کوئی چیز اس کے لیے حلال نہیں ہوگی۔ اور اس میں جو ضرر اور حرج ہے، وہ مخفی نہیں ہے۔ لہٰذا اس

ضرر اور حرج کو دُور کرنے کے لیے احرام سے نکلنے کی ضرورت ہے اور اکثر علماء کے نزدیک احصار خواہ حج سے ہو یا عمرہ سے ہو، یا دونوں سے ہو۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں واللہ اعلم

## تحلّل کس چیز سے ہوتا ہے؟

اس لحاظ سے محصر کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جس کا تحلّل صرف ھدی سے ہو سکتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے، جو ھدی کے بغیر بھی احرام سے نکل سکتی ہے۔ پہلی قسم میں ہر وہ محرم داخل ہے جس کے سامنے احرام کے تقاضوں کو پورا کرنے سے حقیقی یا شرعی مانع آجائے۔ بشرطیکہ یہ مانع حق اللہ کی قسم ہو، حق العبد کی قسم سے نہ ہو، جیساکہ تفصیل گزر چکی ہے تو ایسا آدمی صرف ھدی سے حلال ہو سکتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ خواہ ھدی حرم میں بھیج دے یا ھدی کا ثمن بھیج دے تاکہ ھدی خرید کر اس کی طرف سے ذبح کر دی جائے۔ اور جب تک ھدی ذبح نہ ہو گی اس وقت تک یہ احرام سے نہیں نکلے گی۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ خواہ احرام باندھتے ہوئے یہ شرط لگائی ہو کہ اگر احصار ہو گیا تو میں بغیر ذبح کے احرام سے نکلوں گا۔ یا یہ شرط نہ لگائی ہو۔ اور بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ محصر (بہرصورت) ھدی کے بغیر احرام سے سکتا ہے۔ ہاں اگر اس کے پاس ھدی موجود ہے تو پھر اسے ذبح کرے اور احرام سے نکل آئے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ مالکؒ کا قول ہے ــــ اور بعض کا قول ہے کہ اگر احرام باندھتے ہوئے یہ قید نہ لگائی ہو کہ احصار کی صورت میں ھدی ذبح کیے بغیر احرام سے نکلوں گا، تو پھر احرام سے نکلنے کے لیے ھدی ذبح کرنا ضروری ہے۔ اور اگر احرام باندھتے ہوئے شرط مذکور عائد کی ہے تو ھدی کے بغیر احرام سے نکل آئے گا۔

جن لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ ھدی کے بغیر تحلّل ہو سکتا ہے، ان کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے سال احصار ہونے پر ھدی کے بغیر احرام سے نکلے، اس لئے کہ جو ھدی آپ نے ذبح کی، وہ عمرہ کی ھدی تھی، جو آپؐ اپنے ساتھ لے گئے تھے، وہ احصار کی ھدی نہ تھی۔ تو آپؐ نے وہ ھدی پہلی نیت پر ہی ذبح کی، اور دم احصار کے بغیر ہی ا سے نکل آئے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ محصر ھدی کے بغیر احرام کھول سکتا ہے۔ ہماری ا بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صلح حدیبیہ کی حدیث میں کہیں یہ مذکور نہیں کہ آپؐ نے دو دم ذبح کیے۔ صرف ایک دم ذبح کرنے کا ذکر ملتا ہے۔ اگر محصر دم کے بغیر احرام سے نہ نکل سکتا تو آپؐ دو دم ذبح فرماتے۔ اور یہ چیز کہیں منقول نہیں ــــ ہماری دلیل اللہ تعالےٰ کا یہ فرمان ہے!

| | |
|---|---|
| ولا تحلقوا رؤسکم حتی | اور اپنے سروں کو نہ منڈاؤ، یہاں تک |
| یبلغ الھدی محلہ۔ | کہ ھدی اپنے مقام پر پہنچ جائے۔ |

مطلب یہ ہے کہ اپنے مقام پر پہنچ کر جب تک ذبح نہیں ہو جاتی، اس وقت تک حلق ممنوع ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے حرم میں ھدی کے ذبح سے پہلے حلق سے مطلقاً نہی فرمائی ہے

اس نہی میں کہیں یہ قید نہیں ہے کہ احصار کے وقت اس کے پاس ھدی ہو یا نہ ہو، احرام باندھتے ہوئے اس نے کوئی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو، لہٰذا یہ نہی اپنے اطلاق پر رہے گی اور اسی طرح نافذ ہوگی ـــــ نیز اس لیے کہ تحلّل کی مشروعیت از راہِ رخصت ہے۔ اس لیے کہ اس میں قبل از وقت احرام سے نکلنا ہے۔ لہٰذا اس کا ثبوت ایک ضرورت کی بنا پر ہوا۔ اور یہ ضرورت ھدی کے ساتھ تحلّل سے پوری ہوتی ہے اس لیے ھدی کے بغیر تحلّل کا کوئی جواز نہیں ـــــ رہی حدیث: تو اس میں کہیں کوئی ایسا قرینہ نہیں ملتا، جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے سال احصار ہونے پر ھدی کے بغیر احرام سے نکل آتے، اور اللہ تعالےٰ کے اس واضح حکم کے بعد کہ محصر ھدی کے بغیر احرام سے نہ نکلے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اس کا وہم بھی نہیں ہو سکتا کہ آپؐ نے اس حکم کے خلاف کیا ہوگا لیکن حدیث میں صرف ایک دم کے ذبح کا ذکر آنے کی وجہ یہ ہے ـــــ واللہ اعلم ـــــ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ساتھ جو ھدی لے گئے تھے، وہ ھدی تمتع یا قران تھی، لیکن جب آپؐ کو بیت اللہ جانے سے روک دیا گیا تو دم قران آپؐ سے ساقط ہوگیا، تو اب آپؐ کے لیے اُسے دم احصار بنانا جائز تھا (خلاصہ یہ کہ آپؐ نے وہ ھدی دم احصار کی نیت سے ذبح کیا) اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ تم یہ کیسے کہتے ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ھدی کو متعین کردہ مصرف سے ہٹ کر ذبح کیا، حالانکہ تم تو اس بات کے قائل ہو کہ جس نے نفل ھدی بھیجی، اس نے گناہ کمایا، کیونکہ ھدی کو مقرر کردہ مصرف سے ہٹا دیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں کوئی مشابہت و مناسبت نہیں۔ کیونکہ بیچنے کی صورت میں ھدی سرے سے تقرب الی اللہ کے مصرف سے ہٹ جاتی ہے، لیکن زیرِ بحث صورت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ھدی کسی ایسے مصرف میں صرف نہیں کی، جس میں تقرب الی اللہ نہیں ہے۔ بلکہ آپؐ نے ایک ایسے مصرف میں صرف کی، جو پہلے مصرف سے بھی افضل ہے۔

یعنی آپؐ نے اسے دمِ احصار کے طور پر ذبح کیا، جو کہ واجب ہے ـــــ اور اس بات کا قرینہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ھدی کو دمِ احصار بنالیا تھا، یہ روایت ہے کہ آپؐ نے اس وقت تک حلق نہیں کروایا، جب تک کہ ھدی ذبح نہیں ہوگئی۔ اور پھر آپؐ [illegible] اے لوگو! ذبح کرو اور احرام کھول دو"۔ واللہ عز و جل اعلم۔

تو جب ھدی کے بغیر تحلّل نہیں ہوتا، اور تحلّل کا ارادہ ہے تو ضروری ہے کہ ھدی بھیجے یا اس کا ثمن بھیجے، تاکہ اس سے ھدی خرید کر اس کی طرف سے ذبح کی جائے اور یہ بھی ضروری ہے کہ ھدی ذبح کرنے کا کام جن کے سپرد کرے، اُن سے ذبح کے لیے ایک خاص دن طے کرلے پھر ذبح کے بعد احرام کھول دے۔ ذبح سے پہلے احرام کھولنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ ذبح ہونے تک اس پر وہ تمام چیزیں حرام رہیں گی، جو محرم غیر محصر پر حرام ہوتی ہیں، چنانچہ نہ تو سر منڈائے اور نہ ہی احرام کے منافی کوئی کام کرے، یہاں تک کہ طے شدہ دن آجائے

اور علم ہو جائے کہ ھدی ذبح ہو گئی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے" ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ " اور اگر اس نے ھدی کے ذبح ہونے سے پہلے احرام کے منافی کوئی کام کر لیا تو اس پر وہی کچھ واجب ہوگا، جو محرم غیر محصر پر واجب ہوتا ہے اس کی تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی ــــ چنانچہ اگر ذبح سے پہلے سر منڈا لیا تو فدیہ واجب ہے۔ خواہ کسی عذر سے سر منڈایا ہو یا بغیر عذر کے۔ اس لیے کہ اللہ تعالےٰ کا فرمان ہے۔

فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک۔ — سو تم میں سے جو شخص مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو فدیہ دے۔ روزوں سے یا صدقہ سے یا (جانور کے) ذبح سے۔

مطلب ہے کہ اگر حلق کروایا تو یہ فدیہ دے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے" فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر " اور مراد ہے کہ اگر افطار کرے تو دوسرے دنوں میں روزے رکھے کعبؓ بن عجرہ کہتے ہیں کہ یہ آیت میرے بارے میں نازل ہوئی، قصہ یہ ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میرے قریب سے گزرے جبکہ جوئیں میرے چہرے پر گر رہی تھیں۔ آپؐ نے پوچھا: کیا تمہارے سر کے یہ موذی کیڑے تمہیں تکلیف دے رہے ہیں؟

میں نے عرض کیا، جی ہاں! یا رسول اللہ۔ اس پر آپؐ نے فرمایا! سر منڈا لو، اور چھ مسکینوں کو کھانا کھلا دو، اس طرح کہ ہر مسکین کو گندم کا نصف صاع ملے، یا تین دن روزے رکھو یا کوئی دم ذبح کرو۔" پھر یہ آیت نازل ہوئی ــــ آیت میں نُسُکٌ، نَسِیکَۃٌ کی جمع ہے، اور نسیکہ کا معنی ہے ذبیحہ۔ اس سے مراد بھیڑ بکری ہے۔ کیونکہ اہل اسلام کا اجماع ہے کہ فدیہ میں بھیڑ کافی ہوتی ہے اور بعض روایات میں تو صراحتہً یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبؓ بن عجرہ سے یہ فرمایا کہ" انسک شاۃ " یعنی بھیڑ ذبح کرو۔

اور جب کسی تکلیف کی وجہ سے سر منڈانے پر نص کی صراحت کے مطابق فدیہ واجب ہو جاتا ہے تو اس نص کی دلالت یہ ہے کہ کسی عذر اور تکلیف کے بغیر سر منڈانے پر بھی فدیہ واجب ہو۔ کیونکہ عذر فی الجملہ تخفیفِ حکم کا سبب ہوتا ہے لیکن جب ضرورت کی حالت میں بھی فدیہ واجب ہے، تو اختیار کی حالت میں بدرجۂ اولیٰ فدیہ واجب ہوگا۔

مسئلہ:۔ دمِ احصار، دمِ تمتع اور قران کی طرح دمِ فدیہ کا بھی حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے، باقی فدیے کا صدقہ جہاں چاہے صرف کرے اور فدیے کے روزے، جہاں چاہے رکھے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں صدقہ کا بھی ۔ میں ہونا ضروری ہے، وجہ یہ ہے کہ ھدی تو مکہ کے ساتھ مخصوص ہے، صدقہ بھی مکہ سے مخصوص ہونا چاہیے، علت جامعہ ان دونوں

کے درمیان یہ ہے کہ اہل حرم اس سے انتفاع کرتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ "ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک" کا فرمان مطلق ہے۔ اس میں مکان کی کوئی قید نہیں۔ ہاں نسک میں مکان کی قید کا اضافہ ایک دلیل کی بناء پر ہے۔ پس جو شخص صدقہ میں بھی تقیید کا دعویٰ کرتا ہے، اسے چاہیے کہ دلیل پیش کرے۔ رہا یہ کہنا کہ ھدی حرم کے ساتھ اس لیے مخصوص کی گئی تاکہ اہل حرم اس سے انتفاع کر سکیں۔ تو اس بناء پر صدقہ بھی حرم سے مخصوص ہونا چاہیے۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس فاسد ہے۔ کیونکہ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ اگر ھدی حرم سے باہر ذبح کی جائے اور اس کا گوشت حرم میں بانٹا جائے تو یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر حرم میں ذبح کی جائے اور اس کا گوشت غیر حرم میں صدقہ کیا جائے تو یہ جائز ہے (تو معلوم ہوا کہ محض اہل حرم کا انتفاع حرم میں ذبح کے ضروری ہونے کی علت نہیں ہے) ھدی اور کھانا کھلانے کے فدیہ میں فرق پر ایک دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ! اللہ تعالیٰ کے لیے مجھ پر ھدی بھیجنا لازم ہے۔ تو اس ھدی کا مکہ میں ذبح ہونا ضروری ہے ۔۔۔ اور اگر کہا کہ اللہ کے لیے مجھ پر دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا دس درہم صدقہ کرنا ضروری ہے، تو وہ جہاں چاہے کھانا کھلائے اور صدقہ کرے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ھدی اور صدقہ کے فدیہ میں فرق ہے۔

مسئلہ :۔ اگر کسی محصر نے اس خیال سے احرام کھول دیا کہ حرم میں اس کی طرف سے ھدی ذبح ہو چکی ہو گی، پھر معلوم ہوا کہ ذبح نہیں ہوئی ہے تو وہ حسب سابق ابھی تک محرم ہے، اور جب تک ھدی ذبح نہیں ہو جاتی، اس کا احرام ختم نہیں ہوگا، کیونکہ احرام کھلنے کی شرط ۔۔۔ ھدی کا ذبح ۔۔۔ نہیں پائی گئی۔ اور احرام کھول کر اس نے منافی احرام فعل کا ارتکاب کیا۔ اس گناہ کے کفارہ کے لیے بھی اس پر دم لازم ہوگا۔

مسئلہ :۔ ھدی اونٹ کی بھی ہوتی ہے، گائے کی بھی اور بھیڑ بکری کی بھی۔ اور ادنیٰ درجہ کی ھدی بھیڑ کی ہے۔ اس کی وجہ وہ روایت ہے جو پہلے گزر چکی ہے۔ نیز اس لیے کہ لغت میں ھدی اس جانور کو کہتے ہیں جو ھدیہ کے طور پر بھیجا جائے اور عرف شرع میں اس جانور کو ھدی کہا جاتا ہے، جو حرم کی طرف ھدیہ کے طور پر بھیجا جائے۔ اور مذکورہ جانوروں میں سے ہر ایک حرم کو ھدیہ کیا جاتا ہے۔ اور ان میں سے افضل اونٹ ہے، پھر گائے۔ اس کی وجہ متمتع کے بیان میں گزر چکی ہے۔ نیز اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے تو آپ ؐ نے اونٹ ذبح کیے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل ترین عمل اختیار فرماتے تھے۔

مسئلہ :۔ اگر محصر قارن ہے تو ہمارے نزدیک دو دم دے کر احرام کھولے گا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ایک دم سے بھی احرام کھول سکتا ہے۔ یہ اختلاف دراصل ایک قاعدے پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک قارن کے دو احرام ہوتے ہیں، اس لیے وہ دو

ھدیوں سے حلال ہو سکتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک قارن کا ایک ہی احرام ہوتا ہے۔ اور عمرہ کا احرام، حج کے احرام میں داخل سمجھا جاتا ہے۔ اس لیے ایک دم ہی احرام کھولنے کے لیے کافی ہے۔

مسئلہ :۔ اگر قارن نے دو ھدیں بھیجیں اور یہ واضح نہیں کیا کہ حج کے لیے کون سی ہے اور عمرہ کے لیے کون سی، تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا، اس لیے کہ ان دونوں کا اثر ـــــ جوازِ تحلّل ـــــ ایک ہے۔ لہٰذا تعیین نیت ضروری نہیں، جیسے ایک رمضان کے دو روزوں کی قضاء میں نیت کا تعین ضروری نہیں۔

مسئلہ :۔ اگر قارن نے حج کے احرام سے نکلنے کے لیے ایک ھدی بھیجی اور عمرہ کے احرام میں باقی رہا، تو کسی احرام سے بھی تحلّل نہیں ہوگا۔ کیونکہ قارن کا ایک احرام سے تحلّل، دوسرا احرام کھولنے کے ساتھ متعلق ہے، کیونکہ ھدی، طواف کا بدل ہے، اور طواف کے ساتھ احرام کھولنے کی صورت میں ایک طواف سے کسی احرام سے بھی تحلّل نہیں ہوتا، اسی طرح ایک ھدی کی صورت میں بھی کسی احرام سے تحلّل نہیں ہوگا۔

مسئلہ :۔ اگر کسی نے کسی فعل کا احرام باندھا، لیکن متعین طور پر نہ حج کی نیت کی، نہ عمرہ کی۔ پھر محصر ہو گیا، تو ایک ھدی سے احرام کھول دے، اور استحساناً اس پر عمرہ لازم ہے۔ کیونکہ مجہول فعل کا احرام صحیح ہوتا ہے ـــــ وجہ گزر چکی ہے ـــــ اور بیان کا حق اُسے حاصل ہے، چاہے اسے حج کا احرام بنائے، اور چاہے تو عمرہ کا احرام قرار دے کیونکہ اجمال اسی کے کلام میں تھا، لہٰذا تفصیل بھی یہی کرے گا، اور اسی کی تفصیل معتبر ہوگی جیسا کہ طلاق وغیرہ میں ہوتا ہے ـــــ اور قیاس یہ ہے کہ احصار کی صورت میں عمرہ متعین نہ ہو، کیونکہ نہ قولاً تعیین پائی گئی اور نہ فعلاً کہ کوئی عمل شروع کر دیتا تو فعل کے قرینہ سے وہ متعین ہو جاتا۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ احصار سے عمرہ متعین ہو جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے عمرہ اقل درجہ رکھتا ہے۔ اور عدم تعین کی صورت میں اقلّ شی کا وجود یقینی ہوتا ہے۔

مسئلہ :۔ اگر کسی نے متعین فعل کا احرام باندھا، لیکن پھر بھول گیا اور احصار میں آ گیا۔ تو ایک ھدی سے احرام کھل جائے گا، اور ایک حج و عمرہ اس پر لازم ہوں گے، ایک ھدی سے احرام کھلنا تو اس لیے ہے کہ اس نے ایک ہی احرام باندھا تھا، اب وہ جو بھی تھا، بہر صورت ایک دم سے اُس احرام سے تحلّل ہو سکتا ہے۔ باقی حج و عمرہ کا لزوم اس لیے ہے کہ احتمال ہے کہ اس نے حج کا احرام باندھا ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ عمرہ کا احرام باندھا ہو۔ پس اگر اس نے حج کا احرام باندھا تھا تو عمرہ اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، اور اگر عمرہ کا احرام باندھا تھا تو حج اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اس لیے احتیاطاً دونوں کا جمع کرنا لازم ہے، تاکہ فرض یقینی طور پر ساقط ہو جائے، جیسا کہ کوئی شخص پانچ نمازوں میں کوئی ایک نماز بھول گیا تو اس پر پانچوں کا اعادہ لازم ہے۔ تاکہ فرض یقینی

طور پر ساقط ہو جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔
اور صورت مذکورہ میں اگر احصار نہیں بھی ہوا، اور مکہ پہنچ گیا تو بھی اس پر حج وعمرہ کرنا لازم ہے، اور اس پر وہ تمام امور لازم ہیں، جو قارن پر لازم ہوتے ہیں کیونکہ اس نے ازراہ نُسک حج وعمرہ کو جمع کیا ہے۔

## ھدی کے ذبح کا مکان

ہمارے نزدیک ھدی صرف حرم میں ذبح کی جا سکتی ہے۔ شافعیؒ کا قول ہے کہ جہاں احصار ہو، وہاں بھی ذبح کی جا سکتی ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے سال ھدی ذبح کی، اور ہم تک ایسی کوئی خبر نہیں پہنچی کہ آپؐ نے حرم ذبح کی۔ نیز اس لیے کہ ھدی کے ذریعہ تحلّل کی مشروعیت رخصت اور آسانی کے لیے ہوئی ہے۔ اور یہ آسانی اس صورت میں ہے کہ کسی جگہ بھی ھدی ذبح کی جا سکتی ہو ___ ہماری دلیل یہ فرمان الٰہی ہے۔

| | |
|---|---|
| ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محله۔ | اور اپنے سر نہ منڈاؤ، یہاں تک کہ ھدی اپنے مقام پر پہنچ جائے۔ |

اگر ہر جگہ ھدی ذبح کی جا سکتی تو آیت میں خاص محل کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے!

| | |
|---|---|
| ثم محلها الی البیت العتیق۔ | پھر اس (ھدی) کے حلال ہونے کی جگہ بیت عتیق سے قریب ہے۔ |

مراد ہے کہ اُس خطۂ زمین میں، جس میں بیت اللہ ہے۔ بہ خلاف "ولیطوفوا بالبیت العتیق" کے، کہ یہاں نفس بیت اللہ مراد ہے، کیونکہ یہاں "بالبیت" فرمایا گیا ہے، اور آیت بالا میں "الی البیت" ارشاد ہوا ہے۔ باقی شافعیؒ نے جو حدیث روایت کی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دوسری روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ آپؐ نے حدیبیہ کے سال اپنی ھدی حرم میں ذبح کی۔ پس روایات میں تعارض ہوا، اس لیے روایت بالا سے حجت پکڑنا صحیح نہیں ہے۔
اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ میں اُترے، مشرکین مکہ میں داخل ہونے سے آڑے آئے، پھر سہیل بن عمرو صلح کی پیش کش لے کر آئے اور یہ کہ آپؐ اونٹ لائیں اور جہاں چاہیں ذبح کریں۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے صلح کرلی ___ اور اس بات کا احتمال ہی نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم میں ذبح ممکن ہونے کے باوجود اپنے اونٹ حِل میں ذبح کیے ہوں، جبکہ آپؐ حرم کے بالکل قریب ہے، بلکہ حرم میں ہی تھے ___ اور مروانؓ اور مسعودؓ بن مخرمہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں نزول تو حِل میں فرمایا، لیکن آپؐ نمازیں حدود حرم میں ادا فرماتے تھے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جہاں آپؐ حرم میں نمازیں

پڑھ سکتے تھے، وہاں آپؐ حرم میں اپنے اونٹ بھی ذبح کر سکتے تھے۔ اور ہم یہ سوچ بھی نہیں سکتے کہ حرم میں ذبح کی سبیل ہوتے ہوئے آپؐ نے حِلّ میں اپنے اونٹ ذبح کیے ہوں گے نیز اس لیے کہ حدیبیہ کا کچھ حصّہ حِلّ میں ہے اور کچھ حصّہ حرم میں۔ اس بناء پر بھی احتمال نہیں ہو سکتا کہ آپؐ نے حرم میں نحر پر قادر ہوتے ہوئے حِلّ میں نحر کیا ہوگا۔

**مسئلہ**:۔ اگر کسی محصر نے اس گمان پر کہ اس کی ھدی حرم میں ذبح ہو چکی ہوگی، احرام کھول دیا پھر ظاہر ہوا کہ ھدی غیر حرم میں ذبح ہوئی تو اس کا احرام باقی ہے، کیونکہ تحلّل کی شرط یعنی حرم میں ھدی کا ذبح نہیں پائی گئی، اور جب تک اس کی طرف سے حرم میں ھدی ذبح نہیں ہو جاتی، وہ حسبِ سابق محرم ہی رہے گا۔ اور منافیٔ احرام افعال کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے بھی اس پر دم لازم ہوگا — وجہ گزر چکی ہے۔

**مسئلہ**:۔ اگر کسی محصر نے ھدی بھیجی، اور لے جانے والوں سے یہ طے کر لیا کہ فلاں دن حرم میں میری طرف سے یہ ھدی ذبح کر دی جائے، پھر طے کردہ دن گزر جانے پر اس خیال سے محصر نے احرام کھول دیا کہ اب وہ ھدی ذبح کر دی گئی ہوگی، پھر معلوم ہوا کہ ھدی ذبح نہیں ہوئی، تو اس کا احرام علیٰ حالہٖ باقی ہے۔ وجہ بیان ہو چکی ہے۔

**مسئلہ**:۔ اگر کسی مُفرِد مُحصَر نے دو ھدیاں بھیج دیں، تو وہ ان میں سے پہلی ھدی کے ذبح ہونے پر احرام سے نکل آئے گا۔ اور دوسری ھدی نفل ہوگی، کیونکہ جب ایک ھدی ذبح ہو گئی تو تحلّل کی شرط پوری ہو گئی — اور اگر محصر قارن ہے تو جب تک دونوں ھدیاں ذبح نہیں ہو جاتیں، اس وقت تک احرام نہیں کھلے گا، کیونکہ قارن کے تحلّل کے لیے دو دم شرط ہیں۔ تو جب تک یہ شرط پوری نہیں ہوتی، احرام کھولنا درست نہیں ہے۔

**مسئلہ**:۔ اگر محصر ھدی کے ذریعے احرام کھولنا چاہتا ہے۔ لیکن نہ تو ھدی بھیجنے کی استطاعت رکھتا ہے اور نہ ھدی کا ثمن بھیجنے کی قدرت پاتا ہے۔ تو کیا روزے رکھ کر احرام کھول سکتا ہے؟ اور کیا روزے ھدی کا بدل بن سکتے ہیں؟

ابوحنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ روزوں سے احرام نہیں کھلے گا، اور روزے ھدیٔ احصار کا بدل نہیں بن سکتے — ابویوسفؒ کا ظاہر قول بھی یہی ہے — اور ایسا محصر بدستور احرام پر برقرار رہے گا، یہاں تک کہ اس کی طرف سے حرم میں ھدی ذبح کی جائے یا وہ خود حرم جائے اور افعالِ عمرہ — طواف، سعی اور حلق یا قصر — ادا کر کے احرام کھولے، جیسا کہ وہ شخص کرتا ہے، جس سے حج فوت ہو جائے — اور یہ شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے — اور عطاءؒ بن ابی رباح ایسے محصر کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ھدی کی گندم کے ساتھ قیمت لگائی جائے پھر جتنی گندم بنے، وہ مساکین پر صدقہ کر دی جائے، اور اگر اس کے پاس گندم بھی نہ ہو تو پھر ہر نصف صاع کے عوض ایک روزہ رکھے — اور یہ بات ابویوسفؒ سے بھی مروی ہے اور شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ ھدیٔ احصار کا بدل ہو سکتا ہے۔ لیکن بدل کی ماہیت

ہیں ان کے اقوال مختلف ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ہدیٔ احصار کا بدل کھانا کھلانا ہے (یعنی ہدی کی قیمت لگا کر اتنی گندم مساکین کو دینا) پھر گندم نہ ہونے کی صورت میں کیا روزے اس کے قائم مقام ہو جائیں گے؟ اس میں بھی ان کے دو قول ہیں ۔۔۔ بہرکیف جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ہدیٔ احصار کا بدل ہو سکتا ہے۔ ان کی حجت یہ ہے کہ اس دم کے ذریعے تحلل ہوتا ہے۔ لہٰذا دم تمتع کی طرح اس کا بدل ہونا ممکن ہے ۔۔۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "و لا تحلقوا رءوسکم حتی یبلغ الھدی محلّہ" اس میں اللہ تعالیٰ نے اس وقت تک سر منڈانے سے نہی فرمائی، جب تک ہدی حرم میں پہنچ کر ذبح نہیں ہو جاتی تو ذبح ہدی اس نہی کی غایت ہے، اور جس حکم کی کوئی غایت متعین کر دی گئی ہو، وہ حکم اس غایت سے پہلے ختم نہیں ہوتا۔ پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک ہدی حرم میں ذبح نہ ہو جائے احرام نہ کھلے۔ خواہ روزے رکھے یا نہ رکھے، کھانا کھلائے یا نہ کھلائے۔ نیز اس لیے کہ احرام کے تقاضوں کے اتمام سے پہلے دم کے ذریعے احرام کھولنے کا جواز صرف نص پر مبنی ہے، اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں۔ لہٰذا قیاس و رائے سے کسی دوسری چیز کو اس کا قائم مقام بنانا درست نہیں ہے۔

**مسئلہ:** ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق محصر کے تحلل کے لیے حلق شرط نہیں ہے۔ محصر حلق کے بغیر محض ذبح سے احرام کھول سکتا ہے لیکن اگر حلق کروا لے تو اچھا ہے۔ ابویوسفؒ کہتے ہیں کہ میری رائے ہے کہ حلق کروانا اس کے لیے ضروری ہے۔ لیکن اگر حلق نہیں کروایا تو بھی اس پر کچھ لازم نہیں ہے ۔۔۔ اور ابویوسف کا ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ حلق ایسا واجب ہے، جس کے ترک کی گنجائش نہیں ہے۔ اور جصاصؒ لکھتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک حلق اس صورت میں واجب نہیں ہوتا جبکہ احصار حِلّ میں ہو۔ کیونکہ حلق حرم کے ساتھ مختص ہے۔ اور اگر حرم میں احصار ہوا تو پھر ان کے نزدیک بھی حلق ضروری ہے ۔۔۔ ابویوسف کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے سال حلق کروایا اور اپنے اصحاب کو حلق کا حکم دیا اس سے معلوم ہوا کہ حلق ضروری ہے ۔۔۔ ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ فرمان ہے: "فان احصرتم فما استیسر من الھدی" مطلب یہ ہے کہ اگر تم گھر جاؤ اور احرام کھولنا چاہو تو جو ہدی میسر ہو ذبح کرو۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے ہدی کا ذبح محصر کے تحلل کی مکمل شرط قرار دی ہے۔ تو اس کے بعد جو حلق کو بھی واجب کہتا ہے وہ اس شرط کو نامکمل قرار دے رہا ہے، اور یہ خلاف نص ہے۔ نیز اس لیے کہ حلق افعالِ حج سے تحلل کے لیے ہوتا ہے اور محصر تو افعالِ حج ادا ہی نہیں کرتا لہٰذا حلق اس پر لازم نہیں ہوگا۔

رہی حدیث! تو جصاصؒ کی تفصیل کے مطابق اس سے استدلال نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ حِلّ میں ہے اور کچھ حرم میں۔ تو احتمال ہے کہ آپؐ کا احصار حصہ حرم میں ہوا ہو اس لیے آپؐ نے حلق کا حکم دیا ۔۔۔ اور اصل کی روایت کے مطابق جواب یہ ہے کہ حلق کا یہ عمل

اور امر ندب و استحباب پر محمول ہے۔

**ھدیٔ احصار کے ذبح کا زمان** ہدی احصار کے ذبح کے لیے یوم نحر مخصوص نہیں ہے، بلکہ احصار کی ھدی کسی وقت بھی ذبح کی جا سکتی ہے۔ خواہ احصار حج سے ہوا ہو یا عمرہ سے، یہ ابوحنیفہ کا قول ہے ــــ ابو یوسف و محمد کہتے ہیں کہ حج سے احصار کی ھدی صرف ایام نحر میں ذبح کی جا سکتی ہے، ان ایام کے علاوہ کسی وقت میں اس ھدی کا ذبح جائز نہیں ہے ــــ اور عمرہ سے احصار کی ھدی میں تو کسی کا اختلاف نہیں، کہ یہ ھدی کسی وقت بھی ذبح کی جا سکتی ہے ــــ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دم احرام حج سے تحلل کا سبب ہے۔ اس لیے حلق کی طرح یہ بھی زمانِ تحلّل کے ساتھ مختص ہوگا بخلاف عمرہ کے، کہ عمرہ کے احرام سے تحلّل جب حلق سے ہوتا ہے تو اس تحلّل کے لیے کوئی خاص وقت متعین نہیں ہوتا۔ تو اسی طرح جب ھدی کے ساتھ تحلّل ہو تو اس کے ساتھ بھی کوئی وقت متعین نہیں ہوگا ــــ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ محصر کے لیے قبل از وقت تحلّل کی اباحت و رخصت اس ضرورت کی بنا پر ہے کہ احرام کی بقاء و امتداد سے محرم کو ضرر نہ پہنچے، لہٰذا ہدی کا ذبح، یوم نحر کے ساتھ مختص نہیں ہوگا (ورنہ مقصد ہی فوت ہو جائے گا)، جیسا کہ فائت حج کا تحلّل کے لیے طواف ایام نحر کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اور محصر بھی فائتِ حج ہی تو ہے واللہ اعلم

**تحلّل کا حکم** یہ ہے کہ محرم حلال ہو جاتا ہے اور تمام ممنوعاتِ احرام کا استعمال اس کے لیے مباح ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ مانع اٹھ گیا۔ تو اب اس کی وہی حالت لوٹ آئی جو احرام سے پہلے تھی۔

**دوسری قسم** کے لوگ جو ھدی کے بغیر بھی احرام کھول سکتے ہیں ــــ اس قسم میں ہر وہ محصر داخل ہے، جسے حق العبد کی بنا پر شرعاً احرام کے تقاضوں پر عمل کرنے سے روک دیا گیا ہو۔ جیسے بیوی اور غلام، کہ ان کے لیے خاوند اور مولی کی اجازت کے بغیر احرام باندھنا شرعی طور پر ممنوع ہے۔ کیونکہ اس میں خاوند اور مولی کی حق تلفی ہے۔ تو ایسی صورت میں خاوند اور مولی کی اجازت ہے کہ وہ ھدی ذبح کئے بغیر فوراً بیوی اور غلام کا احرام کھلوا دیں ــــ اس بحث کے دو موضوع ہیں۔ ایک یہ کہ تحلّل کی اس نوع کا جواز، دوسرے یہ کہ ایسی صورت میں کس چیز سے تحلّل ہو گا؟ ــــ تفصیل یہ ہے کہ اس تحلّل کا جواز اس بنا پر ہے کہ عورت سے قربت خاوند کا حق ہے اور اسے اپنا حق وصول کرنے کی حاجت پیش آ سکتی ہے، اور احرام کے ہوتے ہوئے یہ ممکن نہیں ہے، اس لیے تحلّل کی ضرورت ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ اس تحلل کو حرم میں ھدی کے ذبح پر موقوف رکھا جائے۔ کیونکہ اس میں خاوند کے وقتی حق کا ابطال ہے، تو اسے یہ حق دیا گیا ہے کہ اسی وقت بیوی کا احرام کھلوا سکتا ہے۔ اور عورت پر لازم ہے کہ ھدی یا اس کا ثمن حرم بھیجے، تاکہ اس کی طرف سے ذبح کی جائے، کیونکہ یہ طواف کے بغیر حلال ہوئی ہے

اور اس پر حج و عمرہ بھی لازم ہیں۔ جیسا کہ محصر مرد جب ہدی کے ساتھ حلال ہوتا ہے تو اس پر بھی یہی کچھ لازم ہوتا ہے ـــــ بہ خلاف جبکہ عورت حج اسلام کا احرام باندھے، اور نہ اس کا خاوند ہو، نہ کوئی محرم، یا خاوند یا محرم تھا، لیکن مرگیا۔ تو ایسی صورت میں وہ ہدی کے بغیر احرام نہیں کھول سکتی، کیونکہ یہاں رکاوٹ حق اللہ کی وجہ سے ہے، حق العبد کی وجہ سے نہیں ہے۔ تو یہاں اس کا تحلل محض جائز کے درجہ میں ہے، یہ تحلل اس پر کسی کا حق واجب نہیں ہے۔ دیکھئے! اس عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ جب تک کوئی محرم نہ ملے یا شادی نہ کرے، اس وقت تک اپنے احرام پر باقی رہے تو ایسی صورت میں اس کا تحلل ایسی چیز کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے، جو تحلل کی غرض سے وضع کی گئی ہو ـــ اور یہی ان دونوں کا وجہ فرق ہے۔

اسی طرح غلام کے منافع مولی کی ملکیت ہیں۔ جنہیں وہ اپنی مصالح میں صرف کرنے کا محتاج ہے۔ اور یہ احرام کے ہوتے ہوئے ممکن نہیں ہے۔ اس لیے اسے فی الحال تحلل کی حاجت ہے۔ کیونکہ حرم میں ہدی کے ذبح پر تحلل موقوف رکھنے سے اس کی مصالح میں تعطل پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے مولی اسی وقت غلام کا احرام کھلوا سکتا ہے۔ اور غلام پر لازم ہے کہ جب آزاد ہو تو ہدی احصار ذبح کرے اور حج و عمرہ کی قضا کرے، اس لیے کہ خطاب کی اہلیت رکھتے ہوئے حج شروع کرنے سے حج اس پر واجب ہو چکا تھا۔ لیکن مولی کے حق کی وجہ سے حج کرنا اس کے لیے متعذر ہو گیا تھا، تو جب آزاد ہو گیا تو مولی کا حق زائل ہو گیا۔ اس لیے اب حج کرنے میں کوئی کاوٹ نہیں رہی۔ اور عمرہ اس لیے واجب ہوگا کہ احرام باندھنے کے سال حج فوت ہو گیا تھا۔

**مسئلہ:** اگر غلام نے مولی کی اجازت سے احرام باندھا تو اس کے بعد مولی کے لیے احرام کھلوانا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس میں وعدہ خلافی ہے۔ لیکن اگر احرام کھلوا دیا تو بھی جائز ہے، کیونکہ غلام کے منافع مولی کی ملکیت ہیں ـــ اور ابو یوسفؒ و زفرؒ سے روایت ہے کہ مولی جب غلام کو حج کی اجازت دے دے تو پھر احرام کھلوانا جائز ہے ۔ اس لیے کہ اجازت دے کر اس نے اپنا حق ساقط کر دیا۔ پس اب یہ حر سے مشابہ ہے ـــ لیکن صحیح ظاہر الروایت کا جواب ہے، کیونکہ جس وجہ سے احرام کھلوانا جائز ہوا تھا ـــ یعنی ملکیت ـــ وہ تو اب بھی موجود ہے۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ وجہ گزر چکی ہے۔

**مسئلہ:** مولی جب غلام کا احرام کھلوا دے، تو اس پر ہدی واجب نہیں، کیونکہ غلام کی وجہ سے مولی پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔

**مسئلہ:** غلام نے مولی کی اجازت سے احرام باندھا۔ پھر احصار کا شکار ہو گیا تو اس بارے میں قدوری یعنی شرح مختصر میں کہتے ہیں کہ مولی پر ہدی بھیجنا لازم نہیں ہے،

کیونکہ اگر مولی پر لازم ہو تو حق غلام کی وجہ سے لازم ہو گی۔ اور غلام کا مولی پر کوئی حق واجب نہیں ہوتا۔ اور صورت مذکورہ میں اگر غلام کو آزاد کر دیتا ہے تو مولی پر ہدی بھیجنا لازم ہو جائے گا کیونکہ غلام آزاد ہو کر ان لوگوں میں شامل ہو گیا۔ جن کا حق مولی پر ثابت ہو سکتا

ہے۔ پس یہ غلام اس آزاد شخص کی طرح ہے جو کسی کی طرف سے حج کرتا ہے، پھر وہ شخص محصر ہو جاتا ہے، کہ اس صورت میں حج کروانے والے پر واجب ہے کہ ہدی بھیجے۔ اور قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ پہلی صورت میں بھی مولیٰ پر لازم ہے کہ حرم میں ہدی بھیجے، تاکہ وہ غلام احرام کھول سکے۔ اس لیے کہ یہ دم جس مصیبت کی وجہ سے واجب ہوا ہے، اس میں غلام مولیٰ کی اجازت کی وجہ سے مبتلا ہوا۔ لہٰذا یہ دم بمنزلہ نفقہ ہو گیا اور نفقہ مولیٰ پر واجب ہوتا ہے۔ تو اسی طرح دمِ احصار بھی مولیٰ پر واجب ہو گا۔ اور اسی لیے میت کی طرف سے حج کرنے والا جب محصر ہو جائے، تو دمِ احصار مالِ میت سے دینا واجب ہے۔ محصر پر واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔

**مسئلہ:** اگر غلام یا باندی نے مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا، پھر مولیٰ نے انہیں بیچ دیا تو ہمارے اصحابِ ثلاثہ کے نزدیک بیع جائز ہے اور مشتری کو یہ حق ہے کہ انہیں روک دے اور ان کا احرام کھلوا دے۔ اور زفر کا قول ہے کہ اُسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ہاں خیارِ عیب کی وجہ سے ردّ کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی عورت نفل حج کا احرام باندھے پھر نکاح کرلے تو خاوند احرام کھلوا سکتا ہے۔ اور زفرؒ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل نہیں۔ قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں اختلاف یونہی بیان کیا ہے۔ اور قدوری نے مختصر کرخی کی شرح میں یہ اختلاف ابو یوسفؒ و زفرؒ کے درمیان ذکر کیا ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشتری کی طرف وہی اختیار منتقل ہوتا ہے جو بائع کے پاس ہو۔ اور زفر کے نزدیک بائع کو احرام کھلوانے کا اختیار نہیں رہا تھا، کیونکہ اجازت دے کر وہ اپنا حق ساقط کر چکا تھا۔ تو اسی طرح مشتری کو بھی یہ اختیار نہیں ہو گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ احرام مشتری کی اجازت سے نہیں باندھا گیا تھا، تو یوں ہو گیا گویا اس نے مشتری کی ملکیت میں ہی بغیر اجازت احرام باندھا گیا تھا ایسا ہوتا تو مشتری احرام کھلوا سکتا تھا۔ اسی طرح صورتِ ھٰذا میں ہو گا۔ محمد فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کو حج کی اجازت دے، پھر اسے بیچ دے تو میں مشتری کے لیے احرام کھلوانا مکروہ نہیں سمجھتا، کیونکہ بائع کے حق میں کراہت وعدہ خلافی کی وجہ سے تھی، اور یہ چیز مشتری کی طرف سے نہیں پائی گئی۔ ابن سماعہؒ، محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شادی شدہ باندی کا مولیٰ اسے حج کی اجازت دے، اور وہ احرام باندھ لے تو خاوند کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کا احرام کھلوائے کیونکہ خاوند کو احرام کھلوانے کا حق اس طور پر تھا کہ وہ بیوی کو سفر سے روک سکتا ہے، تاکہ اپنا حقِ راحت اس سے حاصل کرے۔ لیکن باندی کو سفر سے روکنے کا اختیار مولیٰ کے ہاتھ میں ہے، خاوند کے ہاتھ میں نہیں۔ دیکھیئے! اگر مولیٰ باندی کو سفر میں لے جانا چاہے تو خاوند کو روکنے کا اختیار نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اسے سفر کی اجازت دیتا ہے تو بھی منع کا اختیار نہیں ہو گا۔

رہی یہ بات کہ اس نوع کا تحلّل کس چیز سے ہوتا ہے؟ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ

تحلّل احرام کے منافی کوئی ادنیٰ سا کام کر لینے سے ہو جاتا ہے، مثلاً خاوند یا مولیٰ بیوی یا غلام باندی کے ناخن کاٹ دیتے ہیں یا انہیں خوشبو لگا دیتے ہیں یا بیوی یا غلام، خاوند یا مولیٰ کے حکم سے یہ کام کر لیتے ہیں یا بیوی خاوند کے حکم سے سر میں کنگھی کر لیتی ہے، یا خاوند اسے چوم لیتا ہے یا اسے لپٹا لیتا ہے تو ان امور سے احرام کھل جائے گا۔ اصل میں یہ روایت ہے کہ عمرہ کے موقعہ پر جب حضرت عائشہؓ کے مخصوص ایام شروع ہو گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا! کنگھی کر لو اور عمرہ کا احرام کھول دو، نیز اس لیے کہ تحلل کی اباحت خاوند اور مولیٰ کے حق کی وجہ سے تھی، لہٰذا ان کی طرف سے کوئی ادنیٰ سا منافیٔ احرام کام کرنے سے تحلّل ہو سکتا ہے ـــــ لیکن محض قول سے تحلّل نہیں ہو گا، مثلاً یوں کہے کہ میں نے تیرا احرام کھول دیا، کیونکہ یہ احرام باندھنا نہیں ہے بلکہ احرام کھولنا ہے، اس لیے اس میں محض قول کافی نہیں ہے جیسے آزاد شخص محصر ہو جائے تو یوں کہے کہ "میں نے اپنا احرام کھول دیا"، تو یہ کافی نہیں ہوتا۔ (بلکہ ہدی کی ضرورت ہوتی ہے) واللہ اعلم

## تحلّل کے بعد محرم بہ کی قضا کا وجوب

حاصل کلام اس میں یہ ہے کہ محصر کی چند حالتیں ہوتی ہیں۔

۱۔ محصر نے صرف حج کا احرام باندھا تھا۔
۲۔ اس نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا۔
۳۔ دونوں کا احرام باندھا تھا۔ بایں طور کہ قارن تھا۔

چنانچہ اگر اس نے احصار کے وقت صرف حج کا احرام باندھا ہوا تھا تو زوالِ احصار کے وقت اگر حج کا وقت باقی ہے اور اس سال حج کا ارادہ کر لیتا ہے تو احرام باندھے اور حج کرے اس صورت میں نہ تو قضا کی نیت اس پر لازم ہے اور نہ ہی عمرہ لازم ہوتا ہے ـــــ محمدؒ نے "اصل" میں یونہی ذکر کیا ہے ـــــ اور ابن ابی مالکؒ عن ابی یوسفؒ عن ابی حنیفہؒ ذکر کرتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں احرامِ اوّل چھوڑنے کی وجہ سے دم بھی لازم ہو گا ـــــ اور اگر زوالِ احصار کے وقت سال بدل چکا ہے تو اس پر حج کی قضا اور ایک عمرہ لازم ہے اور یہ حج صرف اس کے ذمے قضا کی نیت سے ساقط ہو گا ـــــ اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں اس پر حج کی قضا اور عمرہ لازم ہے اور دونوں میں قضا کی نیت کرنا بھی لازم ہے یہی زفر کا قول ہے قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ایسا ہی ذکر کیا ہے ـــــ اور یہی تفصیل و اختلاف ہے اس صورت میں جبکہ عورت اپنے خاوند کی اجازت کے بغیر نفل حج کا احرام باندھ لے، پھر خاوند اسے روک دے اور اس کا احرام کھلوا دے، پھر اسے احرام کی اجازت دے دے تو وہ اسی سال احرام باندھ لے یا سال پلٹ چکا ہو تو احرام باندھے زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس سال بھی جو حج کرے گا، وہ قضا کی حد میں داخل ہو چکا ہے کیونکہ تحلّل کے ساتھ پہلا احرام فسخ ہونے کی وجہ سے یہ حج نئے احرام کے ساتھ ادا کیا جائے گا، لہٰذا یہ قضا سمجھا

جائے گا۔ اور اس پر حج و عمرہ لازم ہو گا جیسا کہ سال پلٹ جاتا تو لازم ہوتا ـــ ہماری دلیل یہ ہے کہ قضا اسے کہتے ہیں، جو وقت سے فوت ہو جائے اور حج کا وقت تو ابھی باقی ہے لہٰذا اس میں حج کرنا ادا سمجھا جائے گا قضا نہیں، اس لیے قضا کی نیت کی بھی حاجت نہیں ہے اور نہ ہی عمرہ لازم ہوتا ہے کیونکہ عمرہ کا لزوم احرام والے سال میں حج فوت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور حج تو فوت نہیں ہوا ـــ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ سال بدل چکا ہو تو بھی صرف حج کی قضا لازم ہوتی ہے۔ شافعیؒ کی حجت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ "حج کے بدلے حج اور عمرہ کے بدلے عمرہ" اور مسئلہ "قضا فوت شدہ فعل کی مثل ہوتی ہے" سے یہی مراد ہے۔ اور فوت صرف حج ہوا، اس لیے اس کی مثل صرف حج ہی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت گزر چکی ہے کہ آپؐ نے فرمایا "جس کا کوئی عضو ٹوٹ جائے یا لنگڑا ہو جائے تو وہ احرام کھول دے اور اس پر آئندہ سال حج کرنا لازم ہے" اس میں آپؐ نے عمرہ کا ذکر نہیں فرمایا۔ اور اگر عمرہ واجب ہوتا تو آپؐ اس کا بھی ذکر فرماتے۔

ہماری دلیل اثر اور نظر دونوں ہیں۔ اثر تو یہ ہے کہ ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا "حج سے احصار کی صورت میں محصر پر حج و عمرہ لازم ہوتا ہے" اور نظر یہ ہے کہ حج شروع ہونے کی وجہ سے اس پر واجب ہو چکا تھا۔ لیکن اس نے حج پورا نہیں کیا، بلکہ اس سال حج اس سے فوت ہو گیا اور جس سے حج فوت ہو جائے وہ افعالِ عمرہ ادا کر کے احرام کھولتا ہے ـــ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ فائتِ حج طواف کے ذریعے احرام کھولتا ہے، دم کے ذریعے نہیں اور محصر نے دم دے کر احرام کھولا تھا، اور یہ دم اس طواف کے قائم مقام تھا جو حج فوت ہونے کی صورت میں لازم ہوتا ہے تو اب ایک اور طواف اس پر کیسے لازم ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس دم سے محصر نے احرام کھولا تھا وہ اس طواف کا بدل نہیں تھا۔ تاکہ یہ کہا جائے وہ دم اس طواف کا قائم مقام تھا، لہٰذا طواف کی ضرورت نہیں وہ دم احرام کھولنے میں صرف تعجیل کی وجہ سے واجب ہوا تھا۔ کیونکہ محصر اگر ھدی نہ بھیجتا تو مدت مدید تک احرام کی حالت میں رہتا۔ اور اس میں جو ضرر اور حرج ہے وہ مخفی نہیں۔ تو اس کے لیے یہ قرار دیا گیا کہ احرام سے جلد نکل آئے اور جو طواف اس پر لازم ہوا ہے اسے دم کے ذریعے موخر کرے۔ چنانچہ دم کے ذریعے اس کا احرام کھلا ہے طواف باطل نہیں ہوا۔ تو جب دم سے طواف ختم نہیں ہوا اور دم طواف کا بدل بھی نہیں ہے تو اس پر لازم ہے کہ نئے احرام سے یہ طواف ادا کرے اور یہی عمرہ ہے اور اس بات پر کہ دم طوافِ تحلل کا بدل نہیں ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر فائتِ حج لازم شدہ طواف کو، طواف کے بدل دم دے کر فسخ کرنا چاہے تو بالاجماع اس کے لیے یہ درست نہیں ہے، تو اس سے ثابت ہوا کہ دمِ احصار احرام کھولنے میں تعجیل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، طوافِ تحلل کے بدل میں نہیں۔ اب بحمد اللہ تعالیٰ اشکال دور ہو گیا ـــ رہی ابنِ عباسؓ کی حدیث! تو اگر یہ پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو بھی اس سے استدلال مسکوت سے

تمسک ہے۔ کیونکہ ابن عباسؓ کا یہ فرمانا کہ "حج کے بدلے حج اور عمرے کے بدلے عمرہ" صرف
حج کے بدلے حج اور عمرہ کے بدلے عمرہ کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے، اس سے حج کے بدلے عمرہ و
حج کے وجوب کی نہ تو نفی ہوتی ہے اور نہ ہی اثبات لہٰذا یہ حدیث اس بارے میں ساکت ہے اور
اس کا وجوب دلیل قائم ہونے پر موقوف ہے اور یہ دلیل موجود ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے
ہیں۔ یہ حدیث بالکل اس فرمان الٰہی کی طرح ہے کہ "الحر بالحر والعبد بالعبد والانثیٰ
بالانثیٰ" کہ اس سے بالاجماع غلام کے بدلے آزاد اور مرد کے بدلے عورت کے قتل کی نفی
نہیں ہوتی، اسی طرح اس حدیث میں ہوگا۔ اور یہ حدیث فائتِ حج یعنی اس شخص پر محمول ہو
گی، جس سے وقوف عرفات چھوٹ گیا ہو۔ کیونکہ ایسا شخص عمرہ کے افعال ادا کر کے احرام
کھولتا ہے اور اس پر آئندہ سال صرف حج کی قضا لازم ہوتی ہے۔ عمرہ لازم نہیں ہوتا۔

۲۔ اگر صرف عمرے کا احرام باندھا تھا تو صرف عمرہ قضا کرے۔ کیونکہ شروع کرنے سے
عمرہ واجب ہو چکا ہے۔ اور جس وقت چاہے قضا کرے کیونکہ عمرے کے لیے کوئی
وقت معین نہیں ہے۔

۳۔ اور اگر حج قران کی صورت میں عمرہ و حج کا احرام باندھا ہوا تھا، تو ایک حج اور دو
عمرے قضا کرے۔ حج اور ایک عمرے کی قضا تو اس لیے ہے کہ شروع کرنے سے یہ واجب
ہو گئے تھے اور دوسرا عمرہ احرام والے سال حج فوت ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔
یہ ہماری اصل کے مطابق ہے ــــ اور شافعیؒ کی اصل کے مطابق اس پر صرف حج کی قضا
واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک قارن کا صرف ایک احرام ہوتا ہے اور عمرہ کا
احرام حج کے احرام میں داخل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا قارن کا حکم وہی ہے جو مفرد کا حکم ہوتا
ہے اور مفرد جب محصر ہو جائے تو ان کے نزدیک اس پر صرف حج کی قضا واجب ہوتی ہے
اسی طرح قارن کا حکم ہوگا۔ واللہ اعلم

**زوالِ احصار کا حکم!** احصار جب زائل ہو تو دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا ھدی
بھیجنے سے پہلے زائل ہوا ہوگا یا ھدی بھیجنے کے بعد، اگر ہدی
بھیجنے سے پہلے زائل ہوا ہے تو اپنے احرام کو جاری رکھے اور اس [illegible] ں کو پورا کرے
اور اگر ھدی بھیج چکا تھا، پھر احصار زائل ہوا تھا یہ چار صورتوں سے خالی نہیں۔

۱۔ زوالِ احصار کے بعد ھدی اور حج دونوں پالینے پر قادر ہے
۲۔ یا دونوں کے پانے پر قادر نہیں
۳۔ یا ہدی تو پا سکتا ہے لیکن حج نہیں۔
۴۔ یا حج پا سکتا ہے لیکن ہدی نہیں۔

پس اگر ہدی اور حج دونوں کے ادراک پر قادر ہے تو تحلل [illegible] نہیں ہے [illegible] اور احرام
پورا کرنا اس پر واجب ہے کیونکہ تحلل کی اباحت عذرِ احصار کی وجہ سے تھی اور عذر

زائل ہو چکا ہے ــــــ اور اگر کسی کے ادراک پر قادر نہیں ہے تو اب احرام جاری رکھنا لازم نہیں اور تحلل جائز ہے۔ کیونکہ احرام جاری رکھنے میں اب کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لیے احصار ثابت ہو گیا۔ لہٰذا اس کا حکم بھی ثابت ہو گا ــــ اور اگر ہدی کے ادراک پر قادر ہے لیکن حج کے ادراک پر قادر نہیں، تو بھی احرام جاری رکھنا لازم نہیں ہے کیونکہ حج کے بغیر صرف ہدی کے ادراک میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ جانا تو حج کے لیے تھا، لیکن جب حج مل ہی نہیں سکتا تو جانے کا فائدہ نہیں۔ لہٰذا ہدی پانے کی قدرت و عدم قدرت ــــــ دونوں برابر ہیں ــــ اور اگر حج کے ادراک پر قادر ہے، لیکن ہدی کے ادراک پر قادر نہیں تو کہا گیا ہے کہ یہ صورت صرف ابو حنیفہ کے مذہب میں پائی جا سکتی ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک دم احصار کا ذبح ایام نحر سے مخصوص نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے بھی جائز ہے۔ لہٰذا ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہدی کے بغیر حج کا ادراک متصور ہے، لیکن ابو یوسفؒ و محمدؒ کی رائے کے مطابق یہ متصور نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے نزدیک دم احصار صرف ایام نحر میں ذبح کیا جا سکتا ہے تو جب حج کا ادراک ممکن ہے تو لازماً ہدی بھی پالے گا۔ ان کے نزدیک یہ صورت صرف عمرہ سے احصار کی صورت میں پائی جا سکتی ہے۔ کیونکہ احصارِ عمرہ کے دم کا ذبح بلا اختلاف ایام نحر سے مخصوص نہیں ہے ــــ جب یہ تفصیل معلوم ہو چکی تو ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق اس صورت میں قیاس یہ ہے کہ احرام جاری رکھنا لازم ہے، اور تحلل جائز نہیں ہے، کیونکہ جب حج کے ادراک پر قادر ہے تو احرام حج جاری رکھنے سے عاجز نہیں ہوا، لہٰذا عذرِ احصار نہیں پایا گیا۔ اس لیے تحلل جائز نہیں ہے اور حج کر گذرنا لازم ہے ــــ اور استحسان یہ ہے کہ احرام جاری رکھنا لازم نہیں ہے اور تحلل جائز ہے۔ اس لیے کہ جب وہ ہدی کے ادراک پر قادر نہیں ہے (مثلاً احصار کے زوال اور ذبح کے لیے متعین کردہ وقت کے درمیان اتنا وقت نہیں ہے کہ وہاں پہنچ سکے) تو یوں ہو گیا گویا ہدی ذبح کرنے کے بعد احصار سے زائل ہوا۔ پس ہدی کے ذبح کے ساتھ ہی احرام کھل جائے گا نیز اس لیے کہ ہدی اپنی راہ میں جا چکی ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ ہدی لے جانے والے پر ذبح کرنے سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ تو یوں ہو گیا گویا وہ اس وقت جانے پر قادر ہو گیا جب اسکی طرف سے ھدی ذبح ہو چکی تھی۔ واللہ اعلم

---

## فصل

# حالتِ احرام میں کیا ممنوع اور کیا مباح ہے؟ اور فعلِ ممنوع کے ارتکاب سے کیا واجب ہوتا ہے؟

اس بارے میں حاصلِ کلام یہ ہے کہ بنیادی طور پر ممنوعاتِ احرام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم

وہ ہے جس سے حج فاسد نہیں ہوتا، اور دوسری قسم وہ ہے جس سے حج فاسد ہو جاتا ہے — پھر جن ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا ان کی چند انواع ہیں۔

۱۔ بعض ممنوعات کا تعلق لباس سے ہے۔
۲۔ بعض کا تعلق خوشبو سے استعمال اور اس کے قائم مقام میل کچیل دور کرنے سے ہے
۳۔ بعض کا تعلق جماع کے توابع سے ہے۔
۴۔ اور کچھ ممنوعات شکار سے متعلق ہیں۔

**۱۔ لباس سے متعلقہ ممنوعات**

محرم سلی ہوئی کوئی چیز نہ پہنے، نہ قمیص، نہ قبا، نہ جُبّہ، نہ شلوار، نہ عمامہ، نہ ٹوپی اور نہ موزے۔ ہاں اگر جوتے نہ ہوں تو کعبین سے نیچے موزے کاٹ کر پہننے میں کوئی حرج نہیں۔ اس میں اصل عبداللہ بن عمرؓ سے یہ روایت ہے کہ " ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ " محرم کون سے کپڑے پہنے ؟" تو آپؐ نے جواب ارشاد فرمایا " نہ قمیص پہنے، نہ عمامے، نہ شلواریں، نہ ٹوپیاں اور نہ موزے۔ ہاں اگر کسی کے پاس جوتے نہیں ہیں تو موزے پہن لے اور انہیں کعبین سے نیچے کاٹ لے (یہاں کعبین سے مراد پاؤں کی ظاہری جانب بالکل درمیان ابھری ہوئی ہڈیاں ہیں) اور کوئی ایسا کپڑا نہ پہنے جو زعفران یا ورس میں رنگا ہوا ہو۔ اور عورت نہ تو نقاب اوڑھے اور نہ دستانے پہنے۔

اگر کہا جائے کہ اس حدیث میں کچھ اشکال ہے۔ وہ یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال یہ کیا گیا تھا کہ " محرم کیا کیا پہن سکتا ہے ؟" اور آپؐ نے جواب میں فرمایا کہ " یہ یہ سلی ہوئی چیزیں نہیں پہن سکتا"، تو جس بارے میں آپؐ سے سوال ہوا۔ آپؐ نے اس سے اعراض فرما کر ایسے امور کے بارے میں جواب دیا جن کا آپؐ سے سوال نہیں کیا گیا تھا، یہ چیز جواب سے پہلو تہی ہے یا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فعل مذکور کے بارے میں کسی حکم کا اثبات اس بات کی دلیل ہے کہ غیر مذکور فعل کے بارے میں حکم اس کے خلاف ہے، اور یہ بھی خلافِ مذہب ہے ؟ اس اشکال کے مختلف جواب ہیں۔

۱۔ احتمال ہے کہ سوال ان چیزوں کے بارے میں کیا گیا ہو جو محرم نہیں پہن سکتا، لیکن سوال میں " لا " کا اضمار کیا گیا ہو۔ کیونکہ کلام میں کبھی " لا " کا اضافہ کیا جاتا ہے (جیسے " لا اُقسِمُ بھذا البلد " وغیرہ) اور کبھی " لا " حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے " یبین اللہ لکم أن تضلوا " اور مراد ہے " أن لا تضلوا "، تو حدیث میں سوال یوں ہوگا کہ " محرم کیا چیزیں نہ پہنے ؟" تو آپؐ نے فرمایا " محرم یہ چیزیں نہ پہنے " لہٰذا جواب سوال کے مطابق ہے۔

۲۔ یہ بھی احتمال ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سائل کے حال کے قرینہ یا وحی کے ذریعے یا کسی دوسری دلیل سے یہ معلوم ہو گیا تھا کہ سائل کی غرض ان چیزوں کو دریافت کرنا ہے جو احرام کے بعد نہیں پہنی جا سکتیں تو آپؐ نے اس کے دلی مقصود کے بارے میں جواب ارشاد فرمایا

اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام نے یہ دعا کی "رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق اهله من الثمرات من امن منهم بالله واليوم الآخر" تو اللہ تعالیٰ نے اس کا یہ جواب دیا "ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره إلى عذاب النار" تو اس میں ابراہیمؑ نے اپنے پروردگار سے صرف یہ سوال کیا تھا کہ اھل مکہ میں سے اہل ایمان کو پھلوں کا رزق عطا فرما۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ وہ کافر کو بھی رزق دے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ ابراہیمؑ کی مراد یہ ہے کہ صرف مومن کو رزق ملے۔ کافر کو نہ ملے۔ تو اللہ تعالیٰ نے دل میں پوشیدہ سوال کا جواب دیا۔ اسی طرح اس حدیث میں بھی ہو گا۔

۳۔ محرم کے لباس کے بارے میں سوال ہونے کے بعد آپؐ کا خاص طور پر یہ کہنا کہ محرم سلا ہوا کپڑا نہ پہنے، اس سے معلوم ہوا کہ اَن سلے کپڑے کا حکم اس کے خلاف ہے۔ اور فعل مذکور میں کسی حکم کی تنصیص، اس فعل کے ساتھ اس حکم کی تخصیص پر اس وقت دلالت نہیں کرتی جبکہ اس میں تین شرائط پائی جاتی ہوں، ایک یہ کہ تخصیص کی صورت میں کسی ایسی شخصیت کی طرف جواب سے پہلوتہی کی نسبت نہ ہوتی ہو جس کے لیے جواب سے پہلوتہی کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر ایسی نسبت ہو رہی ہو تو پھر تنصیص حکم تخصیص پر دلالت کرتی ہے۔ اور یہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف یہ نسبت لازم آ رہی ہے۔ اس لیے یہاں تنصیص، تخصیص پر دلالت کرے گی تاکہ منصب نبوت اس نسبت سے پاک رہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہاں یہ احتمال ہو کہ غیر مذکور کا حکم، مذکور کے حکم کے خلاف ہو گا، اور یہاں یہ احتمال نہیں ہے۔

دگرنہ لازم آئے گا کہ محرم کچھ بھی نہ پہنے، اور یہ محرم کی گرمی یا سردی کے سبب موت کے منہ میں ڈالنا ہے۔ جو کہ خلاف عقل ہے۔ لہٰذا یہاں ایک نوع یعنی سلے ہوئے لباس سے منع، دوسری نوع یعنی اَن سلے لباس کی اجازت ہو گا۔

اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے "الله الذی جعل لكم الليل لتسكنوا فيه" اس میں رات کو سکون کے لیے قرار دینا، اس پر دلالت کرتا ہے کہ دن کو کسب اور طلب معاش کے لیے بنایا گیا ہے۔ کیونکہ بقاء کے لیے خوراک ضروری ہے۔ تو جب رات سکون کے لیے ہوئی تو لازماً دن طلب معاش کے لیے متعین ہو گیا۔ تیسری شرط یہ کہ تنصیص امر و نہی کے علاوہ کسی اور چیز میں ہو۔ لیکن اگر تنصیص امر و نہی میں ہے تو یہ تخصیص پر دلالت کرے گی اس لیے کہ ہمارے اصحاب کی مذہب یہ ہے کہ کسی شئے کا امر، اس کی ضد سے نہی ہوتا ہے، اور کسی شئے سے نہی اس کی ضد کا امر ہوتی ہے۔ اور یہاں تنصیص محلّ نہی میں ہے، لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اَن سلے کا حکم سلے کے خلاف ہے۔ واللہ عزّ و جل الموفق۔

نیز (سلا ہوا لباس پہننا) اس لیے ممنوع ہے کہ سلا ہوا لباس حالتِ اقامت کے فوائد سے نفع اندوزی اور پہناوے میں آسودگی کے ذیل میں آتا ہے، جبکہ محرم کی حالت اس کے منافی ہونی چاہیئے۔ نیز اس لیے کہ حاجی حالت احرام میں اپنی بدحالی کے وسیلہ سے اپنے مولیٰ کی نظرِ رحمت کا طلبگار ہوتا ہے، جیسے وہ غلام جس سے آقا ناراض ہو، اپنی بدحالی پیش کر کے اپنے آقا

کی توجہ چاہتا ہے۔ (اور اس کے لیے ان سلا لباس زیادہ مناسب ہے) اسی لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "محرم تو پراگندہ سر اور غبار آلود ہوتا ہے"

مسئلہ: محرم کے لیے سلا ہوا لباس پہننا اس وقت ممنوع ہے جبکہ وہ معتاد و معروف طریقہ کے مطابق پہنے۔ لیکن اگر سلا ہوا لباس غیر معتاد طریقہ سے پہنتا ہے مثلاً قمیض کو بغل کے نیچے سے گذار کر کندھے پر ڈال لیتا ہے یا شلوار کو تہبند کی طرح استعمال کرتا ہے تو یہ ممنوع نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں حالت اقامت کی نفع اندوزی اور لباس میں آسودگی حاصل نہیں ہوتی نیز اس لیے کہ اس انداز میں قمیض اور شلوار کا پہننا رداء اور ازار کے معنی میں ہے، کیونکہ اس کے سنبھالنے میں بھی ویسا ہی تکلف کرنا پڑے گا، جیسا کہ رداء اور ازار کے سنبھالنے میں تکلف کرنا پڑتا ہے اور رداء و ازار کا پہننا غیر ممنوع ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے قباء اس انداز میں پہنی کہ اپنے کندھے تو قباء میں داخل کر لیے لیکن ہاتھ آستینوں میں نہیں ڈالے۔ تو ہمارے اصحابؒ ثلاثہ کے نزدیک یہ جائز ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے ــــ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس سے سلا ہوا کپڑا پہننا لازم آتا ہے۔ کیونکہ پہننا نام ہے اعضاء چھپانے کا۔ اور اس صورت میں اکثر اعضاء مثلاً دونوں کندھے، پیٹھ وغیرہ سلے ہوئے کپڑے سے چھپ جاتے ہیں۔ اس لیے یہ بھی ممنوع ہے، جیسا کہ دونوں ہاتھ آستینوں میں ڈال لے، تو ممنوع ہے ــــ ہماری دلیل یہ روایت ہے ممنوع عنہ معتاد طریقہ پر پہننا ہے۔ اور قباء پہننے کا معتاد طریقہ یہ ہے کہ کندھوں پر ڈالنے کے ساتھ دونوں ہاتھ آستینوں میں داخل کیے جائیں،۔ نیز اس لیے کہ حالتِ اقامت کے فوائد سے نفع اندوزی اور لباس کی آسودگی معتاد طریقہ پر پہننے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ چیز نہیں پائی گئی، اس لیے اس طور پر پہننا ممنوع نہیں ہوگا ــــ نیز اس لیے آستینوں میں ہاتھ داخل کیے بغیر قباء کندھوں پر ڈال لینا، رداء اور ازار پہننے کے مشابہ ہے، کیونکہ گرنے کے خطرے کی وجہ اس کے سنبھالنے میں بھی اتنا ہی تکلف کرنا پڑے گا جتنا رداء اور ازار سنبھالنے کے لیے کرنا پڑتا ہے۔ اور رداء و ازار پہننا ممنوع نہیں ہے، اسی طرح یہ بھی ممنوع نہیں ہوگا۔ بخلاف جبکہ اپنے ہاتھ آستینوں میں داخل کرلے، کیونکہ یہ پہننے کا معتاد طریقہ ہے اور اس سے حضر کے فوائد سے انتفاع اور لباس کی آسودگی بھی حاصل ہوتی ہے اور اس طرح گرنے کا بھی خطرہ نہیں ہوتا۔ (اس لیے اس طرح پہننا ممنوع ہے) ــــ اور اگر قباء کندھوں پر ڈال کر بٹن بند کرلے، تو یہ بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ جب بٹن بند کر لیے، تو سلے ہوئے کپڑے کا آرام حاصل ہوگیا، دیکھئے! اس صورت میں اسے سنبھالنے کا تکلف کرنے کی بھی ضرورت نہیں رہی۔ (لہٰذا یہ ممنوع ہے)

مسئلہ: اگر کسی کے پاس رداء نہیں ہے، اور قمیص ہے تو کوئی حرج نہیں ہے کہ قمیص پھاڑے اور اسے رداء کے طور پر استعمال کرے کیونکہ جب قمیص پھاڑ دی تو وہ بمنزلہ رداء بن گئی اسی طرح اگر ازار نہ ہو اور شلوار ہو تو کوئی حرج نہیں ہے کہ ازار بند کی جگہ چھوڑ کر شلوار

اُدھیڑ دے اور بطور ازار استعمال کرے، اس لیے جب شلوار ادھیڑ دی تو وہ بمنزلہ ازار بن گئی
اسی طرح اگر کسی کے پاس جوتے نہیں ہیں اور موزے ہیں، تو ابن عمرؓ کی حدیث کی بنا پر کوئی حرج
نہیں ہے کہ انہیں کعبین سے نیچے کاٹ کر پہن لے ــــ اور ہمارے بعض متاخرین مشائخ نے کٹے
ہوئے موزے پر قیاس کرتے ہوئے مندلہ جوتا پہننے کی رخصت دی ہے کیونکہ یہ موزے کے معنی میں
ہے اور اسی وجہ سے شیم نامی جوتا پہننے کی بھی رخصت ہے ــــ لیکن جرابیں نہ پہنے کیونکہ یہ موزوں کے
حکم میں ہیں۔

**مسئلہ:** عمامہ یا کسی ایسی چیز سے اپنا سر نہ ڈھانپے جس سے سر چھپانا مقصود ہوتا ہے۔
کیونکہ محرم کے لیے سر چھپانے والی چیز سے سر چھپانا ممنوع ہے۔ اس بارے میں اصل یہ روایت
ہے کہ ایک محرم "احافیق حردان" میں اونٹنی سے گر کر مر گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے
بارے میں فرمایا "نہ تو اس کا سر چھپاؤ اور نہ ہی خوشبو اس کے قریب کرو، کیونکہ یہ قیامت کے
دن تلبیہ کہتے ہوئے اٹھے گا" ــــ اگر سر پر کوئی چیز اٹھائی، پس اگر وہ کوئی ایسی چیز ہے،
جسے لوگ سر چھپانے کے لیے استعمال کرتے ہیں، تو یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ پہننے کی طرح ہی
ہے۔ اور اگر کوئی ایسی چیز ہے جس سے سر ڈھانپنا مقصود نہیں ہوتا، مثلاً پانی کا ٹب یا روئی
کا گٹھا سر پر رکھ لیتا ہے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ اسے نہ تو پہننا سمجھا جاتا ہے
اور نہ سر ڈھانپنا۔

**مسئلہ:** ہمارے نزدیک مرد اپنا چہرہ نہ ڈھانپے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مرد کے
لیے چہرہ ڈھانپنا جائز ہے ــــ باقی عورت بھی اپنا چہرہ نہ ڈھانپے، ہاں یہ جائز ہے کہ چہرے
سے ذرا ہٹا کر کپڑا لٹکا لے ــــ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا ہے کہ "مرد کا احرام سر میں ہوتا ہے اور عورت کا احرام چہرے میں ہوتا ہے"۔ اس میں
آپؐ نے مرد و عورت کے احرام کا ایک خاص محل بیان فرمایا۔ اور اگر دونوں چہرہ ننگا رکھنے میں
دونوں شریک ہو جائیں تو پھر خصوصیت نہیں رہتی۔ اسی لیے جب عورت کا چہرہ احرام کا محل
خاص قرار دیا گیا تو اس کا سر احرام میں داخل نہیں ہے، اسی طرح مرد میں ہوگا ــــ نیز اس لیے کہ
محرم کے احوال خلافِ عادت پر مبنی ہیں۔ اور خلافِ عادت حالت ہمارے قول کے مطابق بنتی
ہے۔ کیونکہ مرد عادتاً چہرہ ننگا رکھتے ہیں، لہٰذا چہرہ چھپانا مرد کے لیے خلافِ عادت ہے۔
اور عورتیں عادتاً چہرہ چھپاتی ہیں تو ان کے لیے خلافِ عادت چہرہ کھولنا ہے ــــ ہماری دلیل
یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مرد کا احرام اس کے سر اور چہرے میں
ہوتا ہے" ــــ اور شافعیؒ کے لیے اپنی پیش کردہ روایت میں کوئی حجت نہیں ہے۔ کیونکہ اس
میں صرف اتنا ہے کہ مرد کا احرام اس کے سر میں ہوتا ہے، اس سے چہرے میں احرام
ہونے کی نہ تو نفی ہوتی ہے اور نہ اثبات۔ لہٰذا یہ مسکوت عنہ ہے اور کسی دلیل پر موقوف ہے
اور ہم نے جو روایت بیان کی ہے، وہ چہرہ کے احرام پر دلیل ہے ــــ اسی طرح ہم عورت

کے بارے میں بھی کہتے ہیں کہ ہمیں عورت کے سر میں احرام نہ ہونے کا علم اس روایت سے نہیں ہوتا کہ "عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہے"، بلکہ اس کی ایک اور دلیل ہے، جسے ہم انشاءاللہ ذکر کریں گے۔

**مسئلہ:** وَرَس (ایک قسم کی گھاس، جس سے کپڑے رنگے جاتے ہیں) اور زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے نہ پہنے، اگرچہ سلے ہوئے نہ ہوں۔ اس کی دلیل ابن عمرؓ کی خبر ہے۔ نیز اس لیے کہ ورس اور زعفران خوشبو ہیں، اور محرم کے لیے خوشبو کا استعمال ممنوع ہے۔

**مسئلہ:** ہمارے نزدیک محرم کے لیے زرد رنگ میں رنگا ہوا کپڑا پہننا بھی جائز نہیں ہے اور شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ "عائشہؓ نے حالتِ احرام میں زردی میں رنگے ہوئے کپڑے پہنے"، اور روایت ہے کہ عثمانؓ نے عبداللہؓ بن جعفر کو حالتِ احرام میں زردی میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے سے منع فرمایا تو علیؓ نے فرمایا کہ "میں نہیں دیکھتا کہ کوئی ہمیں سنت کی تعلیم دے رہا ہے"۔ — ہماری دلیل یہ ہے کہ عمرؓ نے طلحہؓ کو حالت احرام میں زردی میں رنگا ہوا کپڑا پہنے دیکھا تو منع فرمایا، طلحہؓ نے عرض کیا یہ تو گیرو (سرخ مٹی) سے رنگا ہوا ہے"۔ اس پر عمرؓ نے فرمایا کہ "تم آئمہ ہو، لوگ تمہاری اقتداء کرتے ہیں"۔ — تو اس میں عمرؓ کا انکار اور طلحہؓ کا اعتذار اس پر دلالت کرتا ہے کہ محرم کے لیے زردی میں رنگا ہوا کپڑا پہننا ممنوع ہے۔ اور اس روایت میں یہ بھی اشارہ ہے کہ گیرو میں رنگا ہوا کپڑا بھی مکروہ ہے۔ کیونکہ آپؓ نے فرمایا "تم مقتدا ہو، لوگ تمہاری اقتداء کرتے ہیں"، یعنی جو شخص یہ کپڑا دیکھے گا، ہو سکتا ہے کہ وہ خیال کرے کہ یہ گیرو کے علاوہ زردی میں رنگا ہوا ہے۔ تو وہ زردی میں رنگے ہوئے کپڑے کے جواز کا قائل ہو جائے — تو یہ حرام میں وقوع کا سبب بن سکتا ہے، اس لیے کم از کم مکروہ ہے — زردی میں رنگا ہوا کپڑا اس لیے بھی ممنوع ہے کہ زردی خوشبو ہے، لہٰذا یہ ورس اور زعفران کی طرح ہے — رہی عائشہؓ کے بارے میں روایت! تو ان سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے احرام میں زردی میں رنگے ہوئے کپڑے کو ناپسند کیا ہے یا یہ روایت زردی کی طرح کے رنگ مثلاً گیرو وغیرہ سے رنگے ہوئے کپڑے پر محمول ہے۔ اور علیؓ کا قول کا بھی یہی جواب ہے، علاوہ ازیں علیؓ کا قول عثمانؓ کے قول یعنی ان کے انکار سے معارض ہے۔ لہٰذا تعارض کی وجہ سے اسے حجت نہیں بنایا جا سکتا۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جبکہ زردی یا زعفران یا ورس میں رنگے ہوئے کپڑے کو دھویا نہ گیا ہو، لیکن اگر یہ کپڑا اس طرح دھویا گیا ہو کہ اس سے خوشبو نہ جھڑے تو پھر ایسا کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لیے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس میں کوئی حرج نہیں کہ آدمی ورس یا زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے کا احرام باندھے جبکہ اسے دھو دیا گیا ہو اور اس سے نہ تو خوشبو جھڑ رہی ہو اور نہ وہ خوشبو سے لتھڑا ہوا ہو۔" نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "لا ینفض"، کی دو تفسیریں منقول ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا رنگ

نہ جھڑ رہا ہو، اور دوسری یہ کہ اس سے خوشبو نہ پھوٹ رہی ہو، اور اعتماد دوسری تفسیر پر ہے۔ چنانچہ اگر رنگ تو نہیں جھڑ رہا لیکن خوشبو پھوٹ رہی ہے تو بھی ممنوع ہے۔ کیونکہ یہ خوشبو کے بقاء کی دلیل ہے۔

اسی طرح جو کپڑا ہروی رنگ میں رنگا ہوا ہو (اس کے پہننے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے) کیونکہ یہ خفیف سا رنگ ہے جس میں معمولی زردی ہوتی ہے اور اس سے کوئی بو نہیں آتی "املاء" میں ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ محرم کے لیے مناسب نہیں ہے کہ زعفران یا ورس سے رنگے ہوئے کپڑے سے تکیہ لگائے یا اس پر سوئے کیونکہ اس میں خوشبو کا استعمال ہو جائے گا۔ لہٰذا یہ پہننے کی طرح ہے۔

مسئلہ: طیلسان (سبز چادر، جو علماء و مشائخ استعمال کرتے ہیں) پہننے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ طیلسان سلا ہوا کپڑا نہیں ہے۔ ہاں اسے بٹن لگا کر بند نہ کرے، ابن عمرؓ سے یونہی مروی ہے۔ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔ لیکن ابن عمرؓ کا قول صحیح ہے۔ کیونکہ بٹن بذاتِ خود سلا ہوا ہوتا ہے۔ جب بٹن بند کیا جائے گا تو سلی ہوئی چیز کا استعمال لازم آئے گا۔ اور یہ ممنوع ہے۔ نیز اس لیے کہ بٹن بند کرنے سے اسے سنبھالنے میں کسی تکلف کی حاجت نہیں رہے گی۔ پس یہ سلا ہوا کپڑا پہننے کے متشابہ ہو جائے گا۔ اور رداء و ازار کے مشابہ نہیں ہو گا۔

مسئلہ: ریشم اور اون سے بنا ہوا کپڑا، اون کا کپڑا، السی سے بنا ہوا کپڑا اور دھاری دار کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگرچہ رنگین ہو، جیسا کہ عدنی وغیرہ کپڑے ہیں۔ کیونکہ ان کپڑوں میں زیادہ زینت نہیں ہے۔ اور زینت محرم کے لیے ممنوع نہیں ہے۔

مسئلہ: ازار کو تنکے کانٹے سے جوڑنا اور کسی چیز سے باندھنا مکروہ ہے اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک محرم کو دیکھا، جس نے اپنا کپڑا ایک رسی سے باندھا ہوا تھا، تو آپؐ نے فرمایا برباد ہو! رسی کھول دو۔ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ اس بات کو مکروہ سمجھتے تھے کہ محرم اپنا کپڑا باندھے۔ نیز اس لیے کہ اس صورت میں اسے سنبھالنے کے لیے کسی تکلف کی حاجت نہیں رہتی، پس یہ سلے ہوئے کپڑے کے مشابہ ہو جائے گا لیکن اگر کسی نے باندھ لیا تو اس پر لازم کچھ نہیں ہو گا۔ کیونکہ حقیقتاً یہ سلا ہوا نہیں ہے۔

مسئلہ: اس میں کوئی حرج نہیں کہ عمامہ کمر سے گزار کر اسے لپیٹ لے، ہاں اسے گرہ نہ دے کیونکہ عمامہ کا لپیٹنا ایک ان سلے کپڑے کا لپیٹنا ہے۔ پس یہ قمیص کو بغل سے گزار کر کندھے پر ڈالنے کے مشابہ ہے۔ لیکن اگر عمامہ کو گرہ دے گا تو یہ مکروہ ہو گا، کیونکہ اس طرح یہ سلے ہوئے کپڑے کے مشابہ ہو جائے گا جیسے ازار کو کسی چیز سے باندھنا مکروہ ہے۔

مسئلہ: محرم کے لیے تھیلی اور پیٹی باندھنے میں کوئی حرج نہیں۔ خواہ تھیلی میں اپنا نفقہ ہو یا کسی دوسرے کا۔ اور خواہ پیٹی ہک سے باندھی ہو یا تسمے سے ــــ اور ابو یوسفؒ سے روایت

ہے کہ اگر پیٹی ہک سے باندھی تو مکروہ ہے، اور اگر تسمے سے باندھی، تو مکروہ نہیں ـــــ اور تھیلی کے بارے میں مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس میں اپنا نفقہ ہو تو مکروہ نہیں ـــــ اور اگر کسی دوسرے کا نفقہ ہو تو مکروہ ہے۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تھیلی باندھنا نفقہ کی حفاظت کے لیے ہوتا ہے۔ جو کہ ایک ضرورت ہے اور کسی کے نفقہ کی حفاظت ضرورت میں داخل نہیں ـــــ ابو یوسفؒ سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہک سلا ہوا ہوتا ہے، تو اس سے باندھنا ازار کو بٹن سے بند کرنے کی طرح ہے۔ بہ خلاف تسمہ کے۔ (کروہ ساتھ سلا ہوا نہیں ہوتا) ـــــ ہماری یہ روایت ہے کہ عائشہؓ سے تھیلی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؓ نے کسی استفسار اور قید کے بغیر مطلقاً باندھنے کی اجازت دی اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو اپنی کمر میں تھیلی باندھنے کی اجازت دی، جبکہ تھیلی میں اس کا نفقہ ہو ـــــ اور تابعینؒ کی ایک جماعت یہی رائے رکھتی ہے ـــــ سعید بن المسیب سے روایت ہے کہ تھیلی باندھنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور یہی سعید بن جبیر، عطاءؒ اور طاؤس رحمۃ اللہ کا قول ہے ـــــ نیز اس لیے کہ تھیلی اور پیٹی لپیٹنا ازار لپیٹنے کی طرح ہے۔ لہٰذا ممنوع نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** اکثر علماء کے نزدیک محرم کے لیے خیمے کے سائے میں بیٹھنا بلا کراہت جائز ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ ابن عمرؓ نے اسے مکروہ سمجھا ہے ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ عمرؓ کسی درخت پر کپڑا یا چمڑا ڈال لیتے اور اس کے سائے میں بیٹھتے۔ اور روایت ہے کہ عثمانؓ کے لیے منیٰ میں خیمہ گاڑا جاتا تھا، اور وہ خیمہ کے سائے میں بیٹھتے تھے۔ نیز اس لیے کہ کسی ایسی چیز کے سایہ میں بیٹھنا، جو اس سے مس نہیں کر رہی۔ چھت کے سایہ میں بیٹھنے کے درجہ میں ہے۔ اور یہ ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر کوئی شخص کعبہ کے پردے کے نیچے داخل ہو کر چھپ گیا، تو اگر پردہ اس کے سر اور چہرے سے ٹکرا رہا ہے، تو یہ مکروہ ہے۔ کیونکہ یہ کسی کپڑے سے سر اور چہرہ چھپانے کے مشابہ ہے، اور اگر پردہ سر اور چہرہ سے جدا ہے تو مکروہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ سائبان (چھتری) کے نیچے داخل ہونے کے درجہ میں ہے۔

**مسئلہ:** عورت حالت احرام میں جیسے چاہے سلے ہوئے کپڑے پہنے۔ اپنا تمام جسم ڈھانپے موزے پہنے، اس میں کوئی حرج نہیں، ہاں چہرہ نہ ڈھانپے۔ جسم ڈھانپنا تو اس لیے ہے کہ عورت کا تمام بدن ستر ہے۔ اور ان سلے کپڑے کے ساتھ جسم چھپانا متعذر ہے، اس لیے سلا ہوا لباس پہننے کی ضرورت ہے باقی چہرہ اس لیے ننگا رکھے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہوتا ہے" اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ "ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حالت احرام میں تھیں، سوار ہمارے قریب سے گزرتے تھے۔ جب وہ ہمارے برابر ہوئے تو ہم میں ایک اپنی چادر سر سے چہرے پر لٹکا لیتی جب وہ گزر جاتے تو چادر اٹھا لیتی"، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کے لیے چہرہ چھپانا جائز نہیں ہے اور اگر چہرے پر

کوئی چیز لٹکائے اور ہٹا کر رکھے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ نیز اس لیے کہ جب چہرے سے کپڑا دور رہے تو وہ یوں ہے جیسے قبہ میں بیٹھی ہوئی ہے، یا خیمے کے سایہ میں بیٹھی ہوئی ہے۔

**مسئلہ:** اکثر علماء کے نزدیک عورت حالت احرام میں ریشم، سونا اور جو چاہے زیور پہنے، اس میں کوئی حرج نہیں۔ عطاء سے روایت ہے کہ یہ مکروہ ہے۔ لیکن صحیح اکثر علماء کا قول ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ ابن عمرؓ اپنی عورتوں کو حالت احرام میں سونا اور ریشم پہناتے تھے۔ نیز اس لیے کہ یہ ان اشیاء کا پہننا باب زینت سے ہے اور محرم کے لیے زینت ممنوع نہیں ہے۔

**مسئلہ:** رنگا ہوا کپڑا نہ پہنے۔ اور اس میں مانع زینت نہیں بلکہ اس میں موجود خوشبودار رنگ ہے۔ اور خوشبو کے استعمال میں عورت اور مرد برابر ہیں۔

**مسئلہ:** دستانے پہننا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ اور یہی علیؓ و عائشہؓ کا قول ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، ان کی حجت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔ کہ اس کے آخر میں ہے "عورت نقاب نہ اوڑھے اور دستانے نہ پہنے" نیز اس لیے کہ عادتاً عورت اپنے ہاتھ چھپاتی ہے۔ اس لیے اس کی مخالفت میں عادت کے خلاف کرتے ہوئے چہرے کی طرح ہاتھ کھولنا ضروری ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سعد بن ابی وقاص اپنی بیٹیوں کو حالتِ احرام میں دستانے پہناتے تھے۔ نیز اس لیے کہ دستانے پہننے میں صرف سلی ہوئی چیز سے ہاتھوں کو چھپانا لازم آتا ہے۔ اور عورت کے لیے یہ ممنوع نہیں ہے۔ اس لیے کہ عورت اپنی قمیص سے بھی ہاتھ چھپا سکتی ہے۔ اگرچہ قمیص سلی ہوئی ہو۔ اسی طرح اگر کسی اور سلی ہوئی چیز سے چھپالے، تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے بہ خلاف چہرے کے۔ (کہ چہرہ چھپانا جائز نہیں) باقی حدیث میں یہ جو آیا ہے کہ وہ عورت دستانے نہ پہنے، یہ نہی بطور استحباب ہے۔ اور ہم اسے استحباب پر اس لیے محمول کرتے ہیں کہ تمام دلائل میں بقدر امکان جمع ہو جائے۔

## سلا ہوا کپڑا پہننے سے کیا واجب ہوتا ہے؟

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ بعض مواقع میں بعینہٖ دم واجب ہوتا ہے، اور بعض مواقع میں متعین طور پر صدقہ واجب ہوتا ہے اور کبھی روزوں یا صدقہ یا دم میں سے کوئی ایک چیز واجب ہوتی ہے اور اس کی تعیین اس شخص کے سپرد ہے جس پر یہ واجب ہوا ہے۔ جیسا کہ کفارۂ یمین میں ہوتا ہے۔ اور اس کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر پہننے سے کامل فائدہ اٹھایا ہے تو کامل فدیہ واجب ہوگا، اور اس کے لیے دم متعین ہے۔ اس کے سوا کوئی اور چیز جائز نہیں۔ بشرطیکہ یہ کسی عذر کے بغیر پہنا ہو۔ اور اگر کسی عذر سے پہنا ہے تو تین چیزوں میں سے ایک واجب ہے اور اگر سلا ہوا کپڑا [illegible] پہن کر [illegible] انتفاع قاصر اٹھایا ہے تو قاصر فدیہ یعنی صدقہ واجب ہے تاکہ حکم بقدر علت ثابت ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر سلا ہوا کپڑا مثلاً قمیص یا جبہ یا شلوار یا عمامہ یا ٹوپی یا موزے یا جرابیں کسی [illegible] ضرورت کے بغیر پورا ایک دن پہنتا ہے تو اس پر دم لازم ہے۔ اس کے سوا کوئی اور چیز جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ ان مذکورہ اشیاء میں سے کوئی ایک چیز

پورا دن پہننا انتفاع کامل ہے۔ اس سے کامل کفارہ واجب ہوگا جو کہ صرف دم ہے۔ اور اس کے علاوہ کوئی اور چیز جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ کام کسی عذر کے بغیر ہوا ہے۔ اور اگر ایک دن سے کم پہنتا ہے تو دم واجب نہیں صرف صدقہ واجب ہوتا ہے اور ابوحنیفہؒ پہلے یہ کہتے تھے اگر دن کے اکثر حصہ میں پہنے رکھا تو بھی دم واجب ہو جائے گا۔ ابو یوسفؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے۔ ابوحنیفہؒ نے پھر اس رائے سے رجوع کیا اور فرمایا کہ جب تک پورا دن نہیں پہنتا دم واجب نہیں ہوگا۔ اور محمدؒ سے روایت ہے کہ دن میں جتنے حصہ میں پہنے گا، اسی حساب سے بکری کی قیمت سے واجب ہوگا، مثلاً اگر آدھا دن پہنا ہے تو بکری کی آدھی قیمت واجب ہوگی۔ وعلیٰ ھذا القیاس — حلق کے بارے میں بھی محمد سے ایسی ہی روایت ہے۔ اور شافعیؒ کا قول ہے کہ اگرچہ ایک ساعت پہنے لیکن پورا دم واجب ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ پہننا، اگرچہ ساعت بھر ہو انتفاع کامل ہے، کیونکہ بدن سلے ہوئے کپڑے میں لپٹ گیا، اس لیے کامل فدیہ لازم ہوگا۔ محمدؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ بعض کو کل پر قیاس کیا جائے گا۔ ابوحنیفہؒ کے قول اول کی وجہ یہ ہے کہ دن کے اکثر حصہ میں پہننا بمنزلہ تمام دن پہننے کے ہے۔ کیونکہ کبھی آدمی دن کے اکثر حصہ میں لباس پہنتا ہے اور رات آنے سے پہلے گھر واپس آکر اسے اتار دیتا ہے، لیکن اسے انتفاع کامل سمجھا جاتا ہے — اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک دن سے کم پہننا انتفاع ناقص ہے کیونکہ پہننے سے مقصود گرمی، سردی کا دور کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے۔ جبکہ تمام دن پہنے۔ اسی لیے لوگ عادتاً دن اور رات کے لیے الگ الگ لباس بناتے ہیں۔ اور دن کا لباس صرف رات میں ہی اتارتے ہیں۔ لہٰذا دن کے بعض حصہ میں پہننا انتفاع ناقص ہے اس لیے کفارہ بھی ناقص واجب ہوگا۔ جو کہ صدقہ ہے، جیسا کہ ایک ناخن کاٹ لے تو صدقہ واجب ہوتا ہے۔

## صدقہ کی مقدار

صدقہ کی مقدار نصف صاع گندم ہے۔ ابن سماعہؒ نے ابو یوسفؒ سے یونہی روایت کیا ہے کہ ایک مسکین کو نصف صاع گندم دے — اور ہر وہ صدقہ جو احرام میں کسی ممنوع فعل کے ارتکاب سے واجب ہو، اس کی مقدار نصف صاع ہے سوائے اس صدقہ کے، جو مکڑی اور جوں مارنے سے واجب ہوتا ہے — اور ابن سماعہؒ کی محمدؒ سے روایت یہ ہے کہ جو شخص ایک ساعت چھوڑ کر تمام دن لباس پہنے تو اس پر اتنا ہی دم واجب ہے یعنی اسی حساب سے ایک دم کی قیمت ادا کرے۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے — لیکن صحیح ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اس لیے کہ شریعت میں ایک مسکین کے لیے صدقہ کی جو مقدار متعین کی گئی ہے وہ کہیں نصف صاع کم نہیں ہے۔ جیسا کہ صدقۂ فطر، کفارۂ یمین، کفارہ فطر اور کفارۂ ظہار میں ہے۔

**مسئلہ:** اگر قبا کندھوں پر ڈالی اور ہاتھ آستینوں میں داخل نہیں کیے لیکن بٹن لگا لیے اور پورا دن ایسے کیے رکھا تو اس پر دم لازم ہوگا۔ کیونکہ سلی ہوئی چیز سے انتفاع کامل پایا گیا۔ کیونکہ بٹن لگائی ہوئی چیز سلی ہوئی چیز کے حکم میں ہوتی ہے۔

**مسئلہ:** اگر سر کا چوتھا حصہ ایک دن یا اس سے زیادہ ڈھانپے رکھا تو اس پر دم لازم ہے اور اگر چوتھائی سر سے کم ڈھانپا تو صدقہ لازم ہوگا۔ ''اصل'' میں ایسا ہی مذکور ہے ۔۔۔ اور ابن سماعہ نوادر میں محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ''دم لازم نہیں ہوتا، یہاں تک کہ سر کا اکثر حصہ ڈھانپے رکھے'' ۔۔۔ ابن سماعہؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کم حصہ کا ڈھانپنا انتفاع کامل نہیں ہے، لہٰذا اس سے کامل فدیہ واجب نہیں ہوگا ۔۔۔ اور ''اصل'' کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس باب میں چوتھائی سر، کل کا حکم رکھتا ہے۔ جیسے چوتھائی سر منڈانے پر دم لازم ہو جاتا ہے ۔۔۔ اسی طرح اگر عورت چوتھائی چہرہ چھپائے رکھے تو اس کا بھی یہی حکم ہے ۔۔۔ اور ہمارے نزدیک اگر مرد چوتھائی چہرہ ڈھانپے رکھے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اس لیے ان کے ہاں مرد کے لیے چہرہ ڈھانپنا ممنوع نہیں ہے۔ مسئلہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔

**مسئلہ:** اگر محرم نے اپنے جسم پر کوئی پٹی لپیٹی، خواہ عذر سے یا بغیر عذر کے، تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ کیونکہ ان سلی چیز سے بدن چھپانا ممنوع نہیں ہے۔ لیکن بلا عذر ایسا کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ جسم پر باندھنا سلی ہوئی چیز پہننے کے مشابہ ہے۔

**مسئلہ:** گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ سلا ہوا کپڑا پورا دن اپنے اختیار سے بلا عذر پہنے ۔۔۔ لیکن اگر کسی عذر و ضرورت کی وجہ سے سلا ہوا کپڑا پہنا تو اس پر روزوں یا صدقہ یا دم میں سے جو وہ چاہے کفارہ واجب ہوگا۔ اس بارے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے جو کہ مرض یا سر کی تکلیف کی وجہ سے حلق کروانے کے کفارے کے بارے میں ہے:

''فمن کان منکم مریضاً أو بہ اذی من رأسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ أو نسک''

پس تم میں سے جو مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو روزوں سے یا صدقہ سے یا ذبح سے فدیہ دے۔

اور یہ روایت گزر چکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کعب بن عجرہ سے فرمایا کہ ''کیا جوئیں تمہیں تکلیف دے رہی ہیں؟'' انہوں نے عرض کیا ''جی ہاں'' تو آپؐ نے فرمایا ''سر منڈا لو اور بھیڑ ذبح کرو یا تین روزے رکھو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، اس طرح کہ ہر مسکین کو گندم کا نصف صاع ملے'' ۔۔۔ یہ نص تخییر اگرچہ سر منڈوانے کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ لیکن اس علت عذر و ضرورت کی حالت میں تیسیر و تسہیل ہے۔ اور یہ علت یہاں بھی موجود ہے۔ اس لیے جو نص حلق کے بارے میں وارد ہوئی ہے، وہ دلالۃً یہاں بھی وارد ہے ۔۔۔ اور کہا گیا ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک مذکورہ تین کفاروں میں سے ایک کا اختیار بلا عذر پہننے کی حالت میں بھی ہے ۔۔۔ لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ حالتِ ضرورت میں تخییر تیسیر و تخفیف کے لیے ہے اور اپنے اختیار سے جنایت کرنے والا تخفیف کا مستحق نہیں ہے۔

**مسئلہ:** ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مسکین کو طعام کی ادائیگی تملیک سے بھی ہو جاتی

ہے اور تملیک سے بھی۔ بایں صورت کہ مسکین کے لیے طعام مباح کر دیا جائے۔ اور محمدؒ کے نزدیک صرف تملیک سے ادائیگی ہو سکتی ہے۔ یہ مسئلہ ہم انشاء اللہ کتاب الکفارات میں ذکر کریں گے۔

**مسئلہ:** فدیے کے روزوں میں تتابع بھی جائز ہے اور تفرق بھی کیونکہ نص میں صوم کا اسم مطلقاً وارد ہوا ہے۔

**مسئلہ:** فدیے کا ذبح صرف حرم میں جائز ہے جیسا کہ دم تمتع میں ہے۔ ہاں! اگر غیر حرم میں جانور ذبح کیا گیا اور اس کا گوشت چھ مسکینوں میں تقسیم کیا گیا، اس طرح کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم کی قیمت کے برابر گوشت ملا تو گندم کے بدل کے طور پر بھی جائز ہے۔

**مسئلہ:** بالاجماع فدیے کے روزے ہر جگہ رکھے جا سکتے ہیں۔ (اس کے لیے حرم کی تخصیص نہیں ہے) اور ہمارے نزدیک صدقہ کا بھی یہی حکم ہے اور شافعیؒ کے نزدیک صدقہ صرف مکہ میں جائز ہو گا۔ اور اس سے مقصود اہل مکہ کی رعایت ہے۔ کیونکہ وہ اس سے فائدہ اٹھائیں گے۔ اور یہی وجہ ہے کہ دم بھی صرف مکہ میں ہی جائز ہوتا ہے ـــ ہماری دلیل یہ ہے کہ صدقہ کی نص مکان کی قید سے خالی ہے۔ لہٰذا اسے مطلق ہی رکھا جائے گا۔ اور انتفاع کی علت سے صدقہ کو دم پر قیاس کرنا قیاس فاسد ہے۔ اس کی وجہ ہم احصار کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔ ذبح کے جواز کا مکہ سے اختصاص تو نص سے معلوم ہوا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "حتی یبلغ الھدی محلہ"، لیکن صدقہ کے بارے میں ایسی کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔

**مسئلہ:** یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اگر محرم کے پاس ازار نہ ہو اور اس کے لیے شلوار ادھیڑ کر اس سے جسم چھپانا ممکن ہو تو شلوار ادھیڑ لے۔ لیکن اگر ادھیڑے بغیر پورا دن شلوار پہنے رکھی تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اس پر دم لازم ہے ـــ اور شافعی کے نزدیک بغیر ادھیڑے پہنے رکھے اور اس وجہ سے کچھ لازم نہیں ہوگا۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ ممنوع لباس پہننے سے واجب ہوتا ہے۔ اور اس حالت میں شلوار پہننا ممنوع نہیں رہا۔ کیونکہ اس کے لیے ان سلا کپڑا پہننا ممکن نہیں ہے سوائے ادھیڑنے کے اور ادھیڑنے میں مال کا نقصان کرنا ہے (جو کہ درست نہیں) ـــ ہماری دلیل یہ ہے کہ عقدِ احرام سے سلے ہوئے کپڑے کی ممنوعیت ثابت ہو چکی ہے اور اس حالت میں شلوار ادھیڑ کر ان سلے کپڑے سے جسم چھپانا ممکن ہے۔ اس لیے ادھیڑنا واجب ہے اور ادھڑے ہوئے کپڑے سے جسم چھپانا بہتر ہے۔ لیکن اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو پورا دن ایک ممنوع فعل کا ارتکاب کرتا ہے۔ لہٰذا دم لازم ہوگا۔

باقی یہ کہنا کہ ادھیڑنے میں مال کا نقصان کرنا ہے۔ یہ مسلّم ہے، لیکن یہ نقصان حق اللہ کی اقامت کے لیے ہے، اور یہ جائز ہے۔ جیسے زکوٰۃ ہے اور جوتے نہ ہونے کی صورت میں کعبین سے نیچے موزے کاٹنا ہے

**مسئلہ:** سلا ہوا کپڑا خواہ عمداً پہنے یا سہواً، رضا سے پہنے یا اکراہ سے ہمارے نزدیک سب صورتوں میں کفارہ واجب ہوتا ہے ـ اور شافعیؒ کے نزدیک نسیان اور اکراہ کی صورت میں کفارہ

واجب نہیں ہوتا—نیز خواہ خود پہنے یا اس کی لاعلمی میں کوئی اسے پہنا دے ہمارے نزدیک
وجوب کفارہ میں دونوں صورتیں برابر ہیں—اور شافعیؒ دونوں میں فرق کرتے ہیں۔ شافعی کے قول کی وجہ
یہ ہے کہ کفارہ ممنوعِ احرام فعل کے ارتکاب سے واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ جنایت ہے۔ اور نسیان و
اکراہ کی صورت میں حرمت نہیں رہتی۔ لہٰذا اس حالت میں صادر ہونے والے فعل کو جنایت نہیں کہا جائے
گا۔ اس لیے کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ اسی لیے بابِ صوم میں نسیان بالاجماع اور اکراہ میرے
نزدیک عذر سمجھا جاتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ یاد اور رضا کی حالت میں اس لیے واجب
ہوتا ہے کہ اس صورت میں انتفاع کامل پایا جاتا ہے۔ اور انتفاع کامل اکراہ اور سہو کی حالت میں
بھی ہوتا ہے— باقی یہ کہنا کہ نسیان واکراہ کی حالت میں حرمت باقی نہیں رہتی، درست نہیں ہے۔ بلکہ
حرمت تو اس حالت میں بھی باقی ہوتی ہے اور اس حالت میں کیا ہوا فعل جنایت ہی ہے۔ ہاں نسیان و
اکراہ کا یہ اثر مرتب ہوتا ہے کہ اس حالت کے فعل پر آخرت میں مؤاخذہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ ہمارے
نزدیک نسیان واکراہ کی حالت میں صادر ہونے والے فعل پر عقلاً مواخذہ جائز ہے لیکن نبی صلی
اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت سے شرعاً مواخذہ نہیں ہوگا۔ آپ کی دعا ہے کہ: ربنا لا تؤاخذنا
إن نسينا أو أخطأنا، نیز آپؐ کا ارشاد ہے کہ "میری امت سے خطا، نسیان اور حالتِ اکراہ کا
فعل معاف ہے"— اور پہننے کو روزے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ احرام کے احوال
ایسے ہیں کہ احرام یاد دلاتے رہتے ہیں اور ان احوال میں نسیان کا وقوع انتہائی نادر ہے، اس لیے اسے
کالعدم سمجھا جائے گا بہ خلاف روزے کے، اس لیے کہ روزے کی حالت ایسی نہیں ہے کہ اس میں
روزہ یاد رہے، اس لیے روزے میں نسیان کا وقوع ایک عذر ہے تاکہ حرج واقعہ نہ ہو۔ اسی فرق کی بنا پر
بابِ صلوٰۃ میں نسیان عذر نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ نماز کے احوال نماز یاد دلاتے رہتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ہے

**مسئلہ:** اگر محرم پورا لباس قمیص، عمامہ اور موزے پہن لے تو ایک دم ہی لازم ہوگا۔ کیونکہ یہ لباس
ایک مقصد کے لیے ایک ہی دفعہ پہنا گیا۔ لہٰذا اس کے لیے ایک کفارہ ہی کافی ہے۔ (جیسے جماع میں
بار بار دخول کو الگ الگ شمار نہیں کیا جاتا بلکہ اس پر ایک جماع کے احکام مرتب ہوتے ہیں)

**مسئلہ:** اگر محرم ایک کپڑا پہننے پر مجبور ہوا، لیکن دو کپڑے پہن لیے، بایں طور کہ ایک قمیص پہننے
کی احتیاج تھی، لیکن دو قمیصیں پہن لیں، یا ایک قمیص اور ایک جبّہ پہن لیا یا ٹوپی پہننے کا اضطرار تھا
لیکن ٹوپی کے ساتھ عمامہ بھی پہن لیا تو دیکھیں گے۔ اگر یہ دونوں کپڑے ضرورت کی جگہ پر پہنے ہیں تو ایک
کفارہ واجب ہوگا۔ جو کہ کفارۂ ضرورت ہے، کیونکہ پہننے کی وجہ ایک ہے، لہٰذا کفارہ بھی ایک ہی
واجب ہوگا۔ جیسا کہ قمیص پہننے کا اضطرار ہو، اور —— جبّہ پہن لے۔ اور اگر دونوں کپڑے دو
مختلف جگہوں پر پہنے، ضرورت کی جگہ بھی اور غیر ضرورت کی جگہ بھی، مثلاً عمامہ یا ٹوپی پہننے کا اضطرار
تھا، لیکن اس کے ساتھ قمیص وغیرہ بھی پہن لی تو اس پر دو کفارے واجب ہوں گے۔ ایک کفارہ ضرورت
ضروری کپڑا پہننے کی وجہ سے اور دوسرا کفارۂ اختیا غیر ضروری لباس پہننے کی وجہ سے۔

**مسئلہ:** اگر ضرورت کی وجہ سے کوئی کپڑا پہنا، پھر وہ ضرورت زائل ہوگئی لیکن اس نے یہ کپڑا

ایک دن یا دو دن پہنے رکھا تو دیکھا جائے گا۔ اگر تو ضرورت ختم ہونے کے شک تک پہنے رکھا تو ایک کفارہ یعنی کفارۂ ضرورت واجب ہوگا اور اگر زوال ضرورت کا یقین ہونے کے بعد تک پہنے رکھا تو دو کفارے واجب ہوں گے، ایک کفارۂ ضرورت، دوسرا کفارۂ اختیار۔ وجہ یہ ہے کہ ضرورت کا ثبوت یقینی تھا، لہٰذا شک کے ساتھ ضرورت زائل ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ معروف قاعدہ ہے کہ یقین کی بنیاد پر ثابت شدہ امر شک سے زائل نہیں ہوتا — اس تفصیل کی روشنی میں شک کی حالت میں پہننے کا مقصد وہی ہے جو پہلی مرتبہ پہننے کا تھا۔ لہٰذا یہ ایک ہی پہننا سمجھا جائے گا۔ اس لیے کفارہ بھی ایک ہی واجب ہوگا — اور اگر زوالِ ضرورت کا یقین ہونے کے بعد تک پہنا تو دوبارہ پہننے کا مقصد وہ نہیں رہا، جو پہلی مرتبہ پہننے کا تھا، اس لیے ایک اور کفارہ بھی واجب ہوگا — اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر محرم کے جسم پر پھوڑا نکل آئے یا زخم لگ جائے، اور خوشبو دار دوا لگانے پر مجبور ہو جائے تو جب تک وہ پھوڑا یا زخم باقی ہے اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اگرچہ اس پر دوا کئی مرتبہ لگائی گئی ہو۔ کیونکہ ضرورت باقی تھی۔ لہٰذا سب مرتبہ لگانے کی وجہ ایک ہی تھی۔ اور وہ پھوڑا یا زخم تو ٹھیک ہو گیا لیکن ایک اور پھوڑا یا زخم نکل آیا اور اس پر خوشبودار دوا استعمال کرنا پڑی تو ایک اور کفارہ واجب ہو جائے گا کیونکہ پہلی ضرورت زائل ہو چکی تھی اور دوسری مرتبہ استعمال کی وجہ پہلی سے مختلف تھی۔ اسی طرح اگر محرم بیمار ہو گیا یا اسے بخار نے آ لیا اور وہ سلا ہوا کپڑا پہننے پر مجبور ہو گیا، لیکن کسی وقت پہننے کی ضرورت ہے اور کسی وقت نہیں تو اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ جب تک کہ یہ علت زائل نہیں ہو جاتی کیونکہ جتنی مرتبہ بھی پہنا گیا اس کی وجہ ایک تھی۔ اور اگر پہلا بخار تو اتر گیا اور دوبارہ پھر بخار چڑھا یا پہلا مرض ختم ہو گیا اور کوئی دوسرا مرض لاحق ہو گیا تو دو کفارے واجب ہوں گے۔ خواہ پہلے مرض کا کفارہ ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو، یہ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے — اور محمدؒ کے نزدیک اگر پہلے مرض کا کفارہ ادا نہیں کیا تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اور اگر پہلا کفارہ ادا کر چکا ہے تو پھر ایک اور کفارہ ادا کرنا پڑے گا۔ اس مسئلہ کی تفصیل انشاء اللہ مفسدِ حج ممنوع یعنی جماع کے بیان میں آئے گی کہ اگر دو مختلف مجلسوں میں جماع پایا جاتا ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟

اور اگر پھوڑا نکلا تھا یا زخم لگ گیا تھا اور خوشبودار دوا سے اس کا علاج ہو رہا تھا کہ اسی اثناء میں ایک اور پھوڑا نکل آیا یا ایک اور زخم لگ گیا جبکہ پہلا علی حالہٖ ہی ہے اور وہ دوسرے کا بھی خوشبودار دوا سے علاج کرتا ہے تو اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ جب تک پہلا پھوڑا یا زخم ٹھیک نہیں ہو جاتا۔ ضرورت باقی ہے، تو دوسرے علاج کی وجہ وہی ہے جو پہلے کی تھی، اس لیے ایک ہی کفارہ کافی ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر محرم کو دشمن نے گھیر لیا اور اس نے مجبور ہو کر لباس پہن لیا، پھر دشمن چلا گیا تو اس نے لباس اتار دیا، پھر دشمن لوٹا تو اس نے دوبارہ پہن لیا۔ یا دشمن مسلسل مورچہ بند رہا۔ اور محرم اس کے مقابلے کے لیے دن کو ہتھیار پہن لیتا تھا اور رات کو اتار دیتا تھا تو اس صورت میں ایک ہی کفارہ واجب ہوگا، جب تک کہ یہ

دشمن چلا نہیں جاتا اور کوئی دوسرا دشمن نہیں آجاتا۔ کیونکہ عذر ایک ہے اور ایک عذر کی وجہ سے لباس پہننے پر صرف ایک کفارہ ہی واجب ہوجاتا ہے ـــ مذکورہ اور اس جنس کے تمام مسائل میں اصل یہ ہے کہ پہننے کی صورت کو نہیں بلکہ سبب اور علت کے اتحاد و اختلاف کو دیکھا جائے گا۔ چنانچہ اگر محرم سلا ہوا کپڑا مسلسل کئی دن پہنتا ہے، دن کو اتارتا ہے نہ رات کو، تو بلا اختلاف اس کیلئے ایک ہی دم کافی ہوگا، کیونکہ پہننے کی وجہ ایک ہی ہے۔ اسی طرح اگر دن کو پہنتا ہے اور رات کو سونے کے لیے اتار دیتا ہے اور یہ عزم نہیں کرتا کہ بالکل ہی اتار رہا ہوں، تو بالاجماع اس پر ایک ہی دم لازم ہوگا۔ کیونکہ جب تک وہ پہننے کو چھوڑنے کا عزم نہیں کرتا، پہننے کی وجہ ایک ہی رہے گی ـــ اور اگر ایک پورا دن سلا ہوا لباس پہنا، پھر اس کا فدیہ دے دیا، لیکن ایک اور پورا دن یہی لباس پہنے رکھا تو بلا اختلاف اس پر ایک اور دم لازم ہوگا۔ کیونکہ پہننے پر دوام، از سر نو پہننے کے درجے میں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی حالت میں احرام باندھتا ہے، جبکہ سلا ہوا لباس پہنے ہوئے تھا۔ پھر یہی لباس پورا دن پہنے رکھتا ہے تو اس پر ایک دم لازم ہوگا ـــ اور اگر پورا دن سلا ہوا لباس پہننے کے بعد اتار دیا اور اس کے ترک کا عزم کر لیا اس کے بعد پھر پہن لیا تو اگر پہلی مرتبہ پہننے کا کفارہ دے چکا ہے تو اس پر بالاجماع ایک اور کفارہ واجب ہے۔ کیونکہ جب پہلے کا کفارہ دے دیا تو وہ معدوم ہوگیا اس لیے دوسری مرتبہ پہننا از سر نو شمار کیا جائے گا۔ اور اگر ابھی تک پہلے کا کفارہ نہیں دیا تو ابوحنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق اس پر دو کفارے لازم ہیں اور محمد کے قول کے مطابق ایک کفارہ لازم ہے ـــ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب تک پہلے کا کفارہ ادا نہیں کرتا وہ پہننا علی حالہٖ باقی ہے۔ اور دوسری مرتبہ کا پہننا اسی کے ساتھ لاحق ہو جائے گا۔ اس لیے ایک ہی کفارہ واجب ہوگا لیکن اگر پہلے کا کفارہ ادا کر چکا ہو تو وہ باطل ہو جاتا ہے۔ اس دوسری مرتبہ کا پہننا الگ شمار کیا جائے گا، اس لیے دوسرا کفارہ واجب ہوگا۔ جیسا کہ رمضان میں دو الگ الگ دنوں میں جماع کرتا ہے تو اس میں بھی یہی تفصیل ہے۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے ترک کے عزم سے لباس اتارا تو پہلے پہننے کا حکم منقطع ہوگیا، اور دوسری مرتبہ کے پہننے کو از سر نو شمار کیا جائے گا۔ اس لیے ایک اور کفارہ واجب ہوگا ـــ شیخین کے ہاں اصل یہ ہے کہ ترک کے عزم سے اتارنا دو مرتبہ پہننے کے حکم میں اختلاف پیدا کر دیتا ہے خواہ ان کے درمیان کفارہ ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اور محمدؒ کے نزدیک عزم سے حکم نہیں بدلتا۔ ہاں اگر پہلی مرتبہ کے بعد کفارہ ادا کر چکا ہے تو حکم بدلے گا۔

مسئلہ: اگر محرم ورس یا زعفران سے رنگا ہوا کپڑا پہن لیتا ہے تو دم لازم ہوگا کیونکہ ورس اور زعفران میں خوشبو ہوتی ہے تو اس سے بدن پر خوشبو کا استعمال لازم آتا ہے۔ اسلیے دم لازم ہو جائے گا ـ اسی طرح اگر زردی میں رنگا ہوا کپڑا پہنتا ہے تو ہمارے نزدیک دم لازم ہوگا۔ کیونکہ زردی تو خوشبو ہونے کی وجہ سے ہمارے نزدیک ممنوعاتِ احرام میں داخل ہے۔

مسئلہ: جن صورتوں میں مفرد پر دم یا صدقہ کا ایک کفارہ واجب ہوتا ہے، ان تمام صورتوں میں ہمارے نزدیک قارن پر دو کفارے واجب ہوں گے۔ کیونکہ قارن کے دو احرام ہوتے ہیں اور جب نقص پیدا ہوتا ہے تو دونوں میں ہوتا ہے اس لئے کفارے بھی دو لازم ہوں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فصل

# خوشبو سے متعلقہ مسائل

محرم خوشبو استعمال نہ کرے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "محرم پراگندہ سر، غبار آلود ہوتا ہے"۔ اور خوشبو پراگندگی کے منافی ہے۔ اور روایت ہے کہ "ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس کے اوپر خلوق نامی خوشبو میں لتھڑی ہوئی دو چادریں تھیں اس نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! میں اپنے حج میں کیا کروں؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا، یہاں تک کہ آپ پر وحی نازل ہوئی۔ پھر جب نزول وحی کی کیفیت آپ سے ختم ہوئی تو آپ نے پوچھا" سائل کہاں ہے؟ اس آدمی نے عرض کیا" میں حاضر ہوں" اس پر آپ نے فرمایا" یہ خوشبو دھو دو، اور حج میں ویسے ہی کرو، جو عمرے میں کرتے ہو" اور یہ روایت پہلے گزر چکی ہے کہ ایک محرم ناقہ سے گر کر شہید ہوگیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس کا سر چھپاؤ اور نہ اسے خوشبو لگاؤ۔ کیونکہ یہ قیامت کے دن تلبیہ کہتے ہوئے اٹھے گا" تو آپ سر ڈھانپنے اور خوشبو لگانے کی حرمت کی علت احرام قرار دی۔

مسئلہ:- اگر محرم نے پورے عضو پر مثلاً سر یا ران یا پنڈلی پر خوشبو لگائی تو اس پر دم لازم ہو گا۔ اور اگر پورے عضو پر نہیں لگائی تو صدقہ لازم ہوگا۔

اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ دم کی قیمت لگائی جائے گی، اور عضو کے لحاظ سے اتنی مقدار صدقہ کی جائے گی۔ چنانچہ اگر چوتھائی عضو کو خوشبو لگائی تو بھیڑ کی چوتھائی قیمت کے برابر صدقہ واجب ہے اور اگر نصف عضو کو لگائی تو بھیڑ کی نصف قیمت کے برابر صدقہ واجب ہے۔ وعلیٰ ہٰذا القیاس ـــــ اور حاکمؒ نے "المنتقی" میں ایک جگہ ذکر کیا ہے کہ اگر مونچھوں یا اس کے بقدر داڑھی پر خوشبو لگائی تو صدقہ لازم ہے اور دوسری جگہ ذکر کیا ہے کہ اگر چوتھائی سر کے برابر خوشبو لگائی تو دم لازم ہوگا۔ اس میں چوتھائی سر کو پورے سر کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسا کہ حلق میں ہوتا ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خوشبو کم ہو یا زیادہ، بہر صورت دم لازم لازم ہوگا۔ کیونکہ حالت اقامت کا انتفاع پایا گیا ـــــ اور محمدؒ نے بعض کو کل پر قیاس کیا ہے۔ لیکن وہ صحیح وہ قول ہے جو" اصل" میں مذکور ہے۔ کیونکہ عضو کامل کو خوشبو لگانا انتفاع کامل ہے، تو اس میں جنایت بھی کامل ہے۔ لہٰذا کامل کفارہ واجب ہوگا۔ اور پورے عضو سے کم پر خوشبو لگانا انتفاع قاصر ہے، اس لیے کفارہ بھی قاصر ہی واجب ہوگا۔ کیونکہ حکم کا ثبوت بقدر سبب ہوتا ہے۔

مسئلہ:- اگر ہر عضو کی متفرق جگہوں پر خوشبو لگائی، تو اسے جمع کیا جائے گا۔ اگر یہ عضو کامل کے برابر ہو جائے تو دم واجب ہوگا۔ اور اگر عضو سے کم رہے تو صدقہ واجب ہوگا۔ وجہ گزر چکی ہے۔

مسئلہ:- اگر تمام اعضاء کو خوشبو لگائی، پس اگر یہ ایک ہی مجلس میں ہوا۔ تو ایک ہی دم لازم ہوگا۔ کیونکہ جنایت کی جنس ایک ہے۔ اور مانع ایک ہی احرام ہے اور یہ جنایت ذو قیمت بھی نہیں ہے۔ اس لیے ایک دم ہی کافی ہوگا اور اگر دو مختلف مجلسوں میں ہوا، مثلاً ہر عضو کو علیحدہ مجلس میں خوشبو لگائی تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہر مجلس کے لیے ایک دم لازم ہوگا۔ خواہ پہلی مجلس کے لیے ذبح

کیا ہو یا نہ کیا ہو، پہلی مجلس کے لیے کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو ـــــ اور محمدؒ کا قول ہے کہ اگر پہلی جنایت کا کفارہ دے چکا ہے تو اب دوبارہ دینا ہوگا۔ اور اگر پہلی جنایت کے لیے ابھی تک ذبح نہیں کیا ہے تو ایک دم لازم ہوگا۔ یہ اختلاف جماع کی صورت میں اختلاف کی طرح ہے۔ بایں طور کہ وقوف عرفہ سے پہلے ایک مرتبہ جماع کرتا ہے، پھر جماع کرتا ہے۔ تو اگر یہ ایک ہی مجلس میں ہوا تو دونوں کے لیے ایک ہی دم واجب ہوگا۔ اور اگر دو مختلف مجلسوں میں ہوا تو ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے قول کے مطابق ہر مجلس کے لیے علیحدہ دم لازم ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک اگر پہلی مجلس کے لیے ذبح کر چکا ہے تو ایک دم اور دینا پڑے گا۔ اور اگر پہلی مجلس کے لیے ذبح نہیں کیا ہے تو ایک ہی دم دونوں کے لیے کافی ہوگا۔ جیساکہ رمضان میں کفارہ افطار کا حکم ہے۔ یہ مسئلہ ہم عنقریب ذکر کریں گے انشاء اللہ۔

مسئلہ:۔ اگر محرم نے خوشبودار تیل استعمال کیا، مثلاً بنفشہ، گلاب، چنبیلی، بکائن، گل خیری کا تیل اور ان کے علاوہ دوسرے تیل، جن میں خوشبو ہوتی ہے۔ تو اگر یہ عضو کامل پر لگایا تو دم لازم ہوگا ـــــ اور شافعیؒ سے منقول ہے کہ بنفشہ خوشبو نہیں ہے، لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ اس سے نکلا ہوا تیل خوشبودار ہوتا ہے۔ اس لیے یہ بکائن اور دوسرے خوشبودار تیلوں کے مشابہ ہے ـــــ اور اگر تیل استعمال کیا، لیکن خوشبودار نہیں مثلاً زیتون کا تیل استعمال کیا یا تلوں کا، تو ابوحنیفہؒ کے قول میں اس پر دم لازم ہے اور ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس پر صدقہ لازم ہوگا ـــــ شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر بالوں میں استعمال کیا تو دم لازم ہوگا، اور اگر بدن میں استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ـــــ صاحبینؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں زیتون کا تیل استعمال کیا۔" اگر تیل کا استعمال موجب دم ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے استعمال نہ کرتے۔ کیونکہ آپؐ ایسا کام نہیں کر سکتے جس سے دم لازم ہوتا ہو۔ نیز اس لیے کہ غیر خوشبودار تیل غذا کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لیے یہ [illegible] لیے ہے کہ اس [illegible] اور ابوحنیفہؒ کی دلیل [illegible] دن محرم میں الگ تھلگ [illegible] کے بعد [illegible] زیتون [illegible] اور فرمایا مجھے خوشبو استعمال کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ "جو عورت اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہے اس کے لیے حلال نہیں ہے کہ کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منائے۔ سوائے خاوند کے اس کی موت پر چار ماہ دس دن سوگ کرے۔" اس میں ام حبیبہؓ نے زیتون کو خوشبو کا نام دیا ـــــ نیز اس لیے کہ زیتون خوشبو کی اصل ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس میں خوشبو ڈال کر اسے خوشبو بنایا جاتا ہے۔ تو جب اسے خوشبو کے طور پر استعمال کیا جائے گا تو یہ دوسرے خوشبودار تیلوں کی طرح سمجھا جائے گا۔ نیز اس لیے کہ اس سے پراگندگی زائل ہوتی ہے، جو حدیث کے مطابق احرام کی علامت اور شعار ہے۔ تو احرام کی علامت کا ازالہ کرنے سے یہ جارح بن گیا اور جنایت کامل ہوگئی۔ اور اس لیے دم لازم ہوگا ـــــ اور صاحبینؒ نے جو حدیث روایت کی ہے، وہ ضرورت کی حالت پر محمول ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

جیسے موجب دم فعل نہیں کر سکتے ایسے ہی کوئی ایسا کام بھی نہیں کر سکتے، جس سے صدقہ واجب ہو۔ حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس سے صدقہ واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا حدیث میں عذر و ضرورت کی حالت قرار ہے۔ نیز حدیث میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپؐ نے کفارہ نہیں دیا۔ اس لیے ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے یہ تیل استعمال کیا ہو اور پھر اس کا کفارہ ادا کر دیا ہو۔ لہٰذا یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔

مسئلہ:۔ اگر محرم نے زیتون کا تیل زخم یا پاؤں کی پھٹنوں میں بطور دوا استعمال کیا، تو اس سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ زیتون کا تیل اگرچہ خوشبو کی اصل تو بن سکتی ہے، لیکن خود خوشبو نہیں ہے۔ برخلاف جبکہ خوشبو کو بطور خوشبو نہیں بلکہ بطور دوا استعمال کرے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ بذات خود خوشبو ہے۔ اس لیے اس کا استعمال خواہ خوشبو کے لیے ہو یا کسی دوسرے مقصد سے بہرصورت کفارہ واجب ہوگا۔

## حنفی ائمہؒ کی اقتداء صحابہؓ کی ایک مثال

محمدؒ نے "اصل" میں مذکورہ بالا مسئلہ کا بیان اس عبارت سے کیا ہے "وان دهن شقاق رجليه" (یعنی شقؒ کی جمع شقاقؒ ذکر کی ہے)۔ اس پر یہ طعن کیا گیا ہے کہ صحیح جمع شقوقؒ ہے؟ تو حقیقت یہ ہے کہ محمدؒ نے یہ لفظ عمرؓ بن الخطاب کی اقتداء میں استعمال کیا ہے۔ کیونکہ انھوں نے اس مسئلہ میں یہ لفظ یونہی بولا ہے۔ اور ہمارے اصحابؒ کی سیرت اور عادت یہ ہے کہ وہ صحابہؓ کے کلام کے نہ صرف معانی بلکہ الفاظ کی بھی اقتداء کرتے ہیں۔

مسئلہ:۔ اگر محرم نے اپنے جسم پر چربی یا گھی ملا تو کچھ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ چربی اور گھی نہ تو خود خوشبو ہیں اور نہ خوشبو کی اصل بن سکتے ہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ خوشبو ڈالنے سے یہ خوشبودار نہیں ہوتے اور نہ کسی طریقے سے خوشبو بنتے ہیں۔

**قاعدہ کلیہ:۔** ہمارے اصحابؒ کے قول کے مطابق بدن پر استعمال ہونے والی اشیاء کی تین انواع ہیں۔

۱۔ ایک نوع وہ ہے جو خوشبو کے معنی ہے اور اسے خوشبو کے لیے ہی تیار کیا گیا ہے۔ جیسے مشک کافور، عنبر وغیرہ ہیں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے استعمال سے کفارہ واجب ہوتا ہے، خواہ اسے کسی طور پر استعمال کیا جائے۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنی آنکھ کا علاج خوشبو سے کیا تو کامل کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ آنکھ عضو کامل ہے۔ اور اس میں خوشبو استعمال کی گئی ہے۔ لہٰذا کفارہ واجب ہوگا۔

۲۔ دوسری نوع وہ ہے جو نہ تو خود خوشبو ہے، نہ اس میں خوشبو کا کوئی معنی ہے۔ اور نہ ہی وہ کسی طریقے سے خوشبو بنتی ہے۔ جیسے چربی۔ تو اس کا حکم یہ ہے کہ خواہ اسے کھانے یا بدن پر ملنے یا پاؤں کی پھٹنوں میں لگائے، کسی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

۳۔ تیسری قسم وہ ہے جو خود تو خوشبو نہیں ہے، لیکن خوشبو کی اصل ہے خوشبو کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہے اور سالن کے طور پر بھی، جیسے زیتون اور تلوں کا تیل۔ تو اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس میں وجہ استعمال کا اعتبار ہے اگر بدن پر تیل کے طور پر استعمال ہوا ہے تو خوشبو کے حکم میں ہوگا۔ اور اگر کھانے میں یا پاؤں کی پھٹن میں استعمال ہوا ہے تو یہ چربی کی طرح سمجھا جائے گا۔

مسئلہ:۔ اگر خوشبو کھانے میں ڈال کر پکائی گئی اور اس کی صورت بدل گئی تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ خواہ اس کی بو آتی ہو یا نہ آتی ہو۔ کیونکہ پکانے سے خوشبو کھانے میں مل کر ختم ہو گئی ہے۔ (اور اب وہ کھانا ہی بن گئی ہے) اور اگر پکائی نہیں گئی اور اس کی بو محسوس ہوتی ہے تو پھر اس کا کھانا مکروہ ہے۔ لیکن کھانے سے کچھ لازم بھی نہیں ہوگا، کیونکہ کھانا غالب ہے اور خوشبو اس میں مل جل کر فنا ہو گئی ہے۔ اور اگر کسی نے کھانے کے ساتھ ملائے بغیر عین خوشبو کھالی تو دم لازم ہوگا بشرطیکہ زیادہ مقدار میں ہو۔ اور جس نمک میں زعفران ڈالا گیا ہو تو اس کے بارے میں فقہا کہتے ہیں کہ اگر زعفران غالب ہے۔ تو اس کے کھانے سے کفارہ لازم ہوگا۔ کیونکہ نمک زعفران کے تابع ہے، اس لیے خوشبو کے حکم سے خارج نہیں ہوگا۔ اور اگر نمک غالب ہے تو کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں خوشبو کا کوئی معنی نہیں۔ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ حالت احرام میں خوشبودار میٹھا زردنان کھاتے تھے اور فرماتے تھے کہ زرد حلوہ کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مسئلہ:۔ اگر محرم نے کسی مرض یا علت کی بنا پر ایسی خوشبو بطور دوا استعمال کی جو کھائی نہیں جاتی یا کسی علت کی بنا پر خوشبو بطور سرمہ استعمال کی تو اس پر تین کفاروں میں جو چاہے ایک کفارہ لازم ہوگا اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اگر محرم ممنوع احرام فعل کا کسی ضرورت و عذر کی وجہ سے ارتکاب کرتا ہے تو اس پر تین کفاروں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔

مسئلہ:۔ محرم کے لیے خوشبو اور ریحان (خوشبودار پودا) سونگھنا ممنوع ہے۔ ابن عمرؓ اور جابرؓ سے یونہی روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات محرم کے لیے ریحان سونگھنا مکروہ سمجھتے تھے اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور اگر کوئی سونگھ لیتا ہے تو ہمارے نزدیک اس پر لازم کچھ نہیں ہوگا۔ اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ فدیہ واجب ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ خوشبو اسے کہتے ہیں جس میں رائحہ ہو، اور ریحان میں عمدہ رائحہ ہوتی ہے، اس لیے یہ خوشبو ہے (اور سونگھنے سے خوشبو کا استعمال ہوا ہے) لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ یہ خوشبو ہے۔ لیکن اس سے اس کے بدن یا کپڑوں کے ساتھ کچھ نہیں چپٹا۔ یوں اس نے صرف خوشبو سونگھی ہے۔ اس سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، جیسا کہ اگر کسی عطار کے پاس بیٹھا اور عطر کی بو سونگھی تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں حالت اقامت کا فائدہ اٹھانا پایا جاتا ہے ۔۔۔ اسی طرح ہر خوشبودار جڑی بوٹی اور پھل کا یہی حکم ہے۔ کیونکہ اس میں خوشبو کا انتفاع ہے۔ لیکن اگر کوئی سونگھ لے تو لازم کچھ نہیں ہوتا۔ کیونکہ محض سونگھنے سے بدن اور کپڑوں کے ساتھ کچھ نہیں چپٹا۔ اور مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ ایام حج میں مکہ سے عطاروں کو اٹھا دینے کا حکم دیتے تھے۔ لیکن یہ درست نہیں ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے ایسا نہیں کیا۔

اگر محرم نے وہ خوشبو سونگھی جو اس نے احرام سے پہلے لگائی تھی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ خوشبو کا استعمال اس وقت ہوا، جب استعمال مباح تھا۔ اب صرف سونگھنا باقی رہا تو سونگھنے سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اگر عطاروں کے پاس سے گزرے تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔ ابن سماعہ، محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر ایک آدمی دھونی زدہ گھر میں داخل ہوا اور کافی دیر اس میں ٹھہرا رہا، اور اس کی وجہ سے اس کے

کپڑوں سے کچھ رائحہ آنے لگی تو کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس رائحہ کا تعلق کسی عین سے نہیں تھا، اور محض رائحہ ممنوع نہیں ہے۔ اور اگر کپڑوں کو خود دھونی دی اور اس کے نتیجہ میں کپڑوں سے کافی رائحہ چمٹ گئی تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ یہاں رائحہ ایک محسوس عین سے چھوٹ رہی تھی، جسے اس نے اپنے بدن میں استعمال کیا، تو یوں ہوگیا، گویا اس نے خوشبو استعمال کی۔

مسئلہ:۔ ابن رستم، محمدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی محرم نے ایسا سرمہ استعمال کیا جسے ایک یا دو مرتبہ خوشبو لگائی گئی تھی تو صدقہ لازم ہوگا، اور اگر زیادہ مرتبہ خوشبو لگائی تھی تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ خوشبو جب سرمے پر غالب ہو جائے تو پھر خواہ اسے بطور دوا استعمال کریں یا بطور خوشبو، دونوں برابر ہیں۔

مسئلہ:۔ اگر کسی نے خوشبو کو ہاتھ لگایا اور وہ ہاتھ سے چمٹ گئی۔ تو یہ خوشبو استعمال کرنے کے درجے میں ہے۔ اگرچہ خوشبو لگانا مقصود نہیں تھا، کیونکہ ہاتھ خوشبودار ہوگیا، اور وجوب کفارہ کے لیے قصد شرط نہیں ہے۔

مسئلہ:۔ کسی نے استلام حجر کیا، اور حجر سے اس کے ہاتھ کو خوشبو لگ گئی تو اس پر کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ خوشبو استعمال ہوئی، اگرچہ خوشبو لگانا مقصود نہیں تھا۔ اور کفارے کا وجوب قصد پر موقوف نہیں ہے۔

مسئلہ:۔ اگر زخم پر خوشبودار دوا لگائی یا کسی علت سے خوشبو استعمال کی، پھر پہلا زخم ابھی ٹھیک نہیں ہوا تھا کہ ایک اور زخم لگ گیا (اور اس پر بھی خوشبو لگائی) تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا کیونکہ پہلا عذر ابھی باقی تھا، اس لیے استعمال کا سبب ایک ہے چنانچہ کفارہ بھی ایک ہی کافی ہوگا۔ جیسا کہ سلے ہوئے کپڑے کے بارے میں ہے۔

مسئلہ: اس میں کوئی حرج نہیں کہ محرم پچھنے لگوائے، فصد کھلوائے۔ پھوڑے کو چیر کر اس پر پٹی باندھے۔ ٹوٹی ہوئی ہڈی پر جبیرہ (لکڑیاں) باندھے، داڑھ درد کر رہی ہو تو اسے نکلوائے، حمام میں داخل ہو کر غسل کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے اور احرام کی حالت میں ہاتھی دانت سے پچھنے لگوائے"۔ باقی فصد کھلوانا، پھوڑا چیرنا اور زخم لگانا، پچھنے لگوانے کے معنی میں ہے۔ نیز اس لیے کہ ان چیزوں میں [illegible] بدن چیرنا باقی ہے۔ اور محرم کے لیے یہ ممنوع نہیں ہے۔ نیز اس لیے کہ یہ امور استعمال دوا کے باب سے ہیں۔ اور محرم کے لیے دوا کا استعمال ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح ٹوٹی ہوئی ہڈی کا جوڑنا باب علاج سے ہے۔ جو محرم کے لیے ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح داڑھ اکھیڑنا ضرر کا ازالہ کرنے کے باب سے ہے۔ لہٰذا یہ ہاتھ کو کھانے والے زخم کی وجہ سے ہاتھ کاٹنے کے مشابہ ہے۔ اور وہ محرم کے لیے ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی ممنوع نہیں ہوگا۔ رہا غسل کرنا! تو اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ احرام میں غسل کیا اور فرمایا "ہم اپنی میل کچیل کا کیا کریں گے؟"

مسئلہ:۔ اگر محرم نے اپنا سر اور داڑھی خطمی سے دھوئی تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر دم لازم ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک صدقہ لازم ہے۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ خطمی خوشبو نہیں ہے۔ یہ صرف

میل دور کرتی ہے۔ اس لیے اشنان کے مشابہ ہے۔ لہٰذا اس کے استعمال سے دم واجب نہیں ہوگا اور صدقہ بھی خوشبو ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ جوئیں مارنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ ... کی دلیل یہ ہے کہ خطمی خوشبو ہے۔ اس لیے کہ اس کی رائحہ عمدہ ہوتی ہے۔ لہٰذا دوسری خوشبوؤں کے استعمال کی طرح اس سے بھی دم لازم ہوگا۔ نیز اس لیے کہ خطمی میل دور کرتی ہے اور جوئیں مارتی ہے۔ اس لیے یہ حلق کے مشابہ ہے۔

مسئلہ:۔ اگر محرم نے اپنے سر اور داڑھی کو مہندی لگائی تو اس پر دم لازم ہے۔ کیونکہ مہندی خوشبو ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت والی عورت کو مہندی لگانے سے منع کیا اور فرمایا کہ "مہندی خوشبو ہے"۔ نیز اس لیے کہ خوشبو اسے کہتے جس کی رائحہ عمدہ ہو۔ اور مہندی کی رائحہ عمدہ ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ خوشبو ہے۔

مسئلہ:۔ اگر محرمہ نے اپنے دونوں ہاتھ مہندی سے رنگے تو اس پر دم لازم ہے ... عورت رنگے تو صدقہ لازم ہوگا۔ کیونکہ انتفاع کامل، عضو کامل کو خوشبو لگانے ...

مسئلہ:۔ قسط (کٹھ)، خوشبو ہے۔ کیونکہ اس کی رائحہ عمدہ ہوتی ہے اور اس ... لی جاتی ہے۔ اور اس کی رائحہ سے لطف اٹھایا جاتا ہے۔

مسئلہ:۔ وسمہ خوشبو نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی رائحہ عمدہ نہیں بلکہ ... کا رنگ بدلتا ہے۔ اور رنگ بدلنا باب انتفاع سے نہیں بلکہ باب زینت ... ہو کہ یہ جوئیں مارتا ہے تو کچھ صدقہ کر دے۔ کیونکہ ... سے روایت ہے کہ اگر محرم نے اپنے سر پر وسمے سے خضاب کیا ... وجہ سے نہیں بلکہ سر ڈھانپنے کی وجہ سے۔

مسئلہ:۔ سرمہ خوشبو نہیں ہے۔ اور محرم کے جائز ہے کہ ایسا سرمہ لگائے، جس میں خوشبو نہ ہو۔ اور ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ یہ خوشبو ہے۔ اور محرم کے لیے سرمہ لگانا جائز نہیں ہے لیکن ... نہیں، کیونکہ سرمہ میں عمدہ رائحہ نہیں ہوتی، اس لیے وہ خوشبو میں داخل نہیں ...

مسئلہ:۔ خوشبو خواہ عمداً لگائے یا سہواً خوشبو لگائے یا مجبوری سے ... نزدیک جزا واجب ہو جاتی ہے جیسا کہ ... چکی ہے۔

مسئلہ:۔ خوشبو کا استعمال مرد اور عورت ... دونوں پر برابر واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں کا احرام اور ... جزا برابر ہے۔

مسئلہ:۔ اسی طرح قارن اور مفرد دونوں خوشبو کے استعمال میں برابر ہیں۔ ہاں اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک قارن پر مفرد کی نسبت دوگنا جزا واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ قارن کے دو احرام ہوتے ہیں۔ تو دونوں احراموں میں نقص داخل ہوا۔ اس لیے جزا بھی دوگنا ہوگی۔

مسئلہ:۔ قارن اور مفرد جب تک حلق یا قصر نہ کروالیں، ان کے لیے خوشبو کا استعمال حلال نہیں

ہے۔ کیونکہ حلق یا قصر سے پہلے احرام باقی ہوتا ہے تو جب تک مانع باقی ہے۔ منع باقی رہے گا۔ اور عمرہ کرنے والے کے لیے بھی یہی حکم ہے۔ اور اس کی وجہ بھی یہی ہے جو ابھی مذکور ہوئی۔ گزشتہ اوراق میں یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم۔

**میل کچیل سے متعلقہ احکام** | پراگندگی کے ازالہ اور میل کچیل دور کرنے کو خوشبو لگانے کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے۔ اور اس سے مراد دو چیزیں ہیں۔ بال مونڈنا اور ناخن کاٹنا۔

**بال منڈانے کا حکم:** محرم کے لیے یوم نحر سے پہلے بال منڈانا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محله۔ — اور اپنے سر نہ منڈاؤ یہاں تک کہ ھدی اپنی جگہ پہنچ جائے۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

المحرم الاشعث الاغبر۔ — محرم پراگندہ سر، غبار آلود ہوتا ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حاجی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "حاجی پراگندہ سر، میلا کچیلا ہوتا ہے۔" اور سر منڈانا پراگندگی اور میل کچیل کو دور کرتا ہے — نیز اس لیے کہ سر منڈانا حالت اقامت کا فائدہ اٹھانے میں داخل ہے، اور محرم کے لیے ایسا فائدہ اٹھانا ممنوع ہے — نیز اس لیے کہ بال ایک قسم کی نباتات ہیں، جنہیں احرام کے سبب امن ملا ہے لہٰذا ان سے تعرض کرنا حرام ہوگا، جیسے اس نبات سے تعرض کرنا حرام ہے، جسے حرم کے سبب امن ملا۔ مثلاً درخت اور گھاس وغیرہ — اسی طرح اپنے سر پر بال صاف کرنے والا پاؤڈر بھی نہ لگائے۔ کیونکہ یہ حلق کے معنی میں داخل ہے۔ اسی طرح سر کے بالوں سے ایک بال بھی دور نہ کرے اور نہ ہی اسے پاؤڈر لگائے۔ اس کی وجہ ابھی مذکور ہوئی۔

مسئلہ: اگر کسی نے اپنا سر بغیر کسی عذر کے منڈایا تو اس پر دم لازم ہے۔ اور دم کے سوا کوئی کفارہ کافی نہیں ہوگا، کیونکہ یہ بلا ضرورت انتفاع کامل ہے — اور اگر کسی عذر کی وجہ سے سر منڈایا تو اس پر تین چیزوں میں ایک لازم ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فمن کان منکم مریضا او به اذی من رأسه ففدیة من صیام او صدقة او نسك — "پس جو شخص تم میں مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو (اور وہ سر منڈا لے) تو روزہ سے یا صدقہ سے یا قربانی سے فدیہ دے۔"

[illegible] حدیث سے جو کعب رضی اللہ عنہ بن عجرہ کے حوالے سے پہلے گزر چکی ہے۔ نیز ضرورت کا [illegible] کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ تخفیف و تیسیر کے پیش نظر ان تین چیزوں میں سے ایک کا اختیار دیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر کسی نے اپنا تہائی یا چوتھائی سر منڈایا تو اس پر دم لازم ہوگا اور اگر چوتھائی سے کم منڈا

تو صدقہ لازم ہوگا۔ ظاہر الروایہ میں یونہی مذکور ہے اور اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا گیا۔ اور طحاویؒ نے اپنی "مختصر" میں اختلاف ذکر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق چوتھائی سر منڈانے پر دم واجب ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق جب تک سر کا اکثر حصہ نہیں منڈاتا، دم واجب نہیں ہوگا۔ اور قدوریؒ "مختصر حاکم" کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ چوتھائی سر منڈانے سے دم واجب ہوتا ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک سر کا اکثر حصہ منڈانے سے دم واجب ہوتا ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک ایک بال منڈانے سے بھی دم واجب ہوتا ہے۔ اور شافعیؒ کا قول ہے کہ تین بال منڈانے سے واجب ہوتا ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ پورا سر منڈانے سے دم واجب ہوتا ہے۔ داڑھی منڈانے کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے کہ پوری یا تہائی یا چوتھائی داڑھی منڈانے سے دم واجب ہوتا ہے۔

مالکؒ کی حجت یہ فرمان الٰہی ہے:

ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محله۔ اور اپنے سر نہ منڈاؤ یہاں تک کہ ھدی اپنی جگہ پہنچ جائے۔

اور سر کا اطلاق مکمل سر پر ہوتا ہے۔ (معلوم ہوا کہ مکمل سر منڈانا ضروری ہے) شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تین جمع صحیح ہے، لہٰذا کل کے قائم مقام ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ سر کے مسح میں تین بال پورے سر کے قائم مقام ہو جاتے ہیں۔ نیز اس لیے کہ بال ایک قسم کی نباتات ہیں۔ جنہیں احرام کے سبب امن ملا ہے لہٰذا یہ امن قلیل وکثیر بالوں کو برابر طور پر حاصل ہوگا۔ جیسے وہ نباتات جسے حرم کے سبب امن ملا مثلاً درخت، گھاس وغیرہ کہ ان میں قلیل وکثیر کا کوئی فرق نہیں۔ باقی ہمارے اصحابؒ کے کلام کی بنا اس پر ہے کہ حلق کثیر سے دم واجب ہوتا ہے۔ اور حلق قلیل سے صدقہ واجب ہوتا ہے۔ لیکن قلیل کثیر کی حد فاصل میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ابو حنیفہؒ چوتھائی سے کم کو قلیل اور چوتھائی اور اس سے زیادہ کو کثیر قرار دیتے ہیں۔ اور طحاویؒ کی روایت کے مطابق صاحبینؒ نصف سے کم کو قلیل اور نصف سے زیادہ کو کثیر قرار دیتے ہیں۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قلیل وکثیر تقابلی اسماء ہیں۔ کسی چیز کی قلت و کثرت کا علم اس کے مقابل سے ہوتا ہے۔ اگر مقابل قلیل ہے تو وہ کثیر ہوگا اور اگر مقابل کثیر ہے تو وہ قلیل ہوگا۔ تو اس سے لازم آتا ہے کہ چوتھائی حصہ قلیل ہو۔ کیونکہ اس کے مقابل باقی حصے کثیر ہیں۔ لہٰذا یہ قلیل ہوگا۔ ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سر منڈانے میں چوتھائی حصہ کل کے درجے میں سمجھا جاتا ہے اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ عرب کے بہت سے قبائل، ترک اور کرد کی یہ عادت ہے کہ وہ چوتھائی سر منڈانے پر اقتصار کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی کی چار اطراف سے صرف ایک طرف دیکھ کر یہ کہتا ہے کہ "میں نے فلاں شخص کو دیکھا" تو اس کا یہ کہنا سچ سمجھا جاتا ہے۔ اسی لیے مسح میں بھی چوتھائی سر کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور احرام سے نکلنے کے لیے بھی چوتھائی سر کا حلق کافی ہو جاتا ہے۔ یا جس طرح کوئی شخص احرام سے نکلنے اور تحلیل کے لیے چوتھائی سر کا حلق کرواتا ہے تو وہ احرام سے نکل جائے گا۔ اور حلال ہو جائے گا۔ لہٰذا چوتھائی سر کا حلق انتفاع کامل ہے۔ اس لیے یہ جنایت بھی کامل ہوگی۔ اور اس کی

ہوگی۔ اور محلوق کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس جزا کی قیمت حالق (مونڈنے والا) سے وصول کرے۔
اور قاضی ابو حازمؒ سے روایت ہے کہ محلوق کفارے کی قیمت حالق سے وصول کرے گا کیونکہ وہ اسی کی
وجہ سے اُسے یہ ضمان دینی پڑی ہے۔ لہٰذا اسے حالق سے اس کی قیمت [illegible]
اس شخص کی طرح جسے مال تلف کرنے پر مجبور کر دیا گیا ہو [illegible]
کرنے کا حق رکھتا ہے) ہماری دلیل یہ ہے کہ اسے انتفاع کامل حاصل ہو چکا ہے۔ لہٰذا وہ کفارے [illegible]
قیمت کسی سے وصول کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ کیونکہ اگر اسے [illegible]
اور معوض (جس کے عوض میں کوئی چیز ہو، یعنی حق) دونوں اس کے پاس سالم رہتے ہیں اور یہ جائز نہیں
ہے۔ جیسے کوئی شخص دھوکے میں آکر کسی جاریہ سے وطی کر بیٹھا اور پھر عقر یعنی اس وطی کا تاوان اور
جرمانہ دینا پڑا، تو وہ یہ تاوان دھوکہ دینے والے سے وصول نہیں کرے گا۔ وجہ بیان ہو چکی ہے۔ اسی
طرح یہاں بھی ہے اور اگر حالق حلال ہے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اور محلوق کا حکم ابھی مذکور ہوا
مسئلہ:۔ اگر مونچھیں مونڈیں تو صدقہ لازم ہوگا۔ کیونکہ مونچھ داڑھی کے تابع ہوتی ہے۔ [illegible]
آپ دیکھتے ہیں کہ مونچھ داڑھی کے تابع اگتی ہے اور داڑھی کے تابع اسے کاٹا جاتا ہے۔ نیز اس
لیے کہ یہ قلیل ہوتی ہے۔ لہٰذا اس میں جنایت کا معنیٰ کامل طور پر نہیں پایا جاتا۔ جامع صغیر میں
ہے کہ "اگر محرم نے اپنی مونچھ لی تو اس پر ایک عادل شخص کا فیصلہ لازم ہوگا۔ وہ یہ کہ دیکھا جائے
گا کہ جتنی مونچھ لی گئی ہے، وہ داڑھی کی کم از کم موجب دم مقدار یعنی چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا ہے؟
تو اس کے بقدر صدقہ واجب ہوگا۔ چنانچہ اگر وہ مونچھ چوتھائی داڑھی کے برابر ہے، تو اس پر بکری کی
چوتھائی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ مونچھ داڑھی کے تابع ہوتی ہے۔"

**مونچھ کا کاٹنا سنت ہے یا منڈانا؟** "جامع صغیر" کی مذکورہ عبارت میں "مونچھ لینے" کا لفظ
ذکر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مونچھ کا
کاٹنا سنت ہے، منڈانا نہیں۔ اور طحاویؒ نے شرح آثار میں ذکر کیا ہے کہ مونچھوں کا منڈانا
سنت ہے۔ اور انہوں نے اس بات کی نسبت ابو یوسفؒ اور محمدؒ کی طرف کی ہے لیکن صحیح یہ ہے
کہ اس میں کاٹنا سنت ہے۔ اس کی وجہ ابھی مذکور ہو چکی ہے کہ مونچھ داڑھی کے تابع ہوتی ہے۔
اور داڑھی میں کاٹنا سنت ہے، منڈانا نہیں۔ تو مونچھ میں بھی یہی حکم ہوگا۔ نیز اس لیے کہ مونچھ مونڈنا
باعث عیب ہے، اور اس سے مثلہ کی صورت بن جاتی ہے اسی لیے داڑھی میں مونڈنا سنت نہیں
ہے بلکہ بدعت ہے تو مونچھ میں بھی ایسے ہی ہوگا۔
مسئلہ:۔ اگر گردن کے بال مونڈے تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ گردن عضو کامل سے ہے۔
اور اس کے بال مونڈنے کا انتفاع مقصود ہوتا ہے۔ لہٰذا سر مونڈنے کی طرح اس میں بھی کامل
کفارہ واجب ہوگا۔
مسئلہ:۔ اگر محرم نے ایک بغل کے بال اکھیڑے تو دم لازم ہوگا [illegible]
دونوں بغلوں کے بال اکھیڑے تو اس کیلئے بھی ایک کفارہ ہی کافی ہے۔ کیونکہ جنایت [illegible]

مانع ایک ہے، اور سبب ذو قیمت نہیں ہے۔ لہٰذا ایک کفارہ کافی ہوگا۔ اور اگر ایک بغل کے اکثر بال اکھیڑے تو صدقہ لازم ہوگا۔ کیونکہ جس عضو کی بدن میں نظیر موجود ہو، اس میں عضو کا اکثر حصہ کل کے قائم مقام نہیں سمجھا جاتا۔ بہ خلاف سر، داڑھی، گردن اور ان اعضاء کے، جن کی بدن میں کوئی نظیر نہیں ہے۔

**فائدہ:۔** "اصل" کے مسئلہ مذکورہ میں بغلوں کے بالوں کے سلسلہ میں "اکھیڑنے" کا لفظ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بغلوں کے بالوں میں سنت اکھیڑنا ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ اور "جامع صغیر" میں جو مونڈنے کا لفظ ذکر کیا گیا ہے، اس سے مقصود یہ اشارہ کرنا ہے کہ مونڈنا بھی حرام نہیں ہے۔

**مسئلہ:۔** اگر کسی نے پچھنے لگانے کی جگہ سے بال مونڈے تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس پر دم لازم ہے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس میں صدقہ واجب ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پچھنے لگانے کی جگہ سے بال مونڈنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ یہ بال تبعاً مونڈے جاتے ہیں چنانچہ یہ بال مونڈنے سے دم واجب نہیں ہوگا، جیسے مونچھ مونڈنے سے واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ جب مونڈنا مقصود نہ ہو تو جنایت کامل نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس کی وجہ سے کامل کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ نیز اس لیے کہ یہ بال پچھنے لگانے کے لیے مونڈے گئے ہیں، اپنی ذات کے لیے نہیں۔ اور خود پچھنے لگانے سے دم واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ پچھنے لگوانا ممنوعات احرام سے نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ تو اسی طرح جو کام اس کی وجہ سے کیا جائے، اس پر بھی دم واجب نہیں ہوگا۔ نیز اس لیے کہ پچھنے لگانے کی جگہ پر تھوڑے بال ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ جگہ سینے، کلائی اور پنڈلی کے مشابہ ہے اور ان اعضاء کے بال مونڈنے سے دم واجب نہیں ہوتا بلکہ صدقہ واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص مونڈنے کا محتاج ہے، اس کے لیے اس عضو کا مونڈنا مقصوداً ہوتا ہے کیونکہ مادۂ دمویہ نکلوانے کے حاجت مند کے لیے پچھنے لگوانا امر مقصود ہوتا ہے۔ اسی لیے یہ بال سر اور گردن کے تابع نہیں مونڈے جاتے۔ پس یہ بال مونڈنا بغل اور زیر ناف بال مونڈنے کے مشابہ ہے۔

**مسئلہ:۔** بال مونڈنا خواہ عمداً ہو یا سہواً طوعاً ہو یا کرہاً، ہمارے نزدیک بہر صورت جزاء واجب ہو جاتی ہے۔ اسی طرح وجوب جزا میں مرد اور عورت، مفرد اور قارن کا بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ ہاں اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک قارن پر دوگنی جزا واجب ہوتی ہے کیونکہ اس کے دو احرام ہوتے ہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

**ناخن کاٹنے کا حکم:۔** محرم کے لیے اپنے ناخن کاٹنا جائز نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، "ثم لیقضوا تفثھم" (پھر اپنی میل کچیل دور کریں) اور ناخن کاٹنا میل کچیل دور کرنے میں داخل ہے اور اللہ تعالیٰ نے ترتیب میں میل کچیل دور کرنے کو ذبح کے بعد رکھا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے "لیذکروا اسم اللہ فی أیام معلومات علی ما رزقھم من بھیمۃ الأنعام فکلوا

منها و اطعموا البائس الفقير، ثم ليقضوا تفثهم" اس میں میل کچیل دور کرنے کو ذبح کے بعد لفظ "ثم" کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اور یہ لفظ ترتیب مع التراخی کا فائدہ دیتا ہے۔ اس لیے ذبح سے پہلے ناخن کاٹنا جائز نہیں ہے۔ نیز اس لیے ناخن کاٹنا حالتِ اقامت کے فوائد و منافع میں داخل ہے اور محرم کے لیے یہ فوائد اٹھانا ممنوع ہیں۔ نیز اس لیے کہ یہ بھی ایک قسم کی نبات ہے، جسے احرام کے سبب امن ملا ہے، لہٰذا اس سے تعرض حرام ہے، جیسا کہ نبات کی اس نوع سے تعرض حرام ہے، جسے حرم کے سبب امن ملا ہے۔

مسئلہ: اگر محرم نے ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے ناخن بلا عذر و ضرورت کاٹ دیئے تو دم لازم ہوگا، کیونکہ یہ انتفاع کامل ہے، چنانچہ جنایت بھی کامل ہے۔ لہٰذا کفارہ بھی کامل واجب ہوگا۔ اور اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کم ناخن کاٹے تو ہر ناخن کے عوض نصف صاع کے حساب سے صدقہ واجب ہوگا۔ یہ ہمارے اصحابِ ثلاثہ کا قول ہے اور زفرؒ کہتے ہیں کہ تین ناخن کاٹنے سے دم واجب ہو جائے گا زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تین ناخن ہاتھ کے ناخنوں کا اکثر حصہ ہیں۔ اور اس باب میں اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے، جیسا کہ سر مونڈنے میں ہے۔ اصحابِ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہاتھ سے کم ناخن کاٹنا انتفاعِ کامل نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی وجہ سے کامل کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ رہا یہ کہنا کہ اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ وجوبِ دم میں ایک ہاتھ پہلے ہی کل اطراف یعنی دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کے قائم مقام سمجھا گیا ہے۔ اور جو چیز خود کل کے قائم مقام ہو، اس کا اکثر اس کا قائم مقام نہیں بنتا، جیسا کہ سر میں ہے، کہ جب چوتھائی سر کل سر کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے تو چوتھائی کا اکثر چوتھائی کا قائم مقام نہیں سمجھا جاتا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر قائم مقام چیز کا اکثر اس کا قائم مقام قرار دیا جائے تو پھر اس اکثر کا اکثر اس کا قائم مقام ہوگا۔ تو یہ سلسلۂ قائم مقامی سرے سے تحدید و اندازہ ہی کا خاتمہ کر دے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر محرم نے دونوں ہاتھ، پاؤں سے متفرق طور پر پانچ ناخن کاٹے تو ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس پر ہر ناخن کے عوض نصف صاع کے حساب سے صدقہ واجب ہوگا۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ دم لازم ہوگا۔ اسی طرح اگر ہر ہاتھ اور پاؤں سے چار چار ناخن کاٹے تو شیخینؒ کے نزدیک صدقہ واجب ہے، اگرچہ ان ناخنوں کی جملہ تعداد سولہ ہو جاتی ہے۔ اور ہر ناخن کے عوض نصف صاع گندم واجب ہوگی، ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہو جائے تو پھر اس سے جو چاہے کم کر لے۔ اور محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں دم لازم ہوگا۔ تو محمدؒ صرف پانچ ناخنوں کا اعتبار کرتے ہیں، اور ان میں تفرق و اجتماع کا اعتبار نہیں کرتے اور شیخینؒ پانچ ناخنوں کے ساتھ صفتِ اجتماع کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔ یعنی یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ پانچ ناخن ایک ہی محل سے ہوں۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے ناخن کاٹنے سے دم اس لیے واجب ہوتا ہے کہ یہ دونوں ہاتھ پاؤں کا چوتھائی ہے۔ اور ناخن خواہ ایک محل سے کاٹے جائیں یا متفرق طور پر کاٹے جائیں، دونوں صورتوں میں یہ علت برابر پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دیت میں اجتماع و تفرق دونوں برابر ہیں۔ ایسی طور کہ پانچ

ناخن متفرق طور پر قطع کر دیئے تو بھی دیت واجب ہو جائے گی۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دم انتفاع کامل سے واجب ہوتا ہے۔ اور انتفاع کامل متفرق طور پر کاٹنے سے حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ عیب ہے اور مُثلہ بن جاتا ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے کامل کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ بلکہ ہر ناخن کے عوض نصف صاع گندم واجب ہوگی، ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہو جائے تو جو چاہے۔ اس سے کم کرے، اس لیے کہ دم اس لیے واجب نہیں ہوا تھا کہ انتفاع کامل نہ ہونے کی وجہ سے جنایت کامل نہ تھی۔ لہٰذا مناسب نہیں ہے کہ گندم کی قیمت دم کی قیمت کے برابر ہو جائے لیکن اگر وہ دم دینا ہی پسند کرے تو اسے یہ اختیار ہے۔ اور اس صورت میں اس پر دم کے سوا کچھ واجب نہیں ہوگا۔

مسئلہ:۔ اگر ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے، ابھی ان کا کفارہ نہیں دیا تھا کہ دوسرے ہاتھ یا دوسرے پاؤں کے ناخن کاٹ لیے۔ تو اگر یہ فعل ایک مجلس میں ہوا تو استحساناً اس پر ایک ہی دم واجب ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر ایک کے لیے علیحدہ دم واجب ہو۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ عنقریب ذکر کریں گے۔ اور اگر یہ فعل دو مجلسوں میں ہوا تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق دو دم لازم ہوں گے، اور محمدؒ کے نزدیک اگر پہلے فعل کا کفارہ نہیں دیا ہے تو ایک ہی دم لازم ہوگا۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ اگر ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے اور چوتھائی سر مونڈا اور ایک عضو پر خوشبو لگائی تو ہر جنس کی جنایت کے لیے علیحدہ دم واجب ہے۔ خواہ یہ افعال ایک مجلس میں ہوتے ہوں یا مختلف مجالس میں۔ اور اس پر بھی سب کا اجماع ہے کہ اگر ماہ رمضان میں حالت صیام میں ایک دن جماع کرتا ہے، دوسرے دن کھا لیتا ہے، تیسرے دن پی لیتا ہے، تو اگر پہلے فعل کا کفارہ افطار دے چکا ہے تو دوسرے فعل کا علیحدہ کفارہ واجب ہے۔ اور اگر پہلے فعل کا کفارہ ادا نہیں کیا تو ایک ہی کفارہ سب کے لیے کافی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ اختلاف مجلس کو اختلاف جنس کی طرح قرار دیتے ہیں۔ اور محمدؒ اتفاق جنس ہوتے ہوئے اختلاف مجلس کا اعتبار نہیں کرتے۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص دونوں ہاتھ پاؤں کے ناخن ایک مجلس میں کاٹ لیتا ہے تو استحساناً ایک دم کافی ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ ہر ہاتھ یا پاؤں کے ناخن کاٹنے سے علیحدہ دم واجب ہو، اگرچہ کاٹنے کا فعل ایک ہی مجلس میں ہوا ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دم انتفاع کامل کے حصول سے واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ اسی سے جنایت کامل ہوتی ہے، جس کے نتیجے میں کامل کفارہ واجب ہوتا ہے اور ہر عضو کے ناخن کاٹنا علیحدہ علیحدہ انتفاع ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ کفارہ بھی علیحدہ علیحدہ واجب ہو اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنایت کی جنس ایک ہے، مانع ایک ہی احرام ہے اور سبب ذو قیمت نہیں ہے، لہٰذا ایک ہی دم واجب ہوگا، جیسا کہ مونڈانے میں ہے کہ اگر چوتھائی سر منڈائے تو بھی ایک دم واجب ہوتا ہے اور اگر پورا سر منڈائے تو بھی ایک ہی دم واجب ہوتا ہے۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔

اور اگر ناخن مختلف مجالس میں کاٹے تو ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہر مجلس کے لیے

علیحدہ کفارہ واجب ہوگا۔ خواہ پہلی مجلس کا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ اور محمدؒ کے نزدیک اگر پہلی مجلس کا کفارہ نہیں دیا ہے تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ حرمتِ احرام کی ہتک سے واجب ہوتا ہے۔ اور ہتکِ حرمت پہلے عضو کے ناخن کاٹنے سے ہو چکی ہے۔ اور جس کی حرمت کا دامن چاک ہو چکا ہو، اس کی ہتک کی کوئی صورت نہیں ہے۔ لہٰذا دوسرا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ رمضان میں دو دن روزہ توڑنے سے دو کفارے واجب نہیں ہوتے کیونکہ کفارے کا وجوب اس ماہ کی ہتکِ حرمت کی وجہ سے ہوا ہے۔ تاکہ کفارہ سے ہتک کی تلافی ہو جائے۔ تو جب ایک دن روزہ فاسد کرنے سے ہتکِ حرمت ہو چکی تو دوسرے اور تیسرے دن فاسد کرنے سے ہتک کی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ بہ خلاف جبکہ پہلی جنایت کا کفارہ دے چکا ہو، کیونکہ اس صورت میں کفارے سے ہتک کی تلافی ہو چکی ہے۔ اور یوں ہوگیا ہے گویا ہتک ہوئی ہی نہیں۔ چنانچہ کفارے کے بعد احرام کی حرمت دوبارہ لوٹ آئی ہے تو اب جب پھر ہتک کرے گا تو اس کی تلافی کے لیے دوسرا کفارہ واجب ہوگا، جیساکہ کفارۂ رمضان میں ہوتا ہے۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارۂ احرام، احرام پر جنایت کرنے سے واجب ہوتا ہے اور جب تک احرام قائم ہے، اس حالت میں ہر جنایت علیحدہ شمار ہوگی، لہٰذا کفارہ بھی علیحدہ علیحدہ واجب ہوگا۔ ہاں جب مجلس ایک ہو تو جنایات متعددہ کو حکماً حقیقتِ متحدہ سمجھا جاتا ہے، کیونکہ شرع میں مجلس کو مختلف افعال کے لیے جامع قرار دیا گیا ہے۔ جیساکہ خیارِ مخیرہ، سجدۂ تلاوت، بیع کے ایجاب و قبول وغیرہ میں ہوتا ہے۔ لیکن جب مجلس مختلف ہو تو ہر جنایت کو علیحدہ سمجھا جائے گا اور اس کے ساتھ متعلقہ حکم میں اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ بہ خلاف کفارۂ افطار کے، کیونکہ یہ کفارہ روزے پر جنایت کی وجہ سے واجب نہیں ہوا، بلکہ ماہِ مبارک کی ہتکِ حرمت کی تلافی کے لیے واجب ہوا ہے اور ماہ کی حرمت حقیقتِ واحدہ ہے، جس میں تجزی تقسیم نہیں ہو سکتی اور یہ ہتک پہلے افطار ہی سے ہو چکی ہے، لہٰذا دوبارہ ہتک کا احتمال نہیں۔ (اس لیے ایک کفارہ واجب ہوتا ہے)

**مسئلہ:** اگر ہاتھ کے ناخن ہتھیلی میں تکلیف کی وجہ سے کاٹے تو اس پر تین چیزوں میں سے جو چاہے ایک واجب ہوگی۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اگر محرم کسی ممنوعِ احرام فعل کا ارتکاب کسی عذر و ضرورت کی وجہ سے کرتا ہے تو اس کا کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے ـــــ واللہ عزّ و جلّ اعلم۔

**مسئلہ** اگر محرم کا ناخن ٹوٹ جائے اور اس سے ایک ٹکڑا الگ ہو جائے اور محرم اسے اکھیڑ دے تو اس سے کچھ واجب نہیں ہوتا، بشرطیکہ وہ جم نہ سکتا ہو کیونکہ یہ ٹکڑا اب زائد ہے نیز اس لیے کہ اس میں نماء کا احتمال نہیں رہا۔ پس یہ حرم کے خشک شجر سے مشابہ ہے کہ اس درخت

کے کاٹنے سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا

مسئلہ:۔ اگر محرم نے کسی حلال یا محرم کے ناخن کاٹے، یا حلال نے محرم کے ناخن کاٹے تو اس میں وہی حکم و تفصیل ہے جو حلق کے بارے میں گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ:۔ ناخن کاٹنا خواہ عمداً ہو یا سہواً، طوعاً ہو کرھاً، ہر صورت ہمارے نزدیک موجب فدیہ ہے۔ بہ خلاف شافعیؒ کے۔ اسی طرح اس حکم میں مرد اور عورت، مفرد اور قارن برابر طور پر شریک ہیں۔ ہاں اتنا ہے کہ قارن پر دوگنا فدیہ واجب ہوگا۔ وجہ گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

---

فصل:۔

## توابعِ جماع سے متعلقہ ممنوعاتِ احرام

محرم پر واجب ہے کہ دواعی و اسباب جماع — بوس و کنار، از راہ شہوت چھیڑ چھاڑ اور فرج کے علاوہ میں جماع — سے اجتناب کرے۔ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

| | |
|---|---|
| فمن فرض فیھن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ | پس جو شخص ان مہینوں میں حج فرض کرلے تو نہ رغبت کرے اور نہ گناہ کرے اور نہ حج میں جھگڑے۔ |

اس کی ایک تاویل یہ بھی ہے کہ رَفَث سے مراد تمام شہوانی حاجات و افعال ہیں۔ نیز عائشہ رضی اللہ عنہا سے سوال کیا گیا کہ محرم کے لیے اپنی بیوی سے کیا حلال ہے؟" تو آپؓ نے فرمایا کہ "کلام کے سوا ہر چیز حرام ہے۔"

مسئلہ:۔ اگر محرم نے فرج کے علاوہ میں جماع کیا انزال ہوا یا نہیں ہوا یا بوسہ لیا یا چھیڑ چھاڑ کی یا اپنے ساتھ لپٹایا تو دم لازم ہوگا۔ لیکن حج فاسد نہیں ہوگا — حج کا عدم فساد تو اس لیے ہے کہ حج کے فساد کا حکم بطورِ تغلیظ فرج میں جماع سے متعلق ہے — اور وجوب دم اس لیے ہے کہ انتفاعِ کامل و مقصود حاصل ہوا ہے۔ اور روایت ہے کہ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ محرم اگر اپنی بیوی سے لپٹ لپٹائے تو اس پر دم لازم ہوگا — اور کسی دوسرے صحابی سے اس کے خلاف مروی نہیں ہے۔

مسئلہ:۔ دواعئ جماع فعل کا ارتکاب خواہ عمداً کیا ہو یا نسیاناً، ہمارے نزدیک بہر صورت دم واجب ہوگا، بہ خلاف شافعیؒ کے۔

مسئلہ:۔ اگر محرم نے از راہ شہوت اپنی بیوی کی شرم گاہ پر نظر ڈالی اور اس سے منی خارج ہو گئی تو کچھ واجب نہیں ہوگا۔ بہ خلاف جبکہ شہوت سے چھیڑ چھاڑ کرے کہ دم واجب ہو جاتا ہے خواہ منی خارج ہو یا نہ ہو۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیوی سے چھیڑ چھاڑ کرنا استمتاع اور قضائے شہوت کے قبیل سے ہے۔ لہٰذا یہ انتفاع کامل ہے۔ لیکن محض دیکھنا نہ تو استمتاع کے باب سے ہے اور نہ ہی قضائے شہوت کے قبیل سے ہے۔ بلکہ یہ دل میں شہوت کا شت کرنے کا سبب ہے اور محرم کے لیے ایسی چیزیں ممنوع نہیں ہیں۔ جو شہوت کا بیج ہوتی ہیں، مثلاً کھانا ممنوع نہیں ہے۔

**فائدہ:-** "جامع صغیر" میں مذکورہ بالا مسئلہ کے بیان یوں ہے "جب شہوت سے چھیڑ چھاڑ کرے پس منی خارج ہو جائے تو دم لازم ہوگا" اس میں منی کے خروج کا ذکر بطور شرط نہیں ہوا ہے کیونکہ "اصل" میں انہوں نے یہی مسئلہ یوں بیان کیا ہے کہ "اس پر دم لازم ہوگا، خواہ انزال ہو یا نہ ہو"

---

**فصل:**

## شکار سے متعلقہ احکام

محرم کے لیے جائز نہیں ہے کہ بری شکار سے تعرض کرے۔ خواہ اسے کھایا جاتا ہو نہ کھایا جاتا ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے ـــ سوائے موذی جانور کے جو اکثر و بیشتر خود ایذا پہنچانے کی ابتدا کرتا ہے۔

اس فصل کی گفتگو کے درج ذیل موضوعات ہیں:۔

ع۱ صَید کسے کہتے ہیں؟

ع۲ صَید کی انواع کا بیان۔ اور اس چیز کا بیان کہ کس نوع کا شکار محرم کے حلال ہے اور کس نوع کا حرام؟

ع۳ جس نوع کا شکار حرام تھا اگر اس کا شکار کرے تو کیا حکم ہے؟

**صَید کی تفسیر** صَید وہ جانور ہے جو فطری طور پر لوگوں سے بھاگتا اور وحشت کھاتا ہو اور اس کا لوگوں کے ہاتھوں سے بچنا خواہ ٹانگوں سے ہو یا پروں سے۔ (یعنی خواہ وہ چوپایہ ہو یا پرندہ ہو) چنانچہ اونٹ، گائے، بکری کا ذبح محرم پر حرام نہیں ہے، کیونکہ یہ صید نہیں ہیں، اس لیے کہ ان کی فطرت میں لوگوں سے تنفر و توحش نہیں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح مرغی اور گھریلو بطخ ـــ جسے کسکری بطخ بھی کہتے ہیں کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ ان میں صید کی علت یعنی تنفر و توحش نہیں پایا جاتا ـــ باقی وہ بطخ جو لوگوں کے پاس ہوتی ہے اور اڑ جاتی ہے وہ صید ہے، کیونکہ اس میں صید کی علت پائی ہے ـــ اور جھالہ دار کبوتر بھی صید ہے۔ اور اکثر علماء کے نزدیک اس میں جزا واجب ہوتی ہے اور مالکؒ کے نزدیک یہ صید نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے صید متوحش جانور کو کہتے ہیں اور جھالہ دار کبوتر تو مانوس ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ صید نہیں ہوگا۔ جیسے مرغی اور گھریلو بطخ صید نہیں ہوتی ـــ ہماری دلیل یہ ہے کہ کبوتر کی جنس فطرت کے اعتبار سے متوحش ہوتی ہے۔ ہاں بعض کبوتر گھر میں پیدا ہوتے اور مانوس کرتے سے مانوس ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ صید رہتے ہیں جیسے مانوس کی ہوئی ہرنی، شتر مرغ اور طوطی وغیرہ (کہ یہ مانوس ہونے کے باوجود صید رہتے ہیں) چنانچہ ان میں جزا واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح فطرتاً مانوس ہونے والے جانور کبھی متوحش ہو جاتے ہیں، جیسے اونٹ کبھی وحشی ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ صید نہیں بنتا، چنانچہ اسے مارنے سے جزا واجب نہیں ہوتی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ وحشت و انس کا اصل فطرت کے لحاظ سے اعتبار کیا جائے گا۔ اور جنس کبوتر اصل فطرت کے لحاظ سے متوحش ہے۔ بعض کبوتر کسی عارض کی وجہ سے مانوس ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا کبوتر صید ہی رہے گا۔

بہ خلاف گھریلو بطخ کے۔ کیونکہ یہ متوحش بطخ کی جنس سے نہیں ہے، بلکہ اس کی جنس دوسری ہے۔
کتا صید نہیں ہے۔ کیونکہ یہ متوحش نہیں بلکہ مانوس ہونے والا جانور ہے، خواہ یہ گھریلو پالتو ہو یا وحشی، کیونکہ کتا اصل فطرت کے لحاظ سے گھریلو ہوتا ہے۔ لیکن کبھی کسی عارض کی وجہ سے متوحش ہو جاتا ہے۔ پس یہ وحشی اونٹ کے مشابہ ہے۔
اسی طرح گھریلو اور پالتو بلی بھی صید نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی طبیعت میں انس پایا جاتا ہے۔ باقی جنگل بلی کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ ہشامؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ اس میں جزا واجب ہے۔ اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس میں پالتو بلی کی طرح کچھ واجب نہیں ہوتا۔ روایتِ ہشامؒ کی وجہ یہ ہے کہ یہ متوحش ہوتی ہے۔ لہذا یہ لومڑی وغیرہ کے مشابہ ہے۔ اور روایتِ حسنؒ کی وجہ یہ ہے کہ بلی، جنس میں اصل فطرت کے لحاظ سے انس پایا جاتا ہے۔ ہاں بعض بلیاں کسی عارض کی وجہ سے متوحش ہو جاتی ہیں۔ پس وہ وحشی اونٹ کے مشابہ ہیں۔
مسئلہ:۔ پسو، مچھر، چیونٹی، مکھی، بڑی چیچڑی، چیچڑی اور بھڑ مارنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ تنفر و توحش نہ ہونے کی وجہ سے یہ صید نہیں ہیں۔ بلکہ آپ دیکھتے ہیں کہ انسان ان سے بچتا ہے اور یہ انسان کا پیچھا کرتی ہیں۔ اور روایت ہے کہ عمرؓ حالت احرام میں اپنے اونٹ کی چیچڑیوں کو مار رہے تھے۔ نیز اس لیے کہ یہ وہ موذی چیزیں ہیں، جو ایذا پہنچانے میں غالباً خود ابتداء کرتی ہیں لہذا یہ منصوص علیہ موذی جانوروں مثلاً سانپ، بچھو وغیرہ کے ساتھ لاحق ہوں گی۔
مسئلہ:۔ جوں نہ مارے، اس لیے نہیں کہ یہ صید ہے، بلکہ اس لیے کہ اس میں ازالہ میل ہے کیونکہ بال کی طرح یہ بدن سے پیدا ہوتی ہے۔ اور محرم کے لیے اپنے بدن کی میل دور کرنا ممنوع ہے۔ اور اگر جوں مار دی تو کچھ صدقہ کرے۔ جیسا کہ کوئی بال توڑ دے تو کچھ صدقہ کیا جاتا ہے — اور ظاہر الروایۃ میں صدقہ کی مقدار مذکور نہیں ہے۔ حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر محرم ایک جوں مارے یا اسے نکال پھینکے تو ایک ٹکڑا کھلا دے، اور اگر جوئیں دو یا تین ہوں تو گندم کی ایک مٹھی دے دے اور اگر بڑی جوں ہو تو نصف صاع گندم دے۔
مسئلہ:۔ ٹڈی نہ مارے، کیونکہ یہ بری صید ہے — صید تو اس لیے ہے کہ یہ اصل فطرت کے لحاظ سے متوحش ہوتی ہے، اور بری اس لیے ہے کہ یہ بر میں پیدا ہوتی ہے اور بر میں ہی رہتی ہے اسی لیے اگر کبھی پانی میں گر پڑے تو مر جاتی ہے — اگر ٹڈی مار دی تو کچھ گندم صدقہ کرے۔ اور عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: "تمرۃ خیر من جرادۃ" ایک کھجور ایک ٹڈی سے بہتر ہے۔
مسئلہ:۔ زمین کے کیڑے — چوہا، سانپ، بچھو، گبریلا، خنافس، جعلان نامی کیڑا جو دیواروں کی جڑ میں ہوتا ہے، ام حنین، صیاح اللیل، جھینگر وغیرہ — مارنے میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ یہ صید نہیں ہیں بلکہ حشرات الارض ہیں۔ اسی طرح سیہ اور نیولے کا حکم ہے، کیونکہ یہ دونوں زمینی کیڑے ہیں — اور ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ نیولا شکاری کیڑا ہے۔ اور کیڑے صید نہیں ہوتے، کیونکہ یہ لوگوں سے وحشت نہیں کھاتے۔ اور سیہ کے بارے میں ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اسے

مارنے سے جزاء واجب ہوگی۔ کیونکہ یہ متوحش جنس ہے۔ اور ایذاء میں ابتداء بھی نہیں کرتی۔

فصل:

# صید کی انواع کا بیان

نیز اس فصل میں یہ بھی بیان ہوگا کہ ہر نوع سے کس کا شکار محرم کے حلال ہے اور کس کا حرام؟ اب اللہ کی توفیق سے ہی اس کی تفصیل عرض کی جاتی ہے۔

بنیادی طور پر صید کی دو قسمیں ہیں۔ بری اور بحری۔ بحری صید وہ ہے جو بحر میں پیدا ہوتا ہو، باقی رہتا خواہ صرف بحر میں ہو یا بحر و بر دونوں میں رہتا ہو۔ اور بری صید وہ ہے جو بر میں پیدا ہوتا ہو، اور رہتا خواہ صرف بر میں ہو یا بر و بحر دونوں میں۔ خلاصہ یہ کہ اعتبار پیدائش کا ہے۔

**بحری صید کا حکم:** بحری صید کا شکار حلال اور محرم دونوں کے لیے حلال ہے۔ خواہ وہ کھایا جاتا ہو یا نہ کھایا جاتا ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ۔ — حلال کیا گیا ہے تمہارے لیے بحر کا شکار اور اس کا کھانا فائدہ مند ہے تمہارے لیے اور مسافروں کے لیے۔

صَید سے مراد بحری چیزوں کا شکار کرنا ہے۔ کیونکہ صید مصدر ہے۔ کہا جاتا ہے۔ "صَادَ یَصِیدُ صَیْدًا" اور شکار کی ہوئی چیز پر صَید کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ یہ کلام اپنے حقیقی مفہوم کے اعتبار سے حلال و محرم سب کے لیے بحری چیزوں کے شکار کو مباح قرار دیتا ہے۔

**بری صید کا حکم:** بری صید کی دو قسمیں ہیں۔ ماکول اور غیر ماکول۔ تفصیل یہ ہے کہ

۱: صید بری ماکول کا شکار محرم کے لیے حلال نہیں ہے، جیسے ہرن، خرگوش، جنگلی گدھا، جنگلی گائے، اور وہ پرندے جن کا گوشت کھایا جاتا ہے، خواہ وہ بری ہوں یا بحری کیونکہ تمام پرندے بری ہوتے ہیں اس لیے کہ بر میں پیدا ہوتے ہیں۔ ہاں بعض پرندے خوراک کی تلاش میں بحر میں داخل ہوتے ہیں (اس لیے انہیں بحری کہہ دیا جاتا ہے) ان جیسے تمام بری صیود کا شکار حرام ہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما۔ — اور تم پر بر کا شکار حرام ہے، جب تک تم حالتِ احرام میں ہو۔

نیز ارشاد ہے۔

ولا تقتلوا الصید وانتم حرم۔ — صید کو مت قتل کرو۔ جبکہ تم نے احرام باندھا ہوا ہو۔

ان دونوں آیتوں کا ظاہر محرم کے لیے بطور عموم یا بطور اطلاق بری شکار کی تحریم کا تقاضا کرتا ہے سوائے اس شکار کے، جو کسی دلیل کی بنا پر مخصوص یا مقید ہو۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

یا ایھا الذین آمنوا لیبلونکم اللہ بشیء من الصید تنالہ ایدیکم ورماحکم۔ | اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ قدرے شکار سے تمہارا امتحان کرے گا، جس تک تمہارے ہاتھ اور تمہارے نیزے پہنچ سکیں گے۔

اور آزمائش سے مراد نہی ہے۔ اس کا قرینہ سباق آیت میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:۔

فمن اعتدیٰ بعد ذلک فلہ عذاب الیم۔ | سو جو شخص اس کے بعد حد سے نکلے گا، اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔

یعنی جس نے تحریم کے بعد شکار کر کے حد سے تجاوز کیا۔ اور اس آیت میں مراد بری صید ہے، کیونکہ بحری صید اس فرمان کی وجہ سے مباح ہے" اُحلّ لکم صید البحر"

مسئلہ: محرم کے لیے یہ بھی حلال نہیں ہے کہ کسی کو صید کی راہ دکھلائے یا صید کی طرف اشارہ کر کے بتائے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "خیر کا رہنما فاعلِ خیر کی طرح ہوتا ہے اور شر کا رہنما فاعل شر کی مانند ہوتا ہے"۔ نیز دلالت و اشارہ قتل کا سبب ہے اور جب کسی چیز کی تحریم ہوئی ہے تو اس کے اسباب بھی ساتھ ہی حرام ہو جاتے ہیں۔

مسئلہ:۔ محرم کے لیے شکار مارنے میں اعانت بھی حلال نہیں ہے۔ کیونکہ اعانت اشارہ و دلالت سے بڑھ کر ہے اور جب ادنیٰ فعل حرام ہے تو اعلیٰ بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔ جیسے والدین کے سامنے اف کہنے کی حرمت کے ساتھ ضرب و شتم بھی حرام قرار پائے ہیں۔

عہ ۲:۔ صید بری غیر ماکول کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو طبعاً موذی ہے اور اکثر و بیشتر ایذاء میں ابتداء کرتی ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جو ایذاء میں ابتداء نہیں کرتی — تفصیل یہ ہے کہ وہ موذی جانور جو ایذاء میں غالباً ابتداء کرتے ہیں محرم کے لیے انھیں مارنا جائز ہے اور اس سے کچھ واجب نہیں ہوتا ہے جیسے شیر، بھیڑیا، چیتا اور تیندوا ہے کیونکہ کسی موجب اذیت سبب کا وجود اذیت سے پہلے ہی دور کرنا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کے لیے حِل و حرم میں پانچ شرارتی جانوروں کا قتل مباح قرار دیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا! "پانچ شرارتی جانوروں کو محرم حِل و حرم میں مار سکتا ہے عہ۱ سانپ عہ۲ بچھو عہ۳ چوہا عہ۴ باؤلا کتا عہ۵ کوا"

اور ایک روایت میں چیل وارد ہوا ہے۔ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ان پانچ کو حلال و محرم حِل و حرم میں مار سکتا ہے۔ چیل، کوا، بچھو، چوہا اور باؤلا کتا" اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پانچ شرارتی جانوروں کو حل و حرم میں مارنے کا حکم دیا چیل، چوہا، کوا، بچھو اور باؤلا کتا۔ ان پانچ فواسق کی اباحت قتل کی علت یہ ہے کہ یہ اکثر و بیشتر ایذا رسانی میں پہل کرتے اور لوگوں پر حملہ کرتے ہیں۔ چنانچہ چیل کی عادت یہ ہے کہ گوشت اور اوجھ پر جھپٹتی ہے۔ بچھو جان بوجھ کر ڈستا ہے اور آہٹ کے پیچھے لگ جاتا ہے، اسی طرح سانپ اور کوا اونٹ کی پیٹھ پکتے ہیں جبکہ اونٹ والا بھی قریب ہی ہوتا ہے۔ چوہا مال کی چوری کرتا ہے۔ اور باؤلے کتے

کی یہ عادت ہے کہ وہ اکثر لوگوں پر حملہ کرنے میں پہل کرتا ہے اور انہیں زخمی کر دیتا ہے۔ اور بنی آدم سے بھاگتا نہیں ہے۔ یہ علت جو مذکورہ فواسق میں پائی جاتی ہے۔ یہ شیر، بھیڑیے، تیندوے اور چیتے میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا مذکورہ فواسق کے بارے میں وارد شدہ نص دلالۃً ان جانوروں میں بھی وارد سمجھی جائے گی۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ حدیث میں جس کوے کا ذکر کیا گیا ہے، اس سے مراد وہ کوا ہے جو مردار کھاتا ہے۔ یا مردار کے ساتھ خلط ملط کرتا ہے۔ اس لیے کہ کوے کی یہ قسم ایذاء رسانی میں ابتداء کرتی ہے۔ باقی عقعق کوا اس حدیث کے مفہوم میں داخل نہیں ہے، اس لیے کہ یہ کوا نہ تو مردار کھاتا ہے اور نہ ہی ایذاء میں ابتداء کرتا ہے

غیر ماکول صید بری کی دوسری قسم وہ جانور ہیں جو ایذاء رسانی میں ابتداء نہیں کرتے جیسے بجو اور لومڑی وغیرہ، تو ان کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر یہ حملہ کریں تو انہیں مار دے، اور مارنے سے کچھ واجب نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے اصحابِ ثلاثہ کا قول ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ مارنے سے جزا واجب ہو گی۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ محرِم قتل یعنی احرام بدستور قائم ہے۔ اس صورت میں حرمت کا سقوط جانور کے فعل سے ہوگا اور بے زبان جانور کا فعل رائیگاں ہوتا ہے، لہٰذا محرِم قتل علی حالہٖ باقی ہے۔ جیسا کہ حملہ آور اونٹ کو اگر انسان مار ڈالے تو ضمان دینا پڑتی ہے۔ اس کی وجہ گذر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی جزا دینا پڑے گی۔ ہماری دلیل ہے کہ جب اس جانور نے حملہ میں پہل اور ایذاء میں ابتداء کی تو یہ فطرتاً و طبعاً موذی جانوروں کے ساتھ لاحق ہوگیا۔ لہٰذا اس کی عصمت ساقط ہوگئی۔ اور روایت ہے کہ عمرؓ نے بجو کو پہل کر کے مارا، پھر اس کی جزا ادا کی۔ اور فرمایا کہ "ہم نے اسے مارنے میں پہل کی ہے"۔ عمرؓ نے ادائیگی جزا کی علت ابتداءِ قتل بیان فرما کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر وہ حملہ میں ابتداء کرتا تو جزا لازم نہ ہوتی۔ باقی زفرؒ کا یہ کہنا کہ احرام ابھی قائم ہے"، یہ مسلّم ہے۔ لیکن احرام کے قیام کا اثر یہ ہے کہ صید سے تعرض نہ کرے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اذیت برداشت کرنا اس پر واجب ہے۔ بلکہ اذیت کا دور کرنا اس پر واجب ہے۔ کیونکہ اذیت دور کرنے میں حفاظتِ نفس ہے، جو کہ واجب ہے۔ لہٰذا ایذاء رسانی کی حالت میں جانور کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے، اس لیے جزاء واجب نہیں ہوگی۔ بہ خلاف حملہ آور اونٹ کے کیونکہ اونٹ کی عصمت مالک کے حق کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی، جس سے عصمت ساقط ہو جائے۔ لہٰذا قاتل ضامن ہوگا۔

اور اگر جانور حملے میں پہل نہیں کرتا تو پھر اسے قتل کرنے میں پہل کرنا بھی جائز نہیں ہے اور اگر اسے ابتداءً قتل کر دے تو ہمارے نزدیک اس پر جزا لازم ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ابتداءً قتل بھی مباح ہے اور ایسے قتل سے جزا بھی واجب نہیں ہوتی۔ وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جن پانچ جانوروں کا قتل محرم کے لیے مباح قرار دیا ہے، ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا اور بجو اور لومڑی کا بھی گوشت نہیں کھایا جاتا لہٰذا مذکورہ بالا جانوروں کے بارے میں وارد شدہ نص کو یہاں بھی وارد سمجھا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "یا ایہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصید وانتم

حرم" نیز "وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرمًا" نیز یا ایھاالذین آمنوا لیبلونکم اللہ بشیٔ من الصید تنالہ أیدیکم ورماحکم" عام یا مطلق ہیں، ان فرامین میں ماکول اور غیر ماکول کے درمیان کوئی فصل نہیں کیا گیا۔ اور صَید کا اسم ماکول وغیر ماکول دونوں پر بولا جاتا ہے، کیونکہ دونوں پر صَید کی تعریف صادق آتی ہے۔ اس پر دلیل شاعر کا یہ قول ہے ؎

صید الملوك ارانب و ثعالب

واذا ركبت فصيدي الابطال

(بادشاہوں کا شکار خرگوش اور لومڑیاں ہوتی ہیں، اور جب میں سوار ہوتا ہوں تو میرا شکار بہادر مرد ہوتے ہیں۔)

اس شعر میں لومڑی پر صید کا لفظ بولا گیا ہے (تو معلوم ہوا کہ ہر قسم کا صید مذکورہ بالا حکم حرمت میں داخل ہے) ہاں جو صید حملے میں پہل کرتا ہے وہ دلیل کی بنا پر اس عموم سے مخصوص یا اس اطلاق سے مقید ہے۔ اب جو شخص ان کے علاوہ کسی اور صید کی تخصیص یا تقیید کا دعویٰ کرتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے — اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بجوّ صید ہے اور اگر محرم اسے قتل کر دے تو بھیڑ لازم ہے"۔ نیز عمرؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بجو مارنے کی صورت میں محرم پر جزا کے وجوب کا فتویٰ دیا ہے"۔ اور علیؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ "اگر بجوّ محرم پر حملہ کرے تو اسے مار دے، اور اگر حملہ کرنے سے پہلے اسے مار ڈالا تو اس پر ایک سال کی بھیڑ واجب ہو گی"— اور شافعیؒ کے لیے حدیث "پانچ فواسق جانوروں کا قتل مباح ہے" میں کوئی حجت نہیں۔ کیونکہ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ ان جانوروں کا قتل اس لیے مباح ہے کہ ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا، بلکہ اس میں تو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کے قتل کی اباحت کی علت ان جانوروں کا اکثر و بیشتر ایذاء میں ابتداء کرتا ہے۔ اور یہ علت بجوّ اور لومڑی میں نہیں پائی جاتی۔ بلکہ ان کی عادت یہ ہے کہ وہ بنی آدم سے بھاگتے ہیں اور ایذاء نہیں دیتے یہاں تک کہ انہیں چھیڑا جائے۔ چنانچہ جب ان میں اباحتِ قتل کی علت ہی نہ پائی گئی تو قتل بھی مباح نہ ہو گا۔

مسئلہ:- سوسار، جنگلی چوہے، سمور، بڑے گدھ، بندر، ہاتھی اور خنزیر میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ صید ہیں، اس لیے کہ ان میں تنفّر و توحش کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور اکثر و بیشتر یہ ایذاء میں ابتداء نہیں کرتے۔ لہذا یہ تلاوت کردہ آیات کے تحت داخل ہوں گے۔ اور خنزیر کے بارے میں زفرؒ کہتے ہیں کہ اس کے مارنے سے جزا واجب نہیں ہو گی، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "مجھے آلات لہو ولعب توڑنے اور خنزیر کے قتل کے لیے بھیجا گیا ہے"۔ اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خنزیر مارنے کی ترغیب دی ہے۔ اور ترغیب کا درجہ اباحت سے اونچا ہے۔ لہذا خنزیر مارنے سے جزا واجب نہیں ہو گی— اور ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث غیر حالت احرام پر محمول ہے یا خنزیر کے ابتداءً حملہ کرنے کی صورت پر محمول ہے اور یہ

تاویل اس لیے ضروری ہے تاکہ خبر واحد کتاب اللہ سے موافق ہو جائے۔
مسئلہ:۔ شکاری پرندوں میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ واللہ اعلم۔

---

## فصل:۔ حرام شکار کرنے سے محرم پر کیا واجب ہوتا ہے؟

حرام شکار میں تین صورتیں پیش آسکتی ہیں (۱) صید کو قتل کرے گا (۲) یا زخمی کرے گا (۳) یا محض پکڑے گا کہ نہ مارے گا نہ زخمی کرے گا۔ پہلی صورت یعنی صید مارنے کی دو صورتیں ہیں یا بذاتِ خود صید مارے گا یا صید کے مرنے کا سبب بنے گا۔ چنانچہ اگر بذاتِ خود صید مارا ہے تو اس پر مارے ہوئے صید کی قیمت لازم ہے۔ یہ قیمت دو صاحبِ عدل انسان مقرر کریں گے، جنہیں صیود کی قیمتوں میں سوجھ بوجھ ہو۔ اگر یہ شکار کسی ایسی جگہ ہوا ہے، جہاں صیود بیچے جاتے ہیں تو اُسی جگہ اُس مقتول صید کی قیمت لگائیں گے اور اگر جنگل میں شکار مارا ہے تو جنگل سے قریب ترین آبادی میں اس کی قیمت لگائیں گے۔ اگر صید کی قیمت ھدی کے ثمن کو پہنچ جائے تو قاتل کو اختیار ہے چاہے ھدی بھیج دے، چاہے طعام صدقہ کرے، اور چاہے تو روزے رکھے۔ اور اگر صید کی قیمت ھدی کے ثمن کو نہیں پہنچتی تو اسے طعام اور صیام کے درمیان اختیار ہے۔ چاہے صدقہ کرے اور چاہے روزے رکھے۔ خواہ اس صید کی بطور قربانی ذبح کیے جانے والے جانوروں میں کوئی نظیر ہو یا نہ ہو۔ یہ ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور طحاویؒ نے محمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ اختیار حکمین کو حاصل ہے، چاہیں ھدی بھیجنے کا فیصلہ کریں، چاہیں طعام دینے کا فیصلہ کریں اور چاہیں تو روزے رکھنے کا فیصلہ دیں اگر انہوں نے ھدی بھیجنے کا فیصلہ دیا اور اس صید کی نظیر موجود ہے تو قاتل دیکھے گا کہ کون سا جانور خلقی اور صوری اعتبار سے صید کی نظیر ہے، بس وہی جانور بطور ھدی بھیجے گا۔ خواہ اس نظیر کی قیمت صید کی قیمت کے برابر ہو یا کم ہو یا زیادہ ہو۔ غرضیکہ قیمت کو نہیں دیکھا جائے گا، بلکہ صورت اور ہیئت کو دیکھا جائے گا۔ چنانچہ ہرن میں بکری واجب ہوگی۔ اسی طرح بجّو میں بھی بکری واجب ہوگی۔ جنگلی گدھے میں گائے واجب ہوگی۔ شتر مرغ میں اونٹ واجب ہوگا۔ خرگوش میں بھیڑ کا بچہ اور جنگلی چوہے میں چھوٹا مینا واجب ہوگا۔ اور اگر صید کی ذبح کیے جانے والے جانوروں میں کوئی نظیر نہیں ہے، جیسے کبوتر، چڑیا اور باقی پرندے۔ تو ان کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیساکہ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ نے کہا ہے۔ اور کرخیؒ نے محمدؒ کا قول یوں نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی قاتل کو اختیار ہے لیکن اگر وہ ھدی بھیجنا چاہے تو پھر اس پر یہ لازم ہے کہ صاحبِ نظیر صید میں اس کی نظیر ہی بھیجے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک صاحب نظیر صید کے شکار سے ابتداءً نظیر ہی واجب ہوتی ہے۔ اور اس میں کسی کو اختیار حاصل نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صاحب نظیر صید کے قتل سے کیا واجب ہوتا ہے؟ اس بارے میں چند اختلافات ہیں۔

**اختلاف ۱** ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے قول کے مطابق صیاد قاتل پر قیمت واجب ہوتی ہے۔ اور محمدؒ وشافعیؒ کے نزدیک قیمت واجب نہیں ہوتی ـــــ اس بارے میں بنیادی اختلاف اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی تفسیر میں ہے!

" ومن قتلہ منکم متعمدًا فجزاء مثل ما قتل من النعم۔ اور جو شخص تم میں اسے جان بوجھ کر قتل کرے گا تو اس پر جزا واجب ہوگی جو مساوی ہوگی اس جانور کے جسے اس نے قتل کیا ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے صید مقتول کی مثل جزا قاتل پر واجب قرار دی ہے ـــــ اور اسی میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیت شریفہ میں مذکور مثل سے کیا مراد ہے؟ ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اس سے مراد مثل معنوی یعنی قیمت ہے ـــ اور محمدؒ وشافعیؒ کہتے ہیں کہ اس سے ہیئت اور صورت کے اعتبار سے مثل مراد ہے۔ محمدؒ وشافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قاتل پر چوپاؤں سے جزا واجب کی ہے، چنانچہ فرمایا "مثل ما قتل من النعم" (مثل اس جانور کا، جسے قتل کیا ہے، چوپاؤں سے) اس میں مثل کا ذکر فرمانے کے بعد "من النعم" سے مثل کی تفسیر بیان فرمائی گئی ہے "من" یہاں تمیز جنس کے لیے ہے۔ لہٰذا آیت شریفہ سے مراد یہ ہے " ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء من النعم وھو مثل المقتول" یعنی" جو شخص صید کو تم میں سے جان بوجھ کر قتل کرے تو اس پر چوپاؤں سے جزا لازم ہے۔ جو کہ مقتول کی مثل ہوگی"۔ یعنی خلقت اور صورت میں صید مقتول کی مثل ہوگی ـــ اور صحابہؓ کی ایک جماعت ـــ جن میں عمرؓ بھی شامل ہیں ـــ سے روایت ہے کہ انہوں نے شترمرغ میں اونٹ، ہرنی میں بکری اور خرگوش میں بھیڑ کا بچہ واجب قرار دیا۔ اور یہ حضراتؓ کتاب اللہ کے معانی ومقاصد سے زیادہ واقف تھے۔ (لہٰذا صید کی جزا میں مثل خلقی وصوری واجب ہوگی)

ابو حنیفہؒ وابو یوسف اس آیت سے کئی وجوہ سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ نے اہل احرام کو قتل صید سے جو نہی فرمائی ہے، یہ نہی عام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے " لاتقتلوا الصید وانتم حرم" میں "الصید" کا ذکر الف ولام کے ساتھ فرمایا ہے۔ اور الف و لام استغراق جنس کے لیے ہوتا ہے، بالخصوص جبکہ کوئی معہود نہ ہو۔ اس کے بعد فرمایا " ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاءٌ مثل ما قتل" اس میں "قتلہ" کی "ھاء" لفظ "الصید" کی طرف راجع ہے۔ جس پر لام تعریف داخل ہے۔ (اور اس بنا پر اس میں عموم پایا جاتا ہے) تو اللہ تعالیٰ نے جس صید کی جزا مثل قرار دی ہے، وہ عام ہے، خواہ وہ ذو نظیر ہو یا لانظیر ہو۔ اور ایسی صورت میں مثل سے مراد مثل معنوی یعنی قیمت ہی ہو سکتا ہے، مثل خلقی وصوری نہیں۔ کیونکہ مثل خلقی وصوری لانظیر صید میں واجب نہیں ہوتا، بلکہ لانظیر صید میں بلا اختلاف مثل معنوی یعنی قیمت ہی واجب ہوتی ہے۔ چنانچہ الصید علی العموم کی جزا میں مذکور مثل سے مثل خلقی وصوری مراد لینا، عموم آیت میں تخصیص کرنا ہے۔ اور جہاں تک ممکن ہو، عموم لفظ پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور کسی دلیل کے بغیر اس میں تخصیص جائز نہیں ہوتی۔

۲۔ یہاں مثل کا اسم مطلقاً ذکر کیا گیا ہے، اس لیے اس سے مراد وہ مثل ہوگا جو اصول شریعت میں معروف ہے۔ اور شریعت میں مثل سے مراد صورت اور معنی کے اعتبار سے مثل یا صرف معنی یعنی قیمت کے اعتبار سے مثل لیا جاتا ہے۔ جیسا کہ تلف کردہ اشیاء کی ضمان میں ہوتا ہے، کہ اگر کوئی شخص کسی کی گندم تلف کر دے، تو اس پر گندم دینا لازم ہے۔ اور اگر سامان تلف کر دے تو اس کی قیمت لازم ہوتی ہے لیکن مثل خلقی و صوری کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ہے۔ لہٰذا مثل کا لفظ جب مطلقاً بولا جائے گا تو اس سے شریعت میں مثل کا صرف متعارف مفہوم مراد لیا جائے گا۔

۳۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے مقام اثبات میں مثل کا لفظ نکرہ استعمال فرمایا ہے، اس لیے اس سے صرف ایک ہی مفہوم مراد ہو سکتا ہے تفصیل یہ ہے کہ مثل کا اسم مشترک ہے، اس کا اطلاق مثل معنوی پر بھی ہوتا ہے اور مثل صوری پر بھی۔ اور یہ بات قطعی ہے کہ لانظیر صید میں آیت سے مراد مثل معنوی ہے۔ لہٰذا ذونظیر صید کے لیے بھی یہی مثل مراد ہوگی، کیونکہ مقام اثبات میں اسم مشترک میں عموم نہیں ہوتا۔

۴۔ اس آیت میں حکمین کی عدالت کا ذکر بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ مثل سے مثل معنوی مراد ہے، کیونکہ یہ واضح ہے کہ عدالت و فیصلہ کی شرط وہاں ہوتی ہے، جہاں نظر اور تامل کی حاجت ہو۔ اور تامل کی ضرورت مثل معنوی یعنی قیمت میں پڑتی ہے، کیونکہ صاحب عدالت آدمی ہی کمی بیشی سے ہٹ کر ٹھیک ٹھیک قیمت مقرر کر سکتے ہیں۔ باقی مثل صوری میں تو صرف مشابہت دیکھی جاتی ہے، اس میں عدالت کی ضرورت ہی نہیں پڑتی ـــــ رہا شافعیؒ کا یہ استدلال کہ "من النعم" مثل کی تفسیر ہے، تو ہم اسے تسلیم نہیں کرتے۔ اور اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "فجزاءٌ مثل ما قتل" بنفسہٖ کلام تام ہے اور کسی صلہ کے بغیر بذاتہٖ مفید ہے۔ اس لیے کہ یہ مبتداء، خبر ہے۔ اور ارشاد "من النعم" مثل کی تفسیر نہیں بلکہ اس کا تعلق "یحکم بہ ذوا عدل منکم ھدیًا بالغ الکعبۃ" سے ہے۔ کیونکہ حکمین کی ضرورت جیسا کہ تلف کردہ صید کی قیمت لگانے میں ہے، اسی طرح ھدی کی قیمت لگانے میں بھی ہے، جو اتنی قیمت سے مل سکتی ہے (تو اس آیت کا مفہوم یہ ہے!

| | |
|---|---|
| فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ھدیًا بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذلک صیاما۔ | پس اس صید مقتول کے مساوی جزاء ہے جس کا فیصلہ تم میں سے دو عدل والے شخص کر دیں، خواہ یہ جزاء چوپایوں سے ہو بشرطیکہ نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائی جائے یا کفارے کے طور پر طعام مساکین کو دے دیا جائے یا اس کے برابر روزے رکھ لیے جائیں۔) |

لہٰذا "مثل ما قتل" کا ربط "من النعم" سے قرار نہیں دیا جائے گا، جبکہ اسے اس رابطہ کی ضرورت نہیں ہے ـــ اور قاعدہ بھی یہی ہے، ہاں جب کوئی اضافی دلیل پائی جائے تو پھر ربط مانا جاتا ہے ـــ

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے قتل صید کی جزا تین چیزوں میں سے ایک قرار دی ہے، یعنی خواہ ھدی بھیجے یا طعام دے یا روزے رکھے، کیونکہ ھدی اور طعام، اور طعام و صیام کے درمیان حرفِ تخییر اَوْ داخل ہے۔ اس تخییر کا یہ تقاضا ہے کہ "من النعم" کا تعلق "یحکم به ذواعدل منکم هدیًا بالغ الکعبة" سے مانا جائے، کیونکہ اگر اسے مثل کی تفسیر قرار دیا جائے تو طعام و صیام کو بھی مثل ماننا پڑے گا۔ اس لیے کہ طعام و صیام اور "من النعم" کے درمیان حرف اَوْ ہے۔ اور جن چیزوں کے درمیان اَوْ ہو، وہاں ذکر میں کسی چیز کی تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑتا یعنی تلاوت میں کسی چیز کے مقدم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ معنی میں بھی مقدم ہو (بلکہ سب حکم مذکور میں برابر شریک ہوتے ہیں) تو اس تخییر کی وجہ سے آیت کی مراد یوں بھی درست ہوتی ... "پس جزاء لازم ہے جو مقتول صید کی مثل ہو طعام سے یا روزوں سے یا بصورت ھدی جو پالتو ... سے"۔ لیکن یہ واضح ہے کہ طعام و صیام صید مقتول کی مثل نہیں ہیں، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ "من النعم" کا ذکر بھی یہاں مثل کی تفسیر کے طور پر نہیں ہے بلکہ یہاں سے نیا کلام شروع ہوتا ہے، جس کی مراد کا پہلے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور شافعیؒ نے استدلال میں صحابہؓ کی ایک جماعت کا جو قول پیش کیا ہے، اس میں جانور کے ایجاب سے اس کی قیمت کا ایجاب مراد لیا جائے گا، تاکہ دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ علاوہ ازیں یہ مسئلہ صحابہؓ کرام کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے، چنانچہ ابن عباسؓ سے ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے مذہب کی مثل روایت کی گئی ہے۔ لہٰذا بعض صحابہؓ کے قول کو دوسرے بعض صحابہؓ کے خلاف حجت نہیں بنایا جا سکتا۔ اسی اختلاف کی بنا پر ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک قیمت لگانے میں شکار کی جگہ کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک قاتل پر قیمت واجب ہوتی ہے۔ اور جگہ بدلنے سے قیمت بھی بدل جاتی ہے۔ اور محمدؒ و شافعیؒ کے نزدیک چونکہ قاتل پر نظیر واجب ہوتی ہے۔ خواہ حکمین کے فیصلے سے یا ابتداءً ہی، جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے۔ اس لیے اس شکار کی جگہ کا اعتبار کرنا ضروری نہیں ہے۔ اور (لا نظیر صید کی قیمت لگانے میں بھی) شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیمت مکہ یا منیٰ میں لگائی جائے۔ لیکن یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ شرع کے اصول کے مطابق تلف کردہ چیز کی قیمت میں اتلاف کے مقام کا اعتبار کیا جاتا ہے، جیسا کہ دوسرے اموال کے اتلاف کا حکم ہے۔

**اختلاف نمبر ۲** ہمارے نزدیک طعام صید کا بدل ہے۔ چنانچہ صید کی دراہم سے قیمت لگائی جائے گی اور ان دراہم سے طعام خریدا جائے گا۔ اور یہی ابن عباسؓ اور تابعینؒ کی ایک جماعت کا مذہب ہے۔ اور ابن عباسؓ سے دوسری روایت یہ ہے کہ طعام ھدی کا بدل ہے۔ چنانچہ ھدی کی دراہم سے قیمت لگائی جائے گی پھر ھدی کی قیمت سے طعام خریدا جائے گا۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ لیکن صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ھدی اور طعام دونوں کو قتلِ صید کی جزا قرار دیا ہے۔ چنانچہ فرمایا "فجزاء مثل ما قتل من النعم — الی قوله — او کفارة طعام مساکین"۔ اور ھدی کی جزاء میں سب صید کا اعتبار کیا جاتا ہے — خواہ قیمت کے لحاظ سے یا نظیر کے لحاظ سے،

جیسا کہ اختلاف کا بیان ہوا ۔۔۔ تو طعام کی جزا میں بھی اسی طرح صید کا اعتبار کیا جائے گا۔ نیز اس لیے کہ لا نظیر صید کی صورت میں بلا اختلاف طعام صید کی قیمت کے لحاظ سے دیا جاتا ہے، تو اسی طرح ذو نظیر صید کی صورت میں بھی طعام صید کی قیمت کے اعتبار سے دیا جائے گا۔ یہ ...... ہے اور دونوں صورتوں کو شامل ہے۔

**اختلاف ۳**: صید کی جزا میں جو تین چیزیں مذکور ہوئی ہیں، ان میں اختیار ہے۔ کہ جو چاہے دے۔ ابن عباسؓ سے یونہی روایت ہے۔ اور عطاء، حسنؒ اور ابراہیمؒ وغیرہ تابعینؒ کی ایک جماعت کا بھی مذہب ہے۔ اور یہی ہمارے اصحابؒ کا قول ہے ۔۔۔ اور ابن عباسؓ سے دوسری روایت یہ ہے کہ جزا میں ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ کہ پہلے ھدی بھیجے اور اگر یہ نہ ہو تو طعام دے اور اگر یہ نہ ہو تو روزے رکھے۔ چنانچہ اگر ھدی کی استطاعت ہے تو طعام دینا جائز نہیں، اور اگر ھدی یا طعام کی استطاعت ہے تو روزے رکھنا جائز نہیں، جیسا کہ کفارۂ ظہار اور افطار میں ہے کہ ان میں ترتیب ضروری ہے، تخییر نہیں ہے ۔۔۔ ترتیب کو ضروری قرار دینے والوں کی حجت یہ روایت ہے کہ صحابہؓ کی ایک جماعت نے بجوّ کے قتل کی صورت میں بکری جزا دینے کا فیصلہ کیا اور اس کے سوا کسی اور چیز کا ذکر نہیں کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ ترتیب ضروری ہے ۔۔۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایجاب کی ابتدا میں ہی حرف "او" ذکر فرمایا ہے۔ اور "او" جب ایجاب کی ابتداء میں مذکور ہو تو اس سے مراد تخییر ہوتی ہے، ترتیب نہیں۔ جیسا کہ کفارۂ یمین میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے!" فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبۃ،

(ترجمہ: سو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا دینا ہے اوسط درجے کا، جو اپنے گھر والوں کو کھانے کو دیا کرتے ہو، یا ان کو کپڑا دینا یا ایک غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا۔)

اور کفارۂ حلق کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک"

(ترجمہ: پس فدیہ دے روزوں سے یا صدقہ سے یا قربانی سے)

یہ حرف "او" کے استعمال کا حقیقی مفہوم ہے۔ ہاں اگر کسی جگہ اس کے خلاف مفہوم پر دلیل قائم ہو تو الگ بات ہے جیسا کہ آیت محاربین (انما جزاء الذین یحاربون اللہ و رسولہ ۔ الایۃ) میں ہے، کہ اس میں ذکر تو حرف "او" کیا گیا ہے، لیکن مراد "واؤ" کا مفہوم ہے۔ تو اب جو شخص یہاں حقیقی مفہوم کے خلاف کا دعویٰ کرتا ہے، تو اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔

**مسئلہ**: اگر کسی نے جزا میں ھدی اختیار کی، تو دیکھیں گے، اگر صید کی قیمت اونٹ کو پہنچتی ہے تو اونٹ ذبح کرے۔ اور اگر اونٹ کے برابر نہیں، ہاں گائے کے برابر ہے تو گائے ذبح کرے، اور اگر گائے کے برابر بھی نہیں، ہاں بکری اس ...... پہنچتی ہے تو بکری ذبح کرے۔ اگر صید کی قیمت اونٹ یا گائے کے برابر تھی، لیکن اس نے اونٹ یا گائے کی بجائے سات بکریاں خرید کر ذبح کر دیں تو یہ بھی جائز ہے ۔۔۔ اگر کسی نے ایک ھدی پسند کی اور اسے خرید لیا۔ لیکن

صید کی قیمت کے لحاظ سے رقم بچ گئی، تو دیکھیں گے، اگر فاضل رقم سے مزید ایک یا ایک سے زیادہ ھدی خریدی جا سکتی ہیں، تو ھدی خریدے۔ اور اگر فاضل رقم ھدی کے برابر نہیں ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے اس رقم کو کھانے میں صرف کرے۔ اور چاہے تو اس کے بدلے روزے رکھ لے۔ جیسا کہ اس چھوٹے شکار میں ہوتا ہے، جس کی قیمت ھدی کے برابر نہ ہو۔

**جزاء صید کی ھدی کتنی عمر کی ہونی چاہیئے؟**

ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس ھدی کی کم از کم عمر اتنی ہونی چاہیئے کہ جس سے تمتع، قران اور احصار کی ھدی اور قربانی جائز ہوتی ہے۔ (یعنی اس ھدی کی عمر، قربانی کی کم از کم عمر کے برابر ہونی چاہیئے) اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے کہ اس ھدی میں صید کی مقدار کے مطابق بکری اور بھیڑ کا (ایک سال سے کم عمر) بچہ بھی دیا جا سکتا ہے ـــ صاحبینؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ صحابہؓ کی ایک جماعت نے جنگلی چوہے میں بکری کا چھوٹا بچہ اور خرگوش میں بھیڑ کا چھوٹا بچہ واجب قرار دیا ـــ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ھدی کا لفظ مطلقاً بولا گیا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی ھدی کا وہی مفہوم مراد لیا جائے گا۔ جو قرآن مجید میں دوسرے مطلق ھدایا سے لیا جاتا ہے۔ اس لیے اس ھدی کی بھی اتنی عمر ہونا ضروری ہے، جتنی عمر دوسرے ھدایا میں ضروری ہوتی ہے۔ اور صحابہؓ کی جماعت سے جو روایت کیا گیا ہے، یہ ایک واقعہ کی حکایت ہے اور واقعہ میں عموم نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ از راہ قیمت ایجاب پر محمول ہوگا۔ (کہ بچے کے ایجاب سے مراد ہے کہ اتنے بچے کی قیمت واجب قرار دی) علاوہ ازیں ابن عباسؓ کا قول اس کے خلاف ہے، لہٰذا البعض کا قول بعضؓ کے خلاف حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا، جب تک ترجیح کی کوئی دلیل موجود نہ ہو ـــ نیز یہ بات بھی ملحوظِ خاطر رہے کہ ھدی کا اسم اونٹ، گائے اور بکری پر بولا جاتا ہے۔ تفصیل گزشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔

**ھدی کہاں ذبح کی جائے؟**

قتل صید کی ھدی صرف حرم میں ذبح کرنا جائز ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "ھدیًا بالغ الکعبہ" اور اگر غیر حرم میں اس ھدی کا ذبح کرنا جائز ہوتا تو "بالغ الکعبۃ" کی قید ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

**فائدہ!** اس آیت میں کعبہ تک پہنچانے سے مراد عین کعبہ تک پہنچانا نہیں بلکہ کعبہ کے قریب یعنی حرم میں پہنچانا مراد ہے۔ اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ اگر کسی شخص نے یہ حلف اٹھایا کہ وہ کعبہ کے دروازے یا مسجد حرام پر نہیں گزرے گا۔ پھر وہ باب کعبہ کے قریب سے گزرا، تو حانث ہو جائے گا۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی طرح ہے: "ثم محلھا الی البیت العتیق" اور مراد اس سے حرم ہے اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "پورا منیٰ مذبح ہے، اور مکہ کے تمام راستے مذبح ہیں۔"

اگر کسی نے حل میں ھدی ذبح کر دی تو جزا ساقط نہیں ہوگی، ہاں اگر اس کا گوشت فقراء پر اس حساب سے صدقہ کر دے کہ ہر فقیر کو نصف صاع گندم کی قیمت کے برابر گوشت مل جائے تو طعام کے بدل کے طور پر جائز ہو جائے گا ـــ جب ھدی حرم میں ذبح ہو جائے تو محض ذبح کرنے سے جزا

ساقط ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اگر اس کے بعد ھدی تلف ہو گئی یا چوری ہو گئی یا کسی دوسری وجہ سے ضائع ہو گئی (کہ اس کا گوشت فقراء کو نہ پہنچ سکا) تو کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس کی ذمہ داری پوری ہو گئی، اس لئے کہ اس پر واجب صرف خون بہانا تھا۔

مسئلہ:۔ اگر قاتل صید جزا میں طعام دینا اختیار کرے، تو صید کی قیمت کے برابر طعام خریدے۔ اور ہر مسکین کو نصف صاع گندم دے اور اس سے کم دینا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ کفارۂ یمین اور کفارۂ حلق میں ہے۔ ہمارے نزدیک طعام کسی بھی مقام پر صدقہ کیا جا سکتا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک اسے صرف حرم میں صدقہ کیا جائے۔ تاکہ اہلِ حرم کو وسعت و فراخی حاصل ہو جیسا کہ ھدی کا ذبح صرف حرم میں جائز ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "او کفارة طعام مساکین" مقام کی قید سے خالی ہے، رہا توسع و فراخی کی علت سے طعام کو ذبح پر قیاس کرنا، تو اس کا بطلان ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ نیز اس لئے کہ خون بہانے کا قربت و عبادت ہونا معقول المعنیٰ نہیں ہے۔ اس کا قربت ہونا صرف شریعت سے معلوم ہوا ہے اور شریعت میں ذبح کے لئے خاص مکان یا زمان وارد ہوا ہے۔ لہٰذا اس بارے میں شرع کے مورد کا اتباع کیا جائے گا اور اس کا قربت ہونا صرف اس مکان سے مخصوص ہو گا، جو شرع میں وارد ہوا ہے۔ اور وہ حرم ہے۔ رہا طعام کا کھلانا! تو اس کا قربت ہونا معقول المعنیٰ ہے، کیونکہ اہلِ حاجت کے ساتھ احسان کرنے کے باب سے ہے۔ لہٰذا اس کا قربت و عبادت ہونا کسی مکان سے مخصوص نہیں ہو گا، جیسا کہ کسی زمان سے مخصوص نہیں ہے۔

کفارۂ طعام میں اباحت و تملیک دونوں جائز ہیں۔ اس کی وجہ ہم کتاب الکفارات میں ذکر کریں گے۔

مسئلہ:۔ قاتل کے لئے ھدی کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے اور اگر اس نے کچھ گوشت کھا لیا تو اتنے گوشت کی قیمت صدقہ کرنا واجب ہے۔

مسئلہ:۔ ھدی کا گوشت اور طعام اپنی اولاد اور سلسلۂ اولاد میں نیچے تک، اسی طرح اپنے والد اور سلسلۂ آباء میں اوپر تک کسی کو دینا جائز نہیں ہے، جیسا کہ انہیں زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔

مسئلہ:۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق طعام اہلِ ذمہ کو دینا جائز ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس میں صدقۂ فطر اور نذر کے صدقہ جیسا اختلاف ہے۔ تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں گذر چکی ہے۔

مسئلہ:۔ اگر قاتل صید نے کفارۂ قتل میں روزے اختیار کرے تو صید کی قیمت کے لحاظ سے طعام کا اندازہ لگائے اور ہر نصف صاع گندم کے حساب سے ایک روزہ رکھے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی ابن عباسؓ اور ابراہیمؒ، عطاءؒ، مجاہدؒ وغیرہ تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر مُد کے حساب سے ایک روزہ رکھے۔ صحیح ہمارا قول ہے، اس لئے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا "ہر نصف صاع کی جگہ ایک روزہ رکھے"، اور ایسی بات اجتہاد سے نہیں کہی جا سکتی۔ تو متعین ہو گیا کہ انہوں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنی ہے۔

اگر صید کی قیمت کے لحاظ سے طعام کو نصف صاع کے حساب سے تقسیم کرنے کے بعد نصف صاع سے کم کچھ طعام بچ جاتا ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے اتنی گندم صدقہ کر دے اور چاہے تو اس کی جگہ ایک پورا روزہ رکھ لے، کیونکہ دن کے کچھ حصے کا روزہ جائز نہیں ہے۔

اور یہ روزے بلا اختلاف تمام جگہوں اور تمام دنوں میں رکھنا جائز ہیں اور یہ بھی جائز ہے کہ پے در پے رکھے یا الگ الگ رکھے۔ اس لیے کہ ارشاد الٰہی "أو عدل ذلك صياماً" مکان و زمان کی قید اور تتابع و تفرق کی صفت سے خالی ہے۔

مسئلہ:- ہمارے نزدیک وجوب جزا کے لیے اس میں کوئی فرق نہیں کہ صید حلال ہے یا حرام، ہاں یہ ضروری ہے کہ اس کا شکار محرم پر حرام ہو۔ جیسے بجو، لومڑی اور شکاری پرندے ہیں ـــ اور صید کی قیمت دیکھی جائے گی۔ اگرچہ اس کا گوشت حرام ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان عام ہے "یا أیہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصید وأنتم حرم ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم"۔ ہاں ظاہر الروایہ کے مطابق اس بات کا خیال رکھا جائے کہ یہ قیمت ایک دم کی قیمت سے تجاوز نہ کرے اور کرخیؒ فرماتے ہیں کہ ایک دم کی قیمت کے برابر نہ ہو، بلکہ اس سے کم رہے۔ بہ خلاف حلال صید کے۔ کہ اس کی پوری قیمت واجب ہوتی ہے، اگرچہ دو یا اس سے بھی زیادہ ہدیوں کی قیمت کے برابر ہو ـــ اور زفرؒ کا قول ہے کہ حلال صید کی طرح حرام صید کی بھی پوری قیمت واجب ہوگی خواہ جہاں تک پہنچ جائے ـــ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صید کی ضمان قیمت سے ادا کی جاتی ہے، اور جس چیز کی ضمان قیمت سے ادا کی جائے، وہاں پوری قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے، جیسا کہ حلال صید میں ہے ـــ ہماری دلیل یہ ہے کہ حرام صید کے قتل سے جو ضمان واجب ہوتی ہے، یہ صرف اس کے صید ہونے کی حیثیت سے واجب ہوتی ہے۔ اور صید ہونے کی حیثیت سے اس کے گوشت کی قیمت کسی حال میں بھی بکری کے گوشت سے زیادہ نہیں بلکہ بکری کا گوشت اس سے کہیں بہتر ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی قیمت دم کی قیمت سے زیادہ مقرر نہ کی جائے بلکہ کرخیؒ کے قول کے مطابق کم رکھی جائے۔ نیز اس لیے کہ یہ ایسی جزا ہے جو غیر مال کے اتلاف سے واجب ہوئی ہے، لہٰذا اس کی قیمت ایک دم سے زیادہ نہیں رکھی جائے گی، جیسا کہ بال مونڈنے اور ناخن کاٹنے میں ہوتا ہے۔ اسی سے زفرؒ کے استدلال کا جواب ہوگیا۔

مسئلہ:- صید کا قتل خواہ پہلی بار ہو یا دوبارہ سہ بارہ ہو، ہر صورت ہر صید کے قتل پر علیحدہ جزا، واجب ہوگی۔ یہ اکثر صحابہؓ اور علماء کا قول ہے ـــ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ دوسری تیسری مرتبہ شکار کرنے پر (علیحدہ) جزاء واجب نہیں ہوتی۔ یہی حسنؒ شریحؒ اور ابراہیمؒ کا قول ہے۔ ان حضرات کی حجت یہ فرمان ہے۔

"ومن عاد فینتقم اللہ منہ" — اور جس نے دوبارہ یہ کام کیا تو اللہ اس سے انتقام لے گا۔

اس میں دوبارہ صید قتل کرنے کی سزا اخروی انتقام قرار دی گئی ہے، اس سے دنیوی کفارے کی نفی ہوگئی ـــ ہماری دلیل یہ ہے کہ ارشاد "ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم" ہر مرتبہ کے قتل کو شامل ہے۔ سو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر بار قتل صید پر جزا واجب ہو۔ جیسا کہ ارشاد "ومن قتل مؤمناً خطأً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ ودیۃ مسلمۃ إلی أہلہ" (اور جو شخص کسی مومن کو خطاسے قتل

کر بیٹھے تو ایک مؤمن گردن آزاد کرے اور اس کے اہل کو دیت ادا کرے) وغیرہ فرامین ہیں۔ رہا ارشاد "ومن عاد فینتقم اللہ منہ" تو اس میں صرف اتنا ہے کہ اللہ تعالیٰ عائد سے انتقام لے گا۔ اس میں یہ وضاحت نہیں ہے کہ کس طرح انتقام لے گا۔ تو احتمال ہے کہ کفارے سے انتقام لے چنانچہ بعض اہل تاویل نے اس آیت کے ضمن میں، کہا ہے کہ فینتقم اللہ منہ بالکفارۃ فی الدنیا او بالعذاب فی الآخرۃ (مقصد یہ ہے کہ اس میں دونوں احتمال ہیں) علاوہ ازیں اخروی وعید سے دنیوی سزا کے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اللہ و رسول سے برسرپیکار لوگوں کی حد کو صرف دنیوی جزا قرار دیا۔ فرمایا:۔

انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض۔

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے برسرپیکار ہیں اور زمین میں فتنہ و فساد برپا کرنے کو دوڑتے پھرتے ہیں ان کی سزا صرف یہ ہے کہ انہیں قتل کیا جائے یا سولی پر لٹکایا جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا انہیں اس سرزمین سے نکال دیا جائے"

اور پھر اس کے بعد فرمایا:۔

ذلک لھم خزی فی الدنیا ولھم فی الآخرۃ عذاب عظیم؛

" یہ ان کے لیے رسوائی ہے دنیا میں اور آخرت میں ان کے لیے بڑا عذاب ہے"

اور بعض حضرات نے آیت کریمہ کی تاویل یہ کی ہے کہ اس سے مراد حلال سمجھ کر شکار کرنا ہے۔ چنانچہ "عفا اللہ عما سلف" کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ حلال سمجھ کر شکار کرتے رہے، انہوں نے جب اس سے توبہ کرلی تو اللہ نے اس گزشتہ جرم کو معاف کر دیا" "ومن عاد" یعنی جس شخص نے حلال سمجھ کر دوبارہ شکار کیا" فینتقم اللہ منہ" تو اللہ اسے آخرت میں آگ کا عذاب دے کر انتقام لے گا۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ دوسرا اور تیسرا شکار احرام کھولنے اور ترک کرنے کی نیت سے نہ ہو۔ لیکن اگر دوسری تیسری مرتبہ حلال ہونے اور احرام چھوڑنے کی نیت سے شکار کیا تو استحساناً اس پر ایک جزا واجب ہوگی۔ اور قیاس یہ ہے کہ ہر مرتبہ کے لیے علیحدہ دم واجب ہو۔ کیونکہ ابھی احرام چھوڑنے کی صرف نیت پائی گئی ہے، اور چھوڑنے کی محض نیت سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس سے وہ حلال نہیں ہوگا۔ لہٰذا اس نیت کا وجود و عدم برابر ہے۔ لیکن فقہا نے استحسان کرتے ہوئے یہ کہا کہ صرف ایک جزا واجب ہوگی۔ کیونکہ یہ تمام شکار ایک نیت اور ایک مقصد سے ہوئے ہیں سو یہ بار بار شکار عمل جماع میں بار بار دخول کے مشابہ ہے۔

مسئلہ:۔ شکار خواہ عمداً ہو یا خطأً، حالت تذکر میں ہو یا نسیان میں، اکثر صحابہؓ اور علماءؒ کے نزدیک سب صورتوں میں جزا واجب ہوتی ہے۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ خاطی پر کفارہ واجب

نہیں ہوتا۔ اور شافعیؒ کا قول ہے کہ خاطی اور ناسی پر کفارہ واجب نہیں ــــ اس مسئلہ میں بنا اور ابتداً دونوں لحاظ سے بحث کی گئی ہے۔ از روئے بنا خلاصۂ کلام یہ ہے کہ کفارہ احرام کے ممنوع کا ارتکاب کرنے اور احرام پر جنایت کرنے سے واجب ہوتا ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خاطی اور ناسی کے فعل کو جنایت نہیں کہا جائے گا کیونکہ خطا و نسیان سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اسے اعذار میں داخل سمجھا جائے گا ــ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ خاطی اور ناسی کا فعل بھی جنایت ہے اور حرام ہے۔ کیونکہ عقلاً ان کے فعل پر مؤاخذہ جائز ہے۔ حظر و حرمت سے موصوف ہوتے ہوئے ان کے فعل سے مؤاخذہ صرف شرعاً معاف ہے۔ لہٰذا ان کے فعل سے کفارہ کا وجوب ممکن ہے۔ اسی طرح خطا و نسیان سے بچنا فی الجملہ ممکن ہے۔ کیونکہ انسان خطا و سہو میں کچھ اپنی کوتاہی کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ لہٰذا اسے عذر نہیں سمجھا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ باب صلوٰۃ میں نسیان عذر نہیں ہے۔ ہاں باب صوم میں نسیان اس لیے عذر ہے کہ حالتِ صوم میں غالباً نسیان ہو جاتا ہے۔ تو اس کی وجہ سے وجوب قضا میں حرج اور تنگی ہے اور باب حج میں نسیان غالب الوجود نہیں ہے۔ کیونکہ احرام کی حالت ایسی ہے۔ جس میں نسیان نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس حالت میں نسیان نادر الوقوع ہے (اور نادر کالعدم ہوتا ہے) علاوہ ازیں اس باب میں عذر وجوب جزا سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ سر منڈانے سے کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ کسی مرض یا سر میں کسی تکلیف کی وجہ سے سر منڈایا ہو۔ اسی طرح حج فوت ہونے کے حکم میں عذر اور عدم عذر کی بنا پر کوئی فرق نہیں ہے۔

مذکورۃ الصدر مسئلہ میں از روئے ابتدا شافعیؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم" اس میں اللہ تعالیٰ نے متعمد کا خصوصی طور پر ذکر فرما کر اس پر جزا واجب قرار دی۔ اگر خاطی اور ناسی پر بھی جزا واجب ہوتی تو تخصیص کا کیا فائدہ؟ ـــــ ہم اسی عمد کی تخصیص سے کئی وجوہ سے استدلال کرتے ہیں

۱ کفارات کا وجوب جنایت کے رفع کے لیے ہوتا ہے۔ (اور حالت احرام میں شکار ایک جنایت ہے) یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس جزا کو کفارہ سے تعبیر کرتے ہوئے فرمایا "اَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ" اور یہ فعل حالت احرام میں خواہ خطأً صادر ہوا ہو، تب بھی جنایت ہے (اور فعل خطا کا جنایت ہونا ممکن ہے) دیکھیے اللہ تعالیٰ نے قتل خطا کے کفارہ کو آخر آیت میں توبہ سے تعبیر فرمایا "تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ" حالانکہ توبہ جنایت سے ہوتی ہے۔ (بہرکیف خطا کی صورت میں بھی) رفع جنایت کی ضرورت پائی جاتی ہے اور یہ ضرورت کفارہ سے رفع ہو سکتی ہے۔ کیونکہ کفارہ اعلیٰ درجہ کی جنایت یعنی عمداً شکار کو رفع کر دیتا ہے۔ اور جو چیز بڑے گناہ کو رفع کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے، وہ چھوٹے گناہ کو بدرجہ اولیٰ رفع کر سکتی ہے۔ برخلاف انسان کے عمداً قتل کے کہ اس میں ہمارے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ صرف قتل خطا کی صورت میں کفارہ واجب ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں نص میں کفارہ کا وجوب خطا کی صورت میں ہی وارد ہوا ہے۔ اور خطا کا گناہ عمد کے گناہ سے کمتر ہوتا ہے۔ اور جو چیز ادنیٰ گناہ کے رفع کی صلاحیت رکھتی ہو، وہ اعلیٰ گناہ کو رفع نہیں کر سکتی۔ لہٰذا از راہ دلیل عمد کی

صورت میں) وجوبِ کفارہ ممتنع ہے، کیونکہ اس کے ثبوت کا کوئی طریق نہیں پایا جاتا۔
۲ محرم نے احرام باندھ کر شکار کو امان دی ہے، اور اس بات کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے کہ شکار سے تعرض نہیں کرے گا۔ چنانچہ محرم کے لیے صید امانت کی طرح ہے، اور کوئی بھی صاحبِ امانت اگر امانت کو تلف کر دے۔ خواہ عمداً، خواہ خطاً بہرصورت اس پر جرمانہ لازم ہوتا ہے۔ یہ خلاف انسان کے قتل عمد کے کیونکہ ذاتِ انسان فی نفسہٖ محفوظ ہے، (کہ اس سے تعرض حرام ہے) اور قاتل کے لیے اس کی حیثیت امانت کی نہیں ہے، اس لیے ذاتِ انسان سے تعرض کے بارے میں عمد اور خطا کا حکم مساوی نہیں ہوگا۔
۳ اللہ تعالیٰ نے صید کو عمداً قتل کرنے کی صورت میں تخییر کا ذکر فرمایا ہے۔ حالانکہ تخییر کا محل حالتِ ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ تخییر میں توسع ہوتا ہے، اور توسع کی حاجت حالتِ ضرورت میں ہے۔ جیسا مرض یا کسی تکلیف کی وجہ سے حلق کروانے کی صورت میں تخییر دی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا "فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك" اور حالتِ عمد حالتِ ضرورت نہیں ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ حالتِ عمد میں تخییر کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ حالتِ ضرورت کے حکم کا اس سے اندازہ لگا لیا جائے۔ اگر یہ مقصد نہ ہوتا تو تخییر ذکر ہی نہ کی جاتی۔ لہٰذا حالتِ عمد میں جزا کا ایجاب ہی حالتِ خطا میں ایجابِ جزا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کفارۂ یمین میں حالتِ عمد میں اشیاءِ ثلاثہ کے درمیان تخییر کا ذکر دلالۃً خطا، نوم اور جنون کی حالت میں تخییر ہے۔ کیونکہ تخییر کی وضع تخفیف و توسع کے لیے ہوئی ہے۔ (اور حالتِ عمد میں تخفیف کی ضرورت نہیں) رہی یہ بات کہ متعمد کی تخصیص کیوں کی گئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک حال میں کسی حکم کا بیان دوسرے حال میں اس حکم کی نفی کی دلیل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہمارا معروف قاعدہ ہے۔ لہٰذا یہاں خطا و نسیان کے بارے میں استدلال کرنا مسکوت عنہ سے تمسک ہے، اور یہ صحیح نہیں ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ متعمد کا گناہ عظیم ہونے کی وجہ سے اس کی تخصیص کی گئی ہو، اور اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ جن کا گناہ متعمد سے کمتر ہے یعنی خاطی اور ناسی ان کے لیے یہ کفارہ بطریقِ اولیٰ کافی ہے، کیونکہ جو کفارہ بڑے گناہ کا رفع کر سکتا ہے، وہ چھوٹے گناہ کو بدرجۂ اولیٰ رفع کرے گا۔ اس تفصیل کی روشنی میں یہ آیت خود شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر حجت ہے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ:۔ صید کا قتل خواہ انفرادی طور پر ہو یا اجتماعی طور پر۔ ہمارے نزدیک دونوں صورتوں میں کامل جزاء واجب ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر محرمین کی ایک جماعت ایک صید کے قتل میں شریک ہوئی تو ہمارے اصحابؒ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک پر کامل جزا واجب ہوگی ــــ اور شافعیؒ کے نزدیک ان سب پر مشترکہ طور پر ایک جزا واجب ہوگی۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقتول ایک ہے لہٰذا اس کی ضمان میں ایک جزا ہی واجب ہوگی۔ جیسا کہ اگر ایک جماعت کسی ایک آدمی کو خطا میں قتل کر دے تو ان سب پر ایک دیت واجب ہوتی ہے۔ اور اسی طرح اگر حلال لوگوں کی ایک جماعت حرم میں ایک صید قتل کر دے تو ان پر ایک صید کی قیمت ہی واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا ــــ ہماری دلیل

اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ "ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم" اس میں "مَن" کا کلمہ عام ہے، کہ ہر قاتل کو انفرادی طور پر شامل ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے۔ "ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤہ جھنم" نیز ارشاد ہے! "ومن یظلم منکم نذقہ عذاباً کبیراً" کہ اس سے ہر ظالم انفرادی طور پر مراد ہے۔

نیز ارشاد ہے "ومن یکفر باللہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ والیوم الآخر" کہ اس میں ہر کافر مراد ہے — اور آیت بالا سے ملتا جلتا مقام اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے "وَمَنْ قتل مؤمنا فتحریر رقبہ مؤمنۃ" (اور جو شخص کسی مومن کو خطا سے مار بیٹھے تو ایک مومن گردن آزاد کرے) چنانچہ اگر یہ خطا ایک جماعت سے سرزد ہوئی ہو تو ہر فرد پر علیحدہ کفارہ واجب ہوتا ہے — باقی اس کے خلاف دیت سے استدلال نہ کیا جائے کہ قتل خطا کی صورت میں دیت تو ایک ہی واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ لفظ کا ظاہر اور عموم تو یہی تقاضا کرتا ہے کہ ہر ایک پر علیحدہ دیت واجب ہو۔ لیکن ایک دیت کا وجوب ہمیں اجماع سے معلوم ہوا، لہٰذا اس بارے میں لفظ کا ظاہر ایک دلیل کی بناء پر ترک کیا گیا ہے۔ مذکورہ بالا مسئلہ میں شافعیؒ کی نظر محل پر ہے کہ محل یعنی مقتول چونکہ ایک ہے، اس لیے ضمان بھی ایک ہی واجب ہوگی۔ اور ہمارے اصحابؒ کی نظر فعل پر ہے، وہ کہتے ہیں چونکہ فعل متعدد ہے، اس لیے جزا میں بھی تعدد ہوگا — اس بارے میں ہماری نظر قوی تر ہے، کیونکہ قتلِ صید میں جو واجب ہوتا ہے، اسے اللہ تعالیٰ نے جزا سے تعبیر فرمایا ہے، "فجزاء مثل ما قتل من النعم" اور جزا فعل کے مقابل ہوتی ہے، محل کے نہیں — اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اس واجب کو کفارہ سے تعبیر فرمایا "اوکفارۃ طعام مساکین" اور کفارہ جنایت کی جزا ہوتا ہے۔ بخلاف دیت کے، کہ دیت محل کا بدل ہوتی ہے۔ لہٰذا محل کے اتحاد سے دیت بھی متحد ہوگی اور محل کے تعدد سے دیت میں بھی تعدد ہوگا — اور شافعیؒ نے صید حرم سے جو استدلال کیا ہے، اس کا بھی یہی جواب ہے۔ کیونکہ صید حرم کی ضمان اموال کی ضمان سے مشابہ ہے نیز اس لیے کہ یہ قیمت حرم کے بارے میں جنایت سے واجب ہوتی ہے، اور حرم ایک ہے، لہٰذا ایک ہی قیمت واجب ہوگی۔

**مسئلہ:** اگر کسی نے باز، شاہین، شکرے، دور سے واپس آجانے والے کبوتر اور ان جیسے سدھائے ہوئے صید کا شکار کیا تو اس پر دو قیمتیں واجب ہوں گی، ایک قیمت سدھائے ہوئے جانور کی حیثیت سے لگائی جائے گی اور یہ اس کے مالک کو ادا کی جائے گی، خواہ جہاں تک پہنچ جائے۔ اور ایک قیمت اَن سدھائے جانور کی حیثیت سے لگائی جائے گی اور یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ دو قیمتیں اس لیے ادا کی جائیں گی، کہ اس نے حق اللہ اور حق العبد دونوں میں جنایت کی ہے۔ (مالک کے لیے قیمت لگاتے اضافی صفت کا خیال رکھا جائے گا) کیونکہ بندوں کے ہاں جانور کا ٹرینڈ ہونا ایک مرغوب وصف ہے اس لیے کہ اس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی شان اس سے بہت بلند و بالا ہے کہ کسی چیز سے فائدہ اٹھائے۔ (اس لیے حق اللہ

کے بارے میں صرف صید ہونے کی حیثیت سے قیمت لگائی جائے گی) نیز اس لیے کہ جو ضمان اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اس کا تعلق صرف صید ہونے سے ہے، باقی اس کا ٹرینڈ ہونا ایک اضافی وصف ہے، لہٰذا وجوب جزا میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ آواز نکالنے والے کبوتر کے بارے میں فقہاء سے ایک روایت یہ ہے کہ آواز کی رعایت رکھتے ہوئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور دوسری روایت یہ ہے کہ اس وصف کی رعایت کے بغیر سادہ کبوتر کی قیمت ادا کرے گا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ آواز کا وصف حسن وملاحت کے باب سے ہے۔ اور صید کی ضمان میں اس کا خیال رکھا جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر کسی حسین وملیح صید کو قتل کر دیا، جس کی قیمت اس وصف کی بنا پر زیادہ ہے۔ تو اس وصف کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی قیمت واجب ہوگی۔ اور جیسا کہ اگر طوق دار کبوتر یا طوق دار فاختہ کا شکار کیا تو قیمت میں اس وصف کا خیال رکھا جاتا ہے — پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ آواز نکالنے کا وصف ایک اضافی چیز ہے۔ اس کا معنی صیدیت سے کوئی تعلق نہیں۔ لہٰذا محرم پر اس کی ضمان لازم نہیں ہوگی — لیکن اس وجہ پر طوق دار کبوتر وفاختہ اور حسین وملیح صید کے حوالے سے اشکال وارد ہوتا ہے۔

**مسئلہ:۔** اگر صید کے انڈے اٹھا کر بھون لیے یا انہیں توڑ دیا تو لازم ہے کہ ان کی قیمت صدقہ کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ صحابہؓ نے شتر مرغ کے انڈوں کے بارے میں ان کی قیمت کا فیصلہ فرمایا تھا۔ نیز اس لیے کہ انڈہ صید کی اصل ہے۔ کیونکہ صید اسی سے پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا احتیاطاً اس کے بارے میں وہی حکم ہوگا۔ جو صید کے بارے میں ہے (کہ قیمت ادا کی جائے گی) اگر کسی نے انڈہ یا ٹڈی بھون لی، پھر اس کی ضمان ادا کر دی، تو اس کا کھانا حرام نہیں ہے۔ خود کھائے یا کوئی دوسرا کھائے۔ اور دوسرا شخص خواہ احرام میں ہو یا احرام کے بغیر ہر صورت اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ یہ خلاف اس صید کے، جسے محرم نے قتل کیا ہے، کہ اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ اور اگر شکار کرنے والے محرم نے جزا ادا کرنے کے بعد صید سے کچھ کھا لیا تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جتنا کھایا ہے، اس کی قیمت ادا کرنا اس پر لازم ہے۔ کیونکہ صید کی حرمت اس لیے ہے، کہ وہ ذبح نہ ہونے کی وجہ سے مردار ہے۔ اور اس کا ذبح اس لیے ٹھیک نہیں ہے کہ محرم میں ذبح کرنے کی اہلیت نہیں ہے اور انڈے کی حرمت اس لیے نہیں کہ انڈہ مردار ہو گیا ہے، کیونکہ انڈے کو ذبح کرنے کی حاجت ہی نہیں، پس محرم اس بارے میں مجوسی کی طرح ہو گیا، کہ اگر مجوسی انڈہ یا ٹڈی بھونے تو اس کا کھانا حلال ہے (اور اس کا ذبیحہ کھانا حلال نہیں ہے) اسی طرح یہاں بھی ہے — اگر محرم نے انڈہ توڑا اور اس سے مردہ بچہ نکلا تو اس پر زندہ بچے کی قیمت دینا لازم ہوگا اور قیمت لگانے میں کسی ماہر اور ثقہ آدمی کی رائے پر عمل کیا جائے گا۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ بچے کی قیمت کا نصف عشر (۲۰/۱) ادا کرنا لازم ہوگا۔ وہ اسے جنین پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ جنایات کی ضمان میں داخل ہے اور جنین کی صورت میں اس کی قیمت کا نصف عشر (۲۰/۱) لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح اس بچے میں بھی ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ بچہ صید ہی ہے۔ کیونکہ اگر یہ صورت پیش نہ آتی

تو ہو سکتا تھا کہ یہ پورا صید بن جاتا۔ اس میں احتمال ہے کہ یہ بچہ انڈا توڑنے کی وجہ سے مرا ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ پہلے سے مرا ہوا ہو۔ اور صید کی ضمان میں احتیاط پر عمل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ ضمان حق اللہ کے طور پر واجب ہوتی ہے، اور حقوق اللہ کے ایجاب میں احتیاط کے پہلو پر عمل کیا جاتا ہے (لہٰذا از راہِ احتیاط زندہ کی قیمت دینا لازم ہے) — اسی طرح اگر ہرنی کے پیٹ پر ضرب لگائی جس سے اس کا جنین گر پڑا، پھر وہ ہرنی مر گئی تو اس پر دونوں کی قیمت ادا کرنا لازم ہے اور قیمت لگانے میں کسی ثقہ آدمی کی رائے پر عمل کیا جائے گا — ماں کی قیمت تو اس لیے لازم ہوگی کہ اسے اس نے قتل کیا ہے۔ اور جنین اس لیے لازم ہوگی کہ احتمال ہے کہ وہ اس کے فعل سے مرا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ پہلے سے مرا ہوا ہو۔ لہٰذا احتیاطاً ضمان کی ادائگی کا فیصلہ کیا جائے گا — اگر کسی حاملہ ہرنی کو قتل کیا تو اس پر حاملہ کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ حسن، ملاحت اور فربہی کی طرح حمل بھی ایک صفت ہے۔ اور صید کی ضمان اس کے اوصاف کی رعایت رکھتے ہوئے دی جاتی ہے — اگر صید کو دوہا تو دوہنے سے اس میں جو کمی واقع ہو، اس کی ضمان دینا لازم ہے۔ کیونکہ دودھ صید کا ایک جزء ہے۔ جب دوہنے سے وہ کم ہو گیا تو اس کا ضامن ہوگا، جیسا کہ اگر اس کا کوئی اور جزء تلف کر دیتا تو ضامن ہوتا، اور جیسا کہ مذکور صید میں ہے۔

**مسئلہ:۔** اگر صید کو کسی سبب سے قتل کیا۔ تو دیکھیں گے، اگر سبب اختیار کرنے میں اس نے حد سے تجاوز کیا ہے تو ضامن ہوگا، ورنہ نہیں — تفصیل یہ ہے اگر کوئی جال نصب کیا، جس میں کوئی صید الجھ کر مر گیا یا شکار کے لیے کوئی گڑھا کھودا، اور صید اس میں گر کر مر گیا تو وہ ضامن ہوگا، کیونکہ یہ سبب حد سے بڑھا ہوا ہے۔ اور اگر اپنے لیے کوئی خیمہ گاڑا تھا کہ کوئی صید اس میں الجھ کر مر گیا، یا پانی کے لیے یا روٹی کے لیے کوئی گڑھا کھودا تھا کہ کوئی صید اس میں گر کر مر گیا، تو اس سے کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ امور اس کے لیے مباح تھے۔ لہٰذا یہ حد سے بڑھا ہوا سبب نہ ہوا — اس کی مثال یہ ہے، جیسے کوئی آدمی راستے کے درمیان کنواں کھودے، اور کوئی انسان یا حیوان اس میں گر کر مر جائے تو ضمان لازم ہوتی ہے، اور اگر اپنے گھر میں کنواں کھودا تھا اور اس میں کوئی آدمی گر کر ہلاک ہو گیا تو ضامن نہیں ہوتا۔ کیونکہ پہلی صورت میں سبب اپنی حد سے بڑھا ہوا ہے، اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہے۔ اسی طرح صورت بالا میں ہے۔

**مسئلہ:۔** اگر کسی محرم نے دوسرے محرم یا کسی حلال شخص کی شکار میں اعانت کی تو ضامن ہوگا۔ کیونکہ شکار میں اعانت اس کے قتل کا سبب ہے۔ اور وہ محرم اس سبب میں حد سے بڑھ گیا ہے، اس لیے کہ اثم و عدوان پر تعاون ہے اور ارشاد الٰہی ہے "ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان" — اور اگر شکار کی راہ دکھائی یا شکار کی طرف اشارہ کیا، پس اس نے بتلانے کے ساتھ ہی اسے مار ڈالا تو اگر جسے بتلایا گیا ہے، وہ پہلے سے شکار کو دیکھ رہا تھا، یا شکار کے بارے میں جانتا تھا، تو بتلانے والے پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب وہ خود دیکھ رہا ہے یا خود جانتا ہے تو اس کے بتلانے کا صید کے امن کی تفویت میں کوئی دخل نہ ہوا، لہٰذا یہ

بتلانا شکار کا سبب نہیں بنا۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ اس میں ایک طرح کی انگیخت ہے ۔۔
اور اگر اس کے بتلانے سے شکار دیکھا پھر اسے مارا تو ہمارے اصحابؒ کے نزدیک بتلانے والے
پر جزا لازم ہوگی۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بتلانے والے پر کوئی جزا لازم نہیں۔ شافعیؒ کے قول کی
وجہ یہ ہے کہ جزا کا وجوب صید کے قتل سے تعلق رکھتا ہے۔ اور بتلانے والے نے تو صید کو قتل نہیں کیا
لہٰذا اس پر جزا بھی واجب نہیں ہوگی ۔۔۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے :۔
"الدال علی الشئ کفاعلہ" کسی چیز کی راہ دکھلانے والا، اس کے فاعل کی مانند ہے اور ایک روایت
میں الفاظ یوں ہیں "الدال علی الخیر کفاعلہ والدال علی الشر کفاعلہ" اس حدیث کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے
کہ دلالت کے لیے وہی حکم ہونا چاہیئے، جو فعل کا ہے۔ سوائے اس کے کہ کوئی چیز کسی دلیل کی بنا پر
مخصوص ہو جائے۔ اور روایت ہے کہ ابو قتادہؓ نے حلال ہونے کی حالت میں ایک جنگلی گدھے پر حملہ کر
کے اسے مار ڈالا، ان کے رفقاء نے احرام باندھا ہوا تھا۔ چنانچہ بعض نے اس کا گوشت کھا لیا اور
بعض نے انکار کر دیا۔ پھر انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے
فرمایا "کیا تم نے اشارہ کیا تھا؟ کیا تم نے اعانت کی تھی؟" صحابہؓ نے عرض کی "نہیں" اس پر آپؐ نے فرمایا
"تو کھالو"۔ اگر اعانت و اشارہ سے حکم مختلف نہ ہوتا تو یہ چھان بین کرنے کا کیا فائدہ؟ اور اس سے
یہ بھی معلوم ہوا کہ اعانت و اشارہ حرام ہے۔ اور اس سے جزا واجب ہو جاتی ہے ۔۔ اور روایت
ہے کہ ایک آدمی نے عمرؓ کی خدمت میں عرض کی "میں نے ایک ہرنی کی طرف اشارہ کیا اور میرے ساتھی
نے اسے قتل کیا" اس پر عمرؓ نے عبدالرحمٰنؓ بن عوف سے پوچھا۔ آپ کی کیا رائے ہے؟ انہوں
نے جواب دیا کہ "میرے خیال کے مطابق اس پر بکری لازم ہے" عمرؓ نے فرمایا "میری بھی یہی رائے
ہے"۔ اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے شترمرغ کے انڈے کی طرف اشارہ کیا اور اس کے
ساتھی نے اسے توڑ دیا۔ پھر اس نے اس کے بارے میں علیؓ اور ابن عباسؓ سے پوچھا تو دونوں نے
یہ فیصلہ دیا کہ "اس پر قیمت لازم ہے"۔ عمرؓ اور عبدالرحمٰن کا حکم بھی اسی طرح قیمت پر محمول ہے۔۔
نیز اس لیے محرم نے احرام باندھ کر صید کو امن دیا ہے۔ اور دلالت سے وہ امن زائل ہو جاتا
ہے۔ کیونکہ قدرت اور بیداری کی حالت میں صید لوگوں سے بھاگ کر مامون ہوتا ہے، اور
عجز و نوم کی حالت میں لوگوں سے چھپ کر امن پاتا ہے۔ اور دلالت اس کی پوشیدگی کو زائل کر
دیتی ہے۔ جس سے اس کا امن زائل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ازالۂ امن میں دلالت شکار کی طرح ہے۔
نیز اس لیے کہ اعانت دلالت اور اشارہ قتل کا سبب بنتے ہیں، اور یہ ایسے اسباب میں جو حد سے
متجاوز ہیں کیونکہ یہ امن زائل کرتے ہیں، اور امن زائل کرنا احرام میں ممنوع ہے۔ لہٰذا یہ صورت
جال گاڑنے اور اس جیسی دوسری صورتوں سے مشابہ ہے ۔۔ نیز اس لیے کہ احرام باندھ جب اس
نے شکار کو اپنی طرف سے امن دے دیا اور اس کا التزام کر لیا تو یوں ہو گیا گویا صید اس کے پاس
امانت ہے۔ پس یہ اس صورت سے مشابہ ہے کہ کسی کے پاس ودیعت رکھی گئی اور اس نے چور
کو ودیعت چوری کرنے کی راہ بتلائی۔ (کہ اس صورت میں اس پر ضمان لازم ہوتی ہے)

اسکی وضاحت یہ ہے کہ اس صید کا مردار ہونا اہلیت اور محلیت نہ ہونے کی وجہ سے تھا، اور اہلیت و محلیت کا عدم احرام کے سبب ہے۔ لہٰذا اس واسطے سے یہ حرمت احرام کی طرف ہی لوٹتی ہے، تو جب وہ اس صید سے کھاتا ہے تو ممنوع احرام فعل کا ارتکاب کرتا ہے، اس لیے جزا اس پر لازم ہو گی۔ بہ خلاف جبکہ کوئی دوسرا محرم کھائے کہ اس پر جزا واجب نہیں ہوتی، کیونکہ اس نے جو کھایا ہے اس کی حرمت اس کے احرام کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ دوسرے کے احرام کی وجہ سے تھی (لہٰذا اس پر صرف توبہ ہی لازم ہو گی)

اور جیسا کہ اس صید کا گوشت کھانا خود اس کے لیے حلال نہیں ہے، اسی طرح کسی دوسرے کے لیے کھانا بھی حلال نہیں ہے، خواہ وہ محرم ہو یا حلال، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دوسرے کے لیے اس صید کا گوشت کھانا حلال ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرمت اس کے صید ہونے کی وجہ سے تھی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔ "وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا" اور یہ اس کا صید ہے۔ کسی دوسرے کا نہیں، لہٰذا اس پر حرام ہو گا۔ کسی دوسرے پر حرام نہیں ہو گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کی حرمت اس کے مردار ہونے کی وجہ سے ہے، کیونکہ اس کا ذبح اہل سے نہیں ہوا اور محل میں واقع نہیں ہوا۔ لہٰذا اس پر بھی حرام ہے اور دوسرے پر بھی حرام ہے۔ جیسا کہ مجوسی کا ذبیحہ ہوتا ہے۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جزا کی ادائیگی کے بعد اس سے کھائے لیکن اگر جزا کی ادائیگی سے پہلے کھایا، تو اس کے بارے میں قاضیؒ "مختصر طحاویؒ" کی شرح میں ذکر کرتے ہیں کہ اس پر ایک ہی جزا واجب ہو گی۔ اور کھائے ہوئے گوشت کی ضمان جزا میں داخل سمجھی جائے گی۔ اور قدوریؒ "مختصر کرخیؒ" کی شرح میں ذکر فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کوئی روایت وارد نہیں ہوئی۔ لہٰذا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس پر دوسری جزا لازم ہے۔ اور یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ دونوں میں تداخل ہو جائے گا۔

مسئلہ:۔ شکار خواہ بذات خود کرے یا کسی دوسرے محرم سے کروائے یا کسی صید کو تیر سے قتل کرے یا سدھائے ہوئے کتے یا باز سے شکار کرے، بہرصورت ایسے صید کا گوشت کھانا اس کے لیے حلال نہیں ہے۔ کیونکہ کسی دوسرے سے شکار کروانا درحقیقت خود شکار کرنا ہے اسی طرح کتے، باز اور تیر کے ذریعے شکار ہے، کیونکہ شکار کا فعل تو اس کا ہے، یہ سب چیزیں تو آلۂ شکار ہیں۔ اور فعل کی نسبت آلہ کی طرف نہیں ہوتی بلکہ آلہ استعمال کرنے والے کی طرف ہوتی ہے۔

مسئلہ:۔ محرم کے لیے اس صید کا گوشت کھانا حلال ہے، جو کسی حلال نے اپنے لیے [illegible] کیا ہو۔ یہ اکثر علماء کا مذہب ہے اور داؤد بن علی اصفہانی کہتے ہیں کہ یہ بھی حلال نہیں ہے۔ [illegible] صحابہ کرامؓ کے مابین بھی مختلف فیہ رہا۔ طلحہؓ، عبداللہ، قتادہؓ، جابرؓ اور عثمانؓ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ حلال ہے۔ اور علیؓ، ابن عباسؓ اور عثمانؓ سے دوسری روایت یہ

یہ ہے کہ یہ حلال نہیں ہے۔ ان حضرات کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:۔ "وحرم علیکم صید البر مادمتم حرمًا" اس فرمان میں خشکی کا شکار مطلقاً محرم پر حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس میں محرم یا حلال کے صید کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ابن عباسؓ بھی اسی طرح فرماتے ہیں کہ یہ آیت مبہم ہے تمہارے لیے نہ تو اس کا شکار حلال ہے اور نہ اسے کھانا حلال ہے۔

اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ صعبؓ بن جثامہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مقام الابواء یا ودان میں جنگلی گدھے کا گوشت بطور ہدیہ پیش کیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے رد فرما دیا۔ اس پر آپؐ نے صعبؓ کے چہرے پر کچھ ناگواری کے آثار دیکھے تو آپؐ نے فرمایا "ہمیں یہ رد نہیں کرنا چاہیے تھا، لیکن ہم محرم ہیں" اور ایک روایت میں ہے کہ "اگر ہم محرم نہ ہوتے تو قبول کر لیتے" اور زید بن ارقم سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو صید کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ یہ روایت بھی مطلقاً وارد ہوئی ہے ۔۔۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ابو قتادہؓ نے ایک جنگلی گدھے پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، جبکہ وہ خود حلال تھے اور ان کے ساتھی محرم تھے۔ اس پر بعض ساتھیوں نے تو گوشت کھایا اور بعض نے انکار کر دیا۔ پھر انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ "یہ تو ایک دعوت تھی جو خدا نے تمہیں کھلائی ہے۔ کیا تمہارے پاس اس کے گوشت سے کچھ بچا ہے؟" اور جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بری صید کا گوشت حالتِ احرام میں کھانا تمہارے لیے حلال ہے۔ جب تک کہ تم خود اس کا شکار نہ کرو یا تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو۔" یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ قائلین حرمت کے لیے آیت میں کوئی حجت نہیں ہے، کیونکہ آیت میں بری صید کی تحریم ہے، صید کے گوشت کی تحریم نہیں۔ اور یہ تو صید کا گوشت ہے، حقیقۃً صید نہیں ہے۔ کیونکہ صید کا مفہوم یعنی لوگوں سے بھاگنا اور وحشت کھانا اس پر صادق نہیں آ رہا۔ علاوہ ازیں صید حقیقت میں مصدر ہے۔ مصید یعنی شکار کردہ جانور پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے ۔۔۔ رہی صعبؓ بن جثامہ کی حدیث! تو ابن عباسؓ سے اس حدیث کی روایات میں اختلاف ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ آپؐ کی خدمت میں جنگلی گدھے کا ہدیہ پیش کیا گیا۔ جیسا کہ مالکؒ اور سعیدؒ بن جبیر وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ لہٰذا اختلاف رائے کی وجہ سے یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔ اور زیدؓ بن ارقم کی حدیث اس صید پر محمول ہے جو اس نے خود شکار کیا ہو یا کسی دوسرے نے اس کے امر سے یا اس کی اعانت یا دلالت یا اشارے سے شکار کیا ہو۔ اس حدیث میں یہ تاویل اس لیے کی جائے گی تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔

مسئلہ:۔ ہمارے نزدیک محرم کے لیے حلال کا شکار کردہ صید کھانا حلال ہے خواہ حلال نے یہ صید اپنے لیے شکار کیا ہو یا محرم کے لیے۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ محرم نے اس کا امر نہ کیا ہو۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر حلال نے محرم کی نیت سے شکار کیا تو محرم کے لیے اس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ "حالتِ احرام میں بری صید تمہارے

لیے حلال ہے، جب تک تم نے خود اسے شکار نہ کیا ہو یا تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو"۔ لیکن یہ حدیث شافعیؒ کی حجت نہیں بن سکتی، کیونکہ محرم کے لیے یہ صید اسی وقت بنے گا، جبکہ محرم نے اس کا امر کیا ہو۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ واللہ اعلم

**صید کو زخمی کرنے کا حکم** | اگر صید کو اتنا زخمی کر دیا، جس سے وہ صید ہی نہ رہا یعنی لوگوں سے وحشت کھا کر بھاگنے کی قدرت نہ رہی مثلاً کسی ہرن کا پاؤں کاٹ دیا یا کسی پرندے کے پر کاٹ دیئے تو اس سے جزا لازم ہو جاتی ہے کیونکہ جب اسے صید ہی نہ رہنے دیا تو گویا اسے تلف کر دیا، لہٰذا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور اگر اتنا زخمی کیا، جس سے صیدیت کا معنیٰ فوت نہیں ہوا تو صرف اتنی کمی کا ضامن ہوگا، جو زخم سے پیدا ہوئی ہے۔ کیونکہ صید کی اتنی مقدار کا اتلاف پایا گیا۔ پھر اگر وہ زخم مندمل ہو جائے اور صید بالکل ٹھیک ہو جائے تو بھی جزا ساقط نہیں ہوگی۔ کیونکہ جزا کا وجوب، صید کا ایک جزء تلف کرنے کی وجہ سے ہوا تھا اور اندمال سے یہ لازم نہیں آتا کہ اتلاف نہیں ہوا۔ بہ خلاف جبکہ کسی آدمی کو زخمی کیا جائے، پھر اس کا زخم مندمل ہو جائے اور اس کا کوئی اثر باقی نہ رہے تو ضمان لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں ضمان کا وجوب عیب پیدا ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، اور وہ وجہ باقی نہ رہی

اگر کسی صید کو تیر مارا، جس سے وہ زخمی ہو گیا اور اس کا کفارہ ادا کر دیا، پھر اسے دیکھا تو اسے قتل کر دیا، تو اس کا ایک اور کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا۔ کیونکہ جب زخم کا کفارہ ادا کر دیا تو وہ ختم ہو گیا اور یوں ہو گیا گویا زخم تھا ہی نہیں اور اسے اب ابتداءً قتل کیا ہے، لہٰذا ضمان واجب ہوگی، لیکن مجروح صید کی ضمان! کیونکہ اس زخم کی ضمان ایک مرتبہ نکال چکا ہے۔ لہٰذا دوبارہ واجب نہیں ہوگی۔ اور اگر زخمی کرنے کے بعد ابھی کفارہ ادا نہیں کیا تھا کہ پھر اسے دیکھا اور قتل کر دیا تو اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہوگا، اور زخم کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ زخم کا کفارہ ادا کرنے سے پہلے جب قتل کر دیا تو یوں ہو گیا گویا اسے ایک ہی دفعہ قتل کیا ہے۔ اور حاکمؒ نے اپنی "مختصر" میں ذکر کیا ہے: "سوائے اس کمی کے جو پہلے زخم سے پیدا ہوئی ہے" یعنی اس پر صید مجروح کی ضمان لازم ہوگی، کیونکہ اس کمی کی ضمان ایک مرتبہ واجب ہو چکی ہے، لہٰذا دوبارہ واجب نہیں ہوگی۔ اگر کسی صید کو زخمی کیا اور اس کے مرنے سے پہلے پورے صید کا کفارہ ادا کر دیا پھر وہ صید مر گیا تو ادا کردہ اس کے لیے کافی ہے۔ کیونکہ اگرچہ اس نے وجوب کفارہ سے پہلے کفارہ ادا کیا ہے، لیکن سبب وجوب کے وجود کے بعد ادا کیا ہے اس لئے جائز ہے۔ جیسا کہ اگر کسی انسان کو خطا سے زخمی کر بیٹھا، اور اس کا کفارہ ادا کر دیا، پھر وہ مجروح مرا تو اسی وجہ مذکور کی بنا پر ادا کردہ کفارہ کافی ہے۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔

اگر کسی صید کا پر اکھیڑا یا ہرن کا دانت اکھیڑ دیا پھر وہ پر اور دانت اُگ آیا اور دوبارہ ویسا ہو گیا، جیسا پہلے تھا، یا ہرن کی آنکھ پر ضرب لگائی جس سے وہ سفید ہو گئی، پھر اس کی سفیدی ختم ہو گئی، تو ہرن کے دانت کی صورت میں ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ اگر وہ دوبارہ اُگ آیا تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اور دوسری صورتوں کے بارے میں ان سے کچھ مروی نہیں۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ صدقہ واجب

ہوتا ہے۔ ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جزا کا وجوب احرام پر جنایت کرنے کی وجہ سے ہوا تھا۔ دوبارہ اگ آنے اور پہلی حالت پر لوٹ آنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جنایت نہیں ہوئی، لہٰذا جزا ساقط نہیں ہوگی۔ اور ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ جزا کا وجوب کمی کی وجہ سے ہوا تھا، اور کمی زائل ہوگئی ہے لہٰذا ضمان بھی زائل ہو جائے گی۔

**صید پکڑنے کا حکم** | محرم اگر صید پکڑے تو اس پر صید کا چھوڑنا واجب ہے۔ خواہ صید اس کے ہاتھ میں ہو یا پنجرے میں اس کے ساتھ ہو یا اس کے گھر میں ہو۔ کیونکہ احرام باندھ کر اس نے صید کو امن کا استحقاق دیا ہے اور پکڑ کر اس امان کی خلاف ورزی کر رہا ہے۔ لہٰذا اس پر واجب ہے کہ اسے امن کی حالت پر لوٹا دے، اور اس کی صورت یہی ہے کہ اسے چھوڑ دے۔

اگر کسی دوسرے محرم نے اس کے ہاتھ سے وہ صید چھڑوا دیا تو چھڑوانے والے پر کچھ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ صید پکڑنے والا صید کا مالک نہیں تھا۔ لہٰذا یہ صید چھڑوا کر اس نے اس کی ملکیت تلف نہیں کی۔ بلکہ پکڑنے والے پر خود واجب تھا کہ اسے چھوڑے، تو اس نے چھڑوا کر وہ کام کیا ہے جو خود اس پر واجب تھا۔

اگر محرم کے ہاتھ میں پکڑا ہوا صید دوسرا محرم قتل کر دے تو دونوں پر جزا واجب ہوگی۔ قاتل پر تو اس لیے کہ وہ محرم تھا اور اس نے صید قتل کیا۔ اور پکڑنے والے پر اس لیے کہ اس نے پکڑ کر اس کا امن فوت کیا۔ اور پکڑنا ضمان کے وجوب کا سبب ہے، مگر یہ کہ چھوڑنے سے یہ ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن جب چھوڑنا ناممکن ہو گیا تو وجوب ساقط نہیں ہوگا۔ پھر ہمارے اصحابؒ ثلاثہ کے نزدیک پکڑنے والا یہ ضمان قاتل سے لے سکتا ہے۔ اور زفرؒ کے نزدیک نہیں لے سکتا۔

زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ محرم صید پکڑنے سے اس کا مالک نہیں ہوا تھا، تو اتلاف کی صورت میں بدل کا مالک کیونکر ہوگا؟ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ صید اسی کی ملکیت ہے، اگرچہ ملکیت ثابت و تام نہیں ہوئی، لیکن ثبوت ملکیت کا سبب یعنی پکڑنا اس کے حق میں پایا گیا ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "جو پکڑتا ہے، صید اسی کا ہوتا ہے"، لیکن چونکہ (احرام کی وجہ سے) اسے عین صید کی ملکیت کا سبب بنانا متعذر ہے، لہٰذا پکڑنے کو بدل صید کی ملکیت کا سبب بنایا جائے گا۔ پس اتلاف کی صورت میں یہ بدل صید کا مالک ہوگا اور یوں سمجھا جائے گا گویا اصل اس کی ملکیت تھی، جیسا کہ کوئی آدمی کسی مدبّر کو غصب کرے پھر کوئی دوسرا آدمی غاصب کے قبضے میں اسے قتل کر دے یا اسے غصب کرے پھر مالک غاصب سے ضمان لے تو پہلا غاصب دوسرے غاصب یا قاتل سے یہ ضمان لے سکتا ہے۔ اگرچہ وہ مدبّر کا مالک نہیں بنا تھا۔ اور امّ ولد کے بارے میں اگر یہ صورت پیش آئے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وجہ اس کی وہی ہے، جو اوپر مذکور ہوئی۔ اسی طرح صورت بالا میں ہوگا۔

مسئلہ:۔ اگر کسی حلال شخص نے صید پکڑا پھر احرام باندھا، سو اگر وہ صید اس کے ہاتھ میں ہے تو اس پر واجب ہے کہ اسے چھوڑ دے تاکہ اسے وہ امن مل سکے، جو احرام کی وجہ سے اسے حاصل ہوا ہے۔ لیکن اگر اسے نہ چھوڑا، یہاں تک کہ اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوگیا

تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور اگر کسی دوسرے آدمی نے اس کے ہاتھ سے چھڑا دیا تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے صید کی قیمت کی ضمان ادا کرنا ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک چھڑانے والا ضامن نہیں ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بطور حق اللہ چھوڑنا محرم پر واجب تھا، تو اجنبی نے اگر چھڑوا دیا ہے تو اس نے ثواب کا کام کیا ہے۔ لہٰذا ضامن نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر حالتِ احرام میں پکڑتا اور کوئی دوسرا آدمی چھڑوا دیتا تو ضمان واجب نہیں ہوتی۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے آدمی نے چھڑوا کر اس کا مملوکہ صید تلف کیا ہے، لہٰذا ضامن ہوگا۔ جیسا کہ اگر احرام سے پہلے تلف کر دیتا تو ضامن ہوتا۔ اور اس پر دلیل کہ صید اس کی ملکیت ہے، یہ ہے کہ اس نے بہ حالتِ حلت میں پکڑا ہے۔ اور حلال شخص کا صید پکڑنا ثبوتِ ملکیت کا سبب ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "الصید لمن أخذ" جو پکڑتا ہے صید اسی کا ہوتا ہے۔ اس حدیث میں لام برائے تملیک ہے۔ باقی عارض یعنی احرام کا اثر یہ ہوگا کہ صید سے تعرض کرنا حرام ہو جائے گا یہ نہیں کہ ثابت ہونے کے بعد ملکیت زائل ہو جائے۔ رہا صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ چھڑوانے والے نے ثواب کا کام کیا ہے، کیونکہ چھوڑنا واجب ہی تھا۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ کس طور پر چھوڑنا واجب تھا؟ کیا اس طرح کہ اس کا قبضہ سرے سے ختم ہو جائے۔ یا اس طرح کہ وہ اس کے ہاتھ میں نہ رہے اگر صاحبینؒ یہ کہیں کہ اس طور پر چھوڑنا واجب تھا کہ اس کا قبضہ سرے سے ختم ہو جائے تو یہ درست نہیں ہے۔ اور اگر یہ کہیں کہ اس طور پر چھوڑنا واجب تھا کہ اس کے ہاتھ میں نہ رہے، تو یہ مسلم ہے۔ لیکن یہ مقصد اس طرح بھی حاصل ہو سکتا ہے کہ اسے اپنے گھر چھوڑ دے۔ چنانچہ اگر وہ اپنے گھر چھوڑ دیتا ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ بخلاف جبکہ حالتِ احرام میں صید پکڑے اور کوئی دوسرا آدمی اس کے ہاتھ سے چھڑوا دے، کیونکہ اس صورت میں پکڑنے والے پر واجب تھا کہ اسے اس طور پر چھوڑے کہ اس کا امن حسب سابق لوٹ آئے، جس کا وہ احرام کی وجہ سے مستحق ہوا ہے۔ اور پنجرے میں یا گھر میں بند کرنے سے یہ امن حاصل نہیں ہوتا۔ اور زیر بحث مسئلہ میں صید امن کا مستحق نہیں ہوا۔ بلکہ جب اس نے حالتِ حلت میں اسے پکڑا تو یہ اس کا مالک ہو گیا تھا۔ اس پر صرف حالتِ احرام میں اس سے تعرض کرنا حرام ہے۔ پس تعرض کا ازالہ واجب ہے اور یہ مقصد اس صورت میں حاصل ہو سکتا ہے کہ صید اس کے ہاتھ میں نہ رہے۔ لہٰذا صید گھر میں چھوڑنا یا پنجرے میں بند کرنا حرام نہیں ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق پر دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں اگر وہ شکار چھوڑ دیتا ہے پھر احرام سے حلال ہونے کے بعد کسی دوسرے کے ہاتھ میں اسے پاتا ہے تو اسے یہ حق ہے کہ اس سے واپس لے لے۔ اور دوسری صورت (یعنی جب حالتِ احرام میں شکار پکڑا ہو) میں واپس نہیں لے سکتا۔

اگر صید اس کے ساتھ پنجرے میں بند ہو یا اس کے گھر میں ہو تو ہمارے نزدیک اس صید کا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ واجب ہے چنانچہ اگر کسی نے

نے نہ چھوڑا اور وہ اسی حالت میں مرگیا تو ہمارے نزدیک اس ضمان لازم نہیں ہے اور شافعیؒ کے نزدیک اسے ضمان ادا کرنا پڑے گی۔ یہ بحث در حقیقت اس اختلاف پر مبنی ہے کہ احرام باندھتے ہوئے اگر کسی کی ملکیت میں صید ہے تو ہمارے نزدیک احرام باندھنے سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ اور شافعیؒ کے نزدیک زائل ہو جاتی ہے۔ اور صحیح ہمارا قول ہے، وجہ پہلے بھی بیان ہو چکی کہ یہ صید اس کی ملکیت تھا اور عارض یعنی تعرض کی حرمت سے یہ لازم نہیں آتا کہ ملکیت بھی زائل ہو جائے۔

**مسئلہ** جزائے مذکورہ کا وجوب مرد، عورت، مفرد اور قارن سب پر برابر طور ہوتا ہے۔ ہاں اتنا فرق ہے کہ ہمارے نزدیک قارن پر دوگنا جزا واجب ہوتی ہے، کیونکہ قارن کے دو احرام ہوتے ہیں اور دو احراموں پر جنایت کرنے کی صورت میں دو کفارے لازم ہوں گے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک قارن پر بھی صرف ایک جزا ہی لازم ہوتی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک قارن کا ایک ہی احرام ہوتا ہے۔

**نوٹ:**۔ وہ فعل جس سے حج سرے سے فاسد ہو جاتا ہے، جماع ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فلا رفث ولا فسوق" ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد جماع ہے۔ باقی اس کے مفسد حج ہونے کی وجہ اور اس پر مرتب ہونے والے حکم کی تفصیل عنقریب ایک مستقل فصل میں آ رہی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

**نوٹ:**۔ گزشتہ تمام تر بیان ان محظورات و ممنوعات کا تھا، جن کا تعلق احرام سے ہے اور جو صرف محرم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ آئندہ فصل میں ان محظورات کا بیان کیا رہا ہے، جن کا تعلق حرم سے ہے اور جو حرم کے حوالے سے محرم اور حلال دونوں کے لیے یکساں طور پر ممنوع ہیں۔ وباللہ التوفیق۔

---

## فصل

# ممنوعات حرم کا بیان

محظورات حرم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق صید سے ہے اور دوسری قسم نبات (جڑی بوٹیاں پودے، گھاس وغیرہ) سے متعلق ہے۔

**صید سے متعلقہ احکام** محرم اور حلال کسی کے لیے بھی حرم کا صید شکار کرنا حلال نہیں ہے، ہاں جو موذی جانور ایذا رسانی میں پہل کرتے ہیں، وہ اس سے مستثنیٰ ہیں اس کی تفصیل صید احرام میں گزر چکی ہے۔ اس حکم کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:۔

أولم یروا انا جعلنا حرما آمنا۔ کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن والا بنایا ہے۔

نیز ارشاد ہے ا" یاایھاالذین آمنوا لاتقتلوا الصید وأنتم حرم" مزید ارشاد ہے ا" وحرم علیکم صید البر مادمتم حرمًا" یہ نہی صید احرام اور صید حرم دونوں کو شامل ہے۔ اس لیے جب کوئی احرام میں داخل ہو تو بھی " أحرم " بولا جاتا ہے اور جب کوئی حرم میں داخل ہو تو بھی " أحرم " کہا جاتا ہے جیسا کہ جب کوئی نجد میں داخل ہو تو کہا جاتا ہے " أنجد " تہامہ میں داخل ہو تو کہا جاتا ہے " أتہم " عراق میں داخل ہو تو کہا جاتا ہے " أعرق " اسی طرح جب کوئی اشہر حرم میں داخل ہو تو بھی " أحرم " کہا جاتا ہے۔ عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں شاعر کا یہ قول اسی سے ہے ؎

قتل ابن عفان الخلیفۃ محرمًا

ودعا فلم ار مثلہ مخذولا

خلیفہ ثالث عثمان رضی اللہ عنہ بن عفان اشہر حرم میں قتل کئے گئے، اور انہوں نے مدد مانگی، تو میں نے ان جیسا کوئی بے یار و مددگار نہیں دیکھا۔

آیات بالا میں حُرُم کا لفظ اگرچہ مشترک ہے، لیکن محل نفی میں مشترک عام ہوتا ہے۔ کیونکہ تنافی نہیں ہوتی۔ ہاں اشہر حرم میں داخل ہونا ان آیات میں بالاجماع مراد نہیں ہے۔ کیونکہ اشہر حرم میں شکار کرنا ممنوع نہیں ہے۔ تو جب اشہر حرم بالاجماع مراد نہ ہوئے تو حرم اور احرام دونوں آیتوں کی مراد قرار پائے۔ سوائے اس چیز کے جو کسی دلیل کی وجہ سے مخصوص ہو۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

" الا ان مکۃ حرام حرمھا اللہ تعالی یوم خلق السماوات والارض لم تحل لاحد قبلی ولا تحل لاحد بعدی وانما احلت لی ساعۃ من نہار ثم عادت حرامًا الی یوم القیامۃ لا یختلی خلاھا ولا یعضد شجرھا ولا ینفر صیدھا "

" آگاہ رہو کہ مکہ حرام ہے، اللہ تعالی نے اسے آسمانوں اور زمین کی تخلیق کے دن سے ہی حرمت بخشی ہے، یہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال ہوا، نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا۔ اور میرے لئے بھی دن کی ایک ساعت کے لئے حلال کیا گیا تھا پھر قیامت تک کے لیے اس کی حرمت لوٹ آئی ہے۔ نہ اس کی گھاس کاٹی جائے نہ اس کے درخت کاٹے جائیں اور نہ ہی اس کا صید بھگایا جائے۔"

یہ حدیث کئی وجوہ سے درج بالا حکم کی دلیل ہے۔ (۱) آپ کا فرمان ہے " مکۃ حرام " (۲) حرمھا اللہ تعالی (۳) ولا تحل لاحد بعدی (۴) ثم عادت حرامًا الی یوم القیامۃ (۵) لا یختلی خلاھا ولا یعضد شجرھا ولا ینفر صیدھا۔

مسئلہ:۔ اگر حرم کے صید کا شکار کیا تو جزا واجب ہوگی، قاتل خواہ محرم ہو یا حلال۔ اس لیے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے ! " ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم " اور اس کی جزا وہی ہے جو صید احرام کے شکار کی جزا ہے۔ یعنی صید کی قیمت واجب ہوگی، پھر اگر یہ قیمت ہدی کو پہنچ جائے تو چاہے اس سے ہدی خریدے یا طعام خرید لے، ہاں صید حرم کی جزا میں

روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ "اصل" میں یونہی مذکور ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں بھی یہی ذکر کیا ہے کہ "صید حرم کا حکم وہی ہے جو صید احرام کا ہے، مگر یہ کہ اس میں روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔" اور قدوری "مختصر کرخی" کی شرح میں لکھتے ہیں کہ "صید حرم کی جزا میں طعام دینا جائز ہے۔ اور اصحاب ثلاثہ کے نزدیک روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ اور زفر کے نزدیک یہ بھی جائز ہے، اور شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ اور ھدی کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔" زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ — صید حرم کو صید احرام پر قیاس کیا جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کی ضمان حق اللہ کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ جب ایک کی ضمان میں روزے رکھنا جائز ہے تو دوسرے میں بھی جائز ہونا چاہیئے — ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں صیدوں اور دونوں ضمانوں میں فرق ہے وہ یہ کہ صید احرام کی ضمان کا وجوب فاعل سے تعلق رکھتا ہے، کیونکہ یہ احرام پر جنایت کرنے کی جزا ہے۔ (اور جنایت جانی کا فعل ہے) اور صید حرم کی ضمان واجب ہونے کی وجہ کا تعلق محل سے ہے۔ وہ وجہ یہ ہے کہ حرم کی حرمت کا پاس رکھنا ضروری تھا۔ اس نے شکار کھیل کر حرم کا امن تباہ کیا ہے، اس لیے ضمان دینا ضروری ہے۔ سو یہ ضمان باقی اموال کی ضمان کے درجہ میں ہے۔ اور اموال کی ضمان میں روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ رہی ھدی! تو اس کے عدم جواز کی روایت کی وجہ تو وہی ہے، جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ ضمان اموال کی ضمان کے مشابہ ہے، کیونکہ اس کا وجوب محل سے تعلق رکھنے والے معنیٰ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں ھدی جائز نہیں ہوگی، جیسا کہ باقی اموال کی ضمان میں جائز نہیں ہے مگر یہ مذبوح ھدی کی قیمت صید کی قیمت کے مثل ہو تو طعام کی جگہ کافی ہو جائے گی — اور روایت جواز کی وجہ یہ ہے کہ صید حرم کی ضمان دو اصلوں سے مشابہت رکھتی ہے۔ ضمان اموال اور ضمان افعال سے۔ ضمان اموال سے مشابہت کی وجہ تو گزر چکی ہے۔ اور ضمان افعال یعنی ضمان احرام سے مشابہت بایں طور ہے کہ یہ ضمان بھی بطور حق اللہ واجب ہوتی ہے۔ پس دونوں شبہوں پر عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ اموال سے مشابہت کی رعایت رکھتے ہوئے روزے اس کی ضمان نہیں بن سکیں گے اور افعال یعنی احرام کی ضمان سے مشابہت کی رعایت رکھتے ہوئے ھدی اس کی ضمان بن سکتی ہے۔ اور ایسا اس لیے کیا جائے گا تاکہ دونوں مثیلوں پر بقدر امکان عمل ہو جائے، کیونکہ اس کا الٹ ممکن ہی نہیں — نیز اس لیے کہ ھدی مال ہے، پس یہ بمنزلہ طعام ہے۔ اور روزے نہ تو مال ہیں اور نہ ہی ان میں مال کا معنیٰ پایا جاتا ہے، چنانچہ دونوں کی حیثیت مختلف ہے۔

مسئلہ ا۔ اگر محرم نے حرم میں شکار کیا تو اس پر اتنی ہی جزا واجب ہوگی، جتنی حل میں شکار کرنے سے واجب ہوتی — یہ استحسان ہے — اور قیاس یہ ہے کہ اس پر دو کفارے واجب ہوں، کیونکہ اس نے احرام اور حرم دونوں پر جنایت کی ہے۔ پس یہ قارن سے مشابہ ہے — لیکن استحسان یہ ہے کہ صرف کفارۂ احرام واجب ہوگا، کیونکہ احرام کی حرمت حرم کی حرمت سے قوی تر ہے۔ چنانچہ اقویٰ اضعف کو اپنا تابع بنا لے گا۔ اور حرمت احرام کا قوی تر ہونا کئی وجوہ

سے ہے۔

ع ۱ حرمتِ احرام کی حرمت کا اثر حل اور حرم دونوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ محرم کے لیے حل و حرم دونوں میں شکار کرنا حرام ہے اور حرمتِ حرم کا اثر صرف حرم میں ہی ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ حرم کا صید اگر حرم سے نکل کر حل میں چلا جائے تو حلال شخص کے لیے اس کا شکار مباح ہے۔

ع ۲ احرام کی وجہ سے نہ صرف صید بلکہ دوسرے بہت سے امور حرام ہو جاتے ہیں۔ جن کا ذکر محظوراتِ احرام کے ذیل میں گزر چکا ہے۔ اور حرم کی وجہ سے صرف صید ہی حرام ہوتا ہے یا وہ چیزیں جن کا صید محتاج ہے۔ مثلاً گھاس، درخت۔

ع ۳ وجود کے اعتبار سے احرام کی حرمت حرم کی حرمت کو لازم ہے، کیونکہ محرم لامحالہ حرم میں داخل ہوتا ہے۔ اور حرم کی حرمت کا احرام کی حرمت کے ساتھ پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ احرام کی حرمت قوی تر ہے، لہٰذا وہ ادنیٰ کو اپنا تابع بنا لے گی۔ بخلاف قارن کے، اس لیے کہ وہاں احرام حج کی حرمت اور احرام عمرہ کی حرمت دونوں میں سے ہر ایک اصل اور مستقل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ احرام عمرہ سے بھی وہ تمام چیزیں حرام ہو جاتی ہیں جو احرام حج سے حرام ہوتی ہیں۔ پس ہر ایک اپنی جگہ مستقل ہے۔ لہٰذا ایک دوسرے کا تابع نہیں ہوگا۔

مسئلہ:۔ اگر دو حلال شخصوں نے مل کر حرم میں صید کا شکار کیا تو ہر ایک پر نصف قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر شکاریوں کی تعداد اس سے بھی زیادہ ہو تو ضمان ان سب پر تقسیم کی جائے گی۔ کیونکہ صید حرم کی ضمان محل یعنی حرمتِ حرم کی وجہ سے واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا فاعل کے تعدد سے ضمان میں تعدد نہیں ہوگا۔ جیسا کہ دوسرے اموال کی ضمان میں ہوتا ہے۔ بخلاف صیدِ احرام کی ضمان کے (کہ اس کا تعلق فاعل سے ہے)

مسئلہ:۔ اگر محرم اور حلال نے مل کر شکار کیا تو محرم پر پوری قیمت اور حلال پر نصف قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ محرم پر احرام کی ضمان واجب ہوتی ہے، اور اس میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی۔ اور حلال پر محل کی ضمان واجب ہوتی ہے اور اس میں تجزی ممکن ہے۔

مسئلہ:۔ حلال شخص کسی کے ساتھ مل کر شکار کرتا ہے، تو اس کے شریک پر خواہ جزا واجب ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، مثلاً وہ کافر ہے یا بچہ ہے، بہر صورت حلال شخص پر اتنی ہی قیمت واجب ہوگی، جو اس کے حصہ میں آتی ہے۔ کیونکہ اس کے فعل سے محل کی ضمان واجب ہوئی ہے۔ اور اس فعل میں اس کا ساتھی بھی شریک ہے۔ لہٰذا ضمان کے حق میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ خواہ شریک میں وجوب جزا کی اہلیت ہو یا نہ ہو۔

مسئلہ: اگر ایک حلال اور قارن نے مل کر حرم میں صید کا شکار کیا تو حلال پر نصف جزا واجب ہوگی اور قارن پر دوگنا جزا واجب ہوگی۔ کیونکہ حلال پر محل کی ضمان واجب ہوتی ہے اور محرم پر جنایت کی جزا۔ اور قارن کی جنایت دو احراموں پر ہوتی ہے۔ لہٰذا اس پر جزا بھی دوگنا واجب ہوگی۔

مسئلہ:۔ اگر حلال، مفرد اور قارن نے مل کر شکار کیا تو حلال پر تہائی جزا واجب ہوگی۔ مفرد پر ایک کامل جزا، اور قارن پر دوگنی جزا۔ وجہ ابھی اوپر بیان ہوئی۔

مسئلہ:۔ اگر حلال شخص نے حرم میں صید پکڑا، ابھی صید اس کے ہاتھ میں تھا کہ دوسرے کسی حلال شخص نے اسے مار دیا، تو پکڑنے والے پر بھی کامل جزا واجب ہوگی اور قتل کرنے والے پر بھی۔ قاتل کے بارے میں تو کوئی شبہ نہیں، کیونکہ اس نے حرم میں حقیقۃً صید تلف کیا ہے۔ اور صیاد پر اس لیے کہ اس نے صید کو پکڑ کر اس کا امن تباہ کیا ہے۔ اور یہ وجوبِ ضمان کا سبب ہے۔ ہاں یہ ضمان چھوڑنے سے ساقط ہو سکتی تھی، لیکن قتل ہونے سے چھوڑنا ناممکن ہو گیا، اور امن کی تفویت ثابت اور پختہ ہو گئی۔ تو یوں ہو گیا گویا اس نے خود اسے مارا ہے۔ یہ صورت مغصوب کی صورت کے خلاف ہے، کہ اگر غاصب کے ہاتھ میں کوئی دوسرا آدمی مغصوب کو تلف کر دے تو صرف ایک ہی ضمان واجب ہوتی ہے۔ اور مالک جس سے چاہے اس کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ ضمانِ غصب ضمانِ محل ہوتی ہے، اس میں جزا کا معنی نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بطور حقِ مالک واجب ہوتی ہے۔ اور محل واحد کے مقابلے میں صرف ضمان واحد ہی ہوتی ہے (لہٰذا ایک ہی ضمان واجب ہوگی) اور صید حرم کی ضمان اگرچہ محل کی ضمان ہے۔ لیکن اس میں جزا کا معنی بھی ہے۔ کیونکہ یہ بطور حق اللہ واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کا مارنے والے اور پکڑنے والے دونوں پر واجب ہونا ممکن ہے۔ پھر پکڑنے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مارنے والے سے اپنی ادا کردہ ضمان لے۔ ابو حنیفہ رح کی اصل کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال ہی نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک صید احرام میں صیاد کو قاتل سے ضمان وصول کرنے کا اختیار ہے۔ پس اسی طرح صید حرم میں بھی ضمان لے سکتا ہے، دونوں صورتوں میں علتِ جامعہ یہ ہے کہ قاتل نے وہ ضمان صیاد پر لازم کر دی، جو وہ صید کو چھوڑ کر ساقط کر سکتا تھا۔ اور صاحبین رح کی اصل کے مطابق صید احرام اور صید حرم دونوں میں فرق کیا جائے گا، کیونکہ صاحبین رح کے نزدیک صید احرام میں صیاد کو قاتل پر رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ صید حرم میں جس وجہ سے ضمان واجب ہوتی ہے اس کا تعلق محل سے ہے۔ اور محل کی ضمان میں دوسرے پر رجوع کا احتمال ہے۔ جیسا کہ غصب میں ہے۔ اور صید احرام میں جو ضمان واجب ہوتی ہے، وہ فعل کی جزا ہے۔ محل کا بدل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ضمان ادا کرنے سے وہ صید کا مالک نہیں ہوتا۔ تو جب یہ فعل کی جزا ہوئی تو دوسرے پر رجوع نہیں کر سکتا۔

مسئلہ:۔ اگر حلال شخص نے کسی دوسرے حلال یا محرم کو صید حرم کی راہ بتلائی تو ہمارے اصحاب رح ثلاثہ کے نزدیک بتلانے والے پر کچھ واجب نہیں ہوتا، لیکن بتلا کر اس نے برا کیا اور گناہ کمایا۔ اور زفر رح کے نزدیک بتلانے والے پر بھی جزا ہوتی ہے۔ اور ابو یوسف رح سے ایک روایت زفر رح کے قول کی طرح بھی وارد ہوئی ہے۔ اسی طرح آمر اور مشیر کے بارے میں

بھی یہی اختلاف ہے ـــ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرم کو احرام پر قیاس کیا جائے گا،
اور یہ قیاس صحیح ہے۔ کیونکہ دونوں حرمت شکار کا سبب ہیں۔ اور احرام میں راہ بتلانے
سے جزا واجب ہوتی ہے، اسی طرح حرم میں بھی ہوگا ـــ ہم ان دونوں میں فرق کرتے ہیں۔
وجہ فرق یہ ہے کہ صید حرم کی ضمان اموال کی ضمان کے قائم مقام ہے۔ کیونکہ یہ جس وجہ سے
واجب ہوتی ہے، اس کا تعلق محل سے ہے، اور وہ وجہ ہے حرمت حرم اس کا وجوب قاتل
سے تعلق نہیں رکھتا۔ اور اموال میں محض دلالت سے ضمان واجب نہیں ہوتی، جب تک کہ
اس پر عمل نہ ہو۔ (اور عمل اس نے نہیں کیا) باقی یہ گناہ گار اس لیے ہوگا کہ اس بارے میں دلالت
اشارہ اور امر حرام ہے، کیونکہ اس میں اثم وعدوان پر تعاون ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد
ہے! "ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان"

مسئلہ: اگر کوئی آدمی حل سے اپنے ساتھ صید لے کر حرم میں داخل ہوا، تو حرم میں
داخل ہو کر صید چھوڑنا واجب ہو جاتا ہے۔ اور اگر ذبح کر دیا تو اس کی جزا واجب ہوگی،
اور اس صید کا بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا بیچنا جائز ہے۔ شافعیؒ
کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حل میں صید اس کی ملکیت تھا، اور حرم میں داخل ہونے سے ملکیت زائل
نہیں ہوتی۔ سو جب اس کی ملکیت باقی ہے تو اس کی بیع بھی صحیح ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ صید جب حرم میں آجائے تو حرمت حرم کی رعایت رکھتے ہوئے
اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ کسی آدمی کے ہاتھ میں صید ہو اور وہ احرام
باندھ لے ـــ اور محمدؒ "اصل" میں فرماتے ہیں کہ "اہل مکہ نر، مادہ چکور کے بارے میں جو رخصت
پر عمل کرتے ہیں، یہ اچھا نہیں ہے۔ ان میں سے کوئی چیز حرم میں زندہ داخل نہ کی جائے" وجہ
اس کی گزر چکی ہے کہ صید جب حرم میں آجائے تو حرمت حرم کے اظہار کے لیے اس کو چھوڑنا
واجب ہو جاتا ہے ـــ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے اہل مکہ تو نر مادہ چکور کی خرید و فروخت
کرتے ہیں، اور اس پر کوئی نکیر نہیں کرتا۔ اگر یہ فعل حرام ہوتا تو ان پر کھلم کھلا نکیر کی جاتی؟ اس کا
جواب یہ ہے کہ نکیر کا ترک اس لیے نہیں ہے کہ یہ فعل حلال ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ یہ محل اجتہاد
ہے، کیونکہ یہ مسئلہ عثمانؓ اور علیؓ کے درمیان مختلف فیہ تھا۔ اور اگر فروع میں اختلاف ہو
تو محل اجتہاد میں نکیر اور روک ٹوک لازم نہیں ہے۔ (بلکہ جائز ہی نہیں ہے، کیونکہ یہ امت میں
شقاق و افتراق کا سبب بنتی ہے۔ اور افتراق کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے) باقی ذبح کرنے
سے جزا اس لیے واجب ہوتی ہے کہ اس نے ایسا صید ذبح کر دیا، جس کا چھوڑنا ضروری تھا ـــ
اور بیع کا فساد اس لیے ہے کہ چھوڑنا واجب تھا، اور بیع سے یہ واجب ترک ہوگا۔ اور اگر کوئی
بیع دے تو اس پر واجب ہے کہ بیع فسخ کرے اور مبیع واپس لے، کیونکہ یہ بیع فاسد ہے۔ اور
بیع فاسد کا فسخ بطور حق شرع واجب اور ضروری ہے۔ اور اگر بیع فسخ کرنے اور مبیع واپس لینے پر
قادر نہ ہو تو اس پر جزا واجب ہوگی۔ کیونکہ اس کا چھوڑنا واجب تھا، لیکن جب اسے بیچ دیا اور پھر

بیع کا فسخ اور مبیع کی واپسی ممکن نہ رہی تو گویا اسے تلف کر دیا۔ لہٰذا ضمان واجب ہوگی۔

مسئلہ:۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی شکرا یا باز لے کر حرم میں داخل ہوا، تو لازم ہے کہ اسے چھوڑ دے، اس کی وجہ وہی ہے، جو دوسرے صیود کے بارے میں بیان ہوئی سو اگر اسے چھوڑ دیا اور وہ حرم کے کبوتروں کو ہلاک کرنے لگا، تو اس کی وجہ سے چھوڑنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ چھوڑنا اس پر واجب پر تھا، اور اس نے اپنا واجب پورا کیا ہے۔ لہٰذا اس کے بعد اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر وہ حل میں چھوڑتا، پھر وہ حرم میں داخل ہو کر حرم کے صیود کو قتل کرنے لگتا (تو کچھ لازم نہیں ہوتا)

مسئلہ:۔ اگر حل کے صید پر حل میں ہی کتا چھوڑا، پس وہ کتا اس کے پیچھے لگ گیا اور اسے حرم میں جا لیا اور مار ڈالا، تو چھوڑنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ لیکن اس صید کا گوشت کھایا نہ جائے۔ جزا کا عدم وجوب تو اس لیے ہے کہ وجوب ضمان میں حالت ارسال (چھوڑنا) کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ارسال ہی سے ضمان واجب ہوتی ہے۔ اور جب ارسال ہوا تھا، اس وقت مباح تھا، کیونکہ حل میں پایا گیا۔ لہٰذا اس ارسال کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگی۔ رہی صید کھانے کی حرمت! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کتے کا فعل صید کو ذبح کرنا ہے، اور یہ فعل حرم میں ہوا، اس لیے اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ جیسا کہ اگر آدمی ذبح کرتا تو حلال نہ ہوتا۔ کیونکہ کتے کا فعل آدمی کے فعل سے اعلیٰ نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ:۔ اگر حل میں صید پر تیر چلایا، پس صید بھاگا، اور تیر اسے حرم میں جا کر لگا تو تیر انداز پر جزا واجب ہوگی۔ محمد رح "اصل" میں فرماتے ہیں۔ اور میرے علم کے مطابق یہی ابو حنیفہ رح کا قول ہے۔ کہ قیاس یہ ہے کہ اس پر جزا واجب نہ ہو۔ جیسا کہ کتا چھوڑنے میں جزا واجب نہیں ہوتی۔ کیونکہ حل میں ہونے کی وجہ سے ہر ایک ماذون فیہ ہے۔ اور شکار پکڑنے اور تیر لگنے میں سے ہر ایک کی نسبت چھوڑنے والے اور پھینکنے والے کی طرف ہوتی ہے۔ بالخصوص ابو حنیفہ رح کی اصل کے مطابق، کہ وہ بہت سے مسائل میں تیر پھینکنے کی حالت کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی مسلم پر تیر چلایا، تیر لگنے سے پہلے وہ آدمی مرتد ہو گیا۔ پھر اسے تیر لگا، تو اس پر دیت ادا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ رمی کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ تیر پھینکنے کی صورت میں جزا واجب ہوگی اور کتا چھوڑنے کی صورت میں واجب نہیں ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ عادۃً تیر لگنے میں تیر پھینکنا ہی موثر ہوتا ہے، کیونکہ پھینکنے اور لگنے کے درمیان کوئی ایسا اختیاری فعل حائل نہیں ہوتا۔ جس سے شرعاً اثر کی نسبت پھینکنے کے فعل سے کٹ جائے۔ لہٰذا شرعی احکام میں تیر لگنے کی اضافت پھینکنے کی طرف ہی ہوتی ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا صید کے حرم میں جانے کے بعد اس نے صید پر تیر چلایا۔ اور کتے والی صورت میں کتا چھوڑنے اور صید کو پکڑنے کے درمیان فاعل مختار یعنی کتے کا فعل حائل ہے۔ لہٰذا یہاں پکڑنے کی اضافت چھوڑنے والے کی طرف نہیں کی جا سکتی۔ تو یوں ہو گیا جیسا کہ حرم میں باز چھوڑا، اس

نے حرم کے کبوتر کو پکڑ لیا اور مار ڈالا، کہ وہ ضامن نہیں ہوتا۔ وجہ گزر چکی ہے ــــ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ:۔ اگر حرم میں کتا بھیڑیے پر چھوڑا یا بھیڑیے کے لیے جال لگایا، لیکن کتے نے کسی صید کو پکڑ لیا یا جال میں کوئی صید پھنس گیا، تو فاعل پر کوئی جزا واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ بھیڑیے پر کتا چھوڑنا اور اس کے لیے جال لگانا مباح ہے ــــ اس لیے کہ بھیڑیے کا مارنا حلّ و حرم میں محرم و حلال دونوں کے لیے مباح ہے۔ کیونکہ یہ عادۃً ایذا رسانی میں پہل کرتا ہے۔ لہٰذا یہ سبب حد سے متجاوز نہیں ہے کہ اس کا ضامن ہو، اور اگر حرم میں صید کی نیت سے جال لگایا یا کوئی گڑھا کھودا، پس اس میں کوئی صید آپھنسا، تو اس کی جزا لازم ہوگی۔ کیونکہ صید حرم کے لیے جال لگانے یا گڑھا کھودنے کی اجازت نہیں ہے۔ لہٰذا یہ سبب حد سے بڑھا ہوا ہے، اس لیے ضامن ہوگا ــــ اور اگر خیمہ نصب کیا اور کوئی صید اس میں الجھ گیا یا پانی کے گڑھا کھودا، اور حرم کا کوئی صید اس میں گر گیا تو ضمان واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس میں حد سے تجاوز نہیں ہے۔

مسئلہ:۔ کسی شخص نے حرم سے ہرنی کو نکالا اور اس کی جزا ادا کر دی، پھر اس نے بچہ دیا۔ پھر وہ بھی مر گئی اور اس کی اولاد بھی مر گئی تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب جزاء ادا کر دی تو اس کا مالک ہو گیا اور اولاد اس کی ملکیت میں پیدا ہوئی ــــ اور ابن سماعہؒ محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ "اگر کسی نے حرم سے صید حلّ کی طرف ہانک دیا اور پھر اسے ذبح کر کے اس کے گوشت سے انتفاع کیا تو یہ حرام نہیں ہے۔ خواہ اس کی جزا ادا کی ہو یا نہ کی ہو۔ لیکن میں ایسا کرنا مکروہ سمجھتا ہوں اور پسند کرتا ہوں کہ اس کا گوشت کھانے سے پرہیز کیا جائے" ــــ ذبح کا جائز ہونا تو اس لیے ہے کہ یہ صید حلّ میں داخل ہو کر حلال ہو گیا، لہٰذا اس کا ذبح کرنا حرام نہیں ہوگا ــــ اور اس فعل کی کراہت اس لیے ہے کہ اگر انتفاع کی یہ روش چل نکلے تو صید حرم کا استیصال ہو جائے گا۔ کیونکہ جسے ضرورت ہوگی وہ صید کو حلّ طرف ہانک دے گا، اور پھر اسے پکڑ کر ذبح کرے گا گوشت سے فائدہ اٹھائے گا اور اس کی قیمت ادا کر دے گا۔ اگر اس کی قیمت ادا کر دی پھر اس سے انتفاع کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ کیونکہ ہماری اصل کے مطابق ضمان، ضمان ادا کردہ چیز کی ملکیت کا سبب ہے۔ تو جب اس کی قیمت کی ضمان ادا کر دی تو اس کا مالک ہو گیا، لہٰذا انتفاع سے ضمان لازم نہیں ہوگی ــــ اور اگر اسے بیچ دیا اور جزا کی ادائیگی میں اس کے ثمن سے سہارا لیا تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ کراہت صرف کھانے کے سلسلہ میں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص حرم کے درخت کاٹے اور اس کی ضمان ادا کر دے تو ان سے انتفاع مکروہ ہے، کیونکہ انتفاع کی اس روش سے حرم کے درختوں کا استیصال ہو جائے گا۔ جیسا کہ صید کے بارے میں بیان کیا گیا ــــ اور اگر کسی انسان نے کاٹنے والے سے کٹے ہوئے درخت خریدے تو اس کے لیے ان درختوں سے انتفاع مکروہ نہیں ہے۔

کیونکہ اس نے یہ درخت اس وقت لیے ہیں، جب ان کی قوت روئیدگی ختم ہو چکی ہے۔
واللہ الموفق۔

**نباتات سے متعلقہ احکام** حاصلِ کلام یہ ہے کہ حرم کی نباتات دو طرح کی ہیں۔ کچھ وہ ہیں جنہیں لوگ عادۃً اگاتے نہیں ہیں۔ اور کچھ وہ ہیں جنہیں لوگ عادۃً کاشت کرتے ہیں ــــ پس اگر کوئی ایسی نبات جو عادۃً کاشت نہیں کی جاتی جب وہ خود اُگ آئے اور وہ تر بھی ہو تو خواہ محرم ہو یا حلال، سب کے لیے اس کا کاٹنا اور اکھیڑنا ممنوع ہے۔ جیسے تر گھاس اور تر درخت، ہاں ضروری گھاس یعنی اذخر اس سے مستثنیٰ ہے۔
سو اگر کسی انسان نے ممنوع نبات کاٹ لیا یا اکھیڑ لیا، تو بطور حق اللہ اس قیمت ادا کرنا واجب ہے۔ کاٹنے والا خواہ محرم ہو یا حلال، ہاں یہ ہے کہ وہ خطابِ شرعی کا اہل ہو ــــ
اس بارے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا۔ کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن والا بنایا ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے حرم کو مطلقاً امن والا قرار دیا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس کے اطلاق پر عمل کیا جائے ــــ، سوائے اس چیز کے جو کسی دلیل سے مقید ہو جائے۔
نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "اَلا ان مکۃ حرام الخ" تفصیل سے گزر چکا ہے۔ اس میں آپؐ نے ہر گھاس اور ہر درخت کاٹنے سے منع فرما دیا، لہٰذا واجب اور ضروری ہے کہ اسے اس کے عموم پر رکھا جائے۔ سوائے اس چیز کے جو کسی دلیل کی بنا پر مخصوص ہو، یعنی اذخر گھاس ۔
روایت ہے کہ گزشتہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا کہ "لایختلی خلاھا ولایعضد شجرھا" تو عباسؓ نے عرض کیا "الا الاذخر یارسول اللہ فانہ متاع لاھل مکۃ لحیھم ومیتھم" (سوائے اذخر کے یا رسول اللہ، اس لیے کہ یہ زندہ، مردہ تمام اہلِ مکہ کے فائدہ کی چیز ہے) تو اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "الا الاذخر" اور اسے خاص کرنے کی وجہ وہی ہے جس کی طرف عباسؓ نے اشارہ کیا کہ یہ حیات و ممات کے لمحات میں اہلِ مکہ کی حاجت ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مکہ کی گھاس کاٹنے سے عام نہی فرمائی تھی، پھر عباسؓ کے استثناء سے آپؐ اذخر کا استثناء کیسے فرما دیا، حالانکہ آپؐ کا نطق اپنی خواہش کے تحت نہیں ہوتا تھا؟ اس کا جواب دو وجہوں سے دیا گیا ہے۔
علـ۱ـ احتمال ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبِ مبارک میں یہ استثناء ہو، لیکن عباسؓ نے (نہیٔ عام ودائم کے اندیشہ سے) بولنے میں جلدی کی۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دل کی بات زبان مبارک سے ارشاد فرما دی۔
علـ۲ـ احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو یہ امر دیا ہو کہ مکہ کی ہر قسم کی گھاس کی تحریم کا اعلان کریں سوائے اس گھاس کے جس کا عباسؓ استثناء کریں گے۔ اور ایسا ہونا ممنوع نہیں ہے۔

مسئلہ۔ یہ بھی احتمال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور عموم ہر قسم کی گھاس کی تحریم فرمائی، اس پر عباس رضی اللہ عنہ نے اہل مکہ کی حاجت اور آسانی کے لیے آپ سے اذخر کے بارے میں رخصت کی درخواست کی۔ چنانچہ جبریل علیہ السلام اذخر کی رخصت لے کر آئے۔ جس پر آپ نے فرمایا "الا الاذخر" اس پر اگر یہ کہا جائے کہ استثناء کی صحت اور کلامِ اوّل کے ساتھ اس کے التحاق کے لیے ضروری ہے کہ استثناء پہلی کلام کے ساتھ متصل ہو۔ اور یہاں استثناء کا پہلی کلام سے انفصال ہے۔ کیونکہ پہلی کلام کے انقطاع اور عباس رضی اللہ عنہ کے سوال کے بعد یہ استثناء کیا گیا۔ حالانکہ انفصال سے استثناء صحیح نہیں رہتا اور مستثنیٰ منہ کے ساتھ لاحق نہیں ہوتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہاں صیغہ تو استثناء کا ہے، لیکن حقیقۃً استثناء نہیں ہے۔ بلکہ یا تو یہ تخصیص ہے۔ اور ہمارے مشائخ رحمہم اللہ کے نزدیک عام سے تراخی کے ساتھ تخصیص جائز ہے۔ اور یا یہ نسخ ہے۔ اور ہمارے نزدیک حکم کے بعد، اس پر عمل سے پہلے نسخ جائز ہے۔ واللہ الموفق۔

اس تحریم میں محرم اور حلال دونوں برابر ہیں۔ اس لیے کہ جو نصوص حرم کے امن کا اقتضاء کرتی ہیں، ان میں محرم اور حلال کے درمیان کوئی فصل نہیں کیا گیا۔ نیز اس لیے کہ تعرض کی حرمت حرم کی وجہ سے ہے، لہٰذا محرم اور حلال دونوں اس تحریم میں برابر ہوں گے۔

مسئلہ:۔ کاٹی یا اکھیڑی ہوئی نبات کی قیمت کی ادائیگی کا طریق وہی ہے، جو صید حرم کی جزا کی ادائیگی کا ہے۔ کہ چاہے تو اس قیمت سے طعام خریدے اور فی فقیر نصف صاع گندم کے حساب سے فقراء پر صدقہ کر دے، اور چاہے تو ہدی خرید لے، بشرطیکہ یہ قیمت ہدی کو پہنچ جائے، جیسا کہ "اصل" اور طحاوی رحمہ اللہ کی روایت ہے۔ پھر یہ ہدی حرم میں ذبح کی جائے۔ اس ضمان میں ہمارے نزدیک روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ بخلاف زفر رحمہ اللہ کے، جیسا کہ صید حرم میں تفصیل گزر چکی ہے۔

مسئلہ:۔ قیمت کی ادائیگی کے بعد کاٹی یا اکھیڑی ہوئی نبات سے انتفاع مکروہ ہے۔ کیونکہ اس انتفاع تک وصول ایک خبیث سبب سے ہوا ہے۔ نیز اس لیے کہ انتفاع کی اس روش سے نباتِ حرم کا استیصال ہو جائے گا۔ کیونکہ جسے ضرورت پڑے گی وہ کاٹے گا، اکھیڑے گا اور قیمت ادا کر دے گا۔ جیسا کہ صید کے بارے میں گزر چکا ہے۔

مسئلہ:۔ کاٹی یا اکھیڑی ہوئی نبات کا بیچنا جائز ہے۔ لیکن اس ثمن کا صدقہ کر دے، کیونکہ یہ ایسے مبیع کا ثمن ہے جو سبب خبیث سے حاصل ہوا۔

مسئلہ:۔ خشک درخت یا گھاس کاٹنے اور اس سے انتفاع کرنے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ یہ مر چکے ہیں، اور ان میں روئیدگی باقی نہیں رہ گئی۔

مسئلہ:۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ و محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مویشیوں کو حرم کی گھاس چرانا جائز نہیں ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چرانے میں کوئی حرج نہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہدایا حرم میں لائی جاتی ہیں اور یہ ممکن نہیں ہے کہ چرنے سے ان کی حفاظت کی جائے۔ پس یہ ایک ضرورت ہے

ابو حنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ حرم کی گھاس سے تعرض کرنا جب ممنوع قرار دے دیا گیا تو اس میں برابر ہے کہ خود تعرض کرے یا اس پر جانور چھوڑے، کیونکہ جانور کے فعل کی اضافت مالک کی طرف ہوتی ہے۔ جیسا کہ صید میں ہے، کہ جب صید سے تعرض کرنا حرام ٹھہرا تو اس میں برابر ہے کہ خود تعرض کرے یا اس پر کتا چھوڑے یہ بھی اسی طرح ہے۔

مسئلہ:۔ اگر ایسی کھیتی یا درخت ہیں، جنہیں لوگ عادۃً کاشت کرتے ہیں، تو انہیں کاٹنے یا اکھیڑنے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ امت کا اس پر اجماع ہے، لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے لے کر آج تک حرم میں کاشت کرتے اور کاٹتے چلے آرہے ہیں، اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی۔

مسئلہ:۔ اسی طرح جو چیز لوگ عادۃً کاشت نہیں کرتے۔ لیکن کسی نے وہ کاشت کر لی، مثلاً ببول کا درخت، پیلو کا درخت وغیرہ، تو اس کے کاٹنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور کاٹنے کی صورت میں حرم کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگی کیونکہ کاشت کرنے سے وہ اس کا مالک ہو گیا۔ پس وہ حرم کا درخت نہ رہا، اور اس چیز کی طرح ہو گیا، جسے لوگ عادۃً کاشت کرتے ہیں۔

مسئلہ:۔ جس درخت کی جڑ حرم میں ہو اور شاخیں حل میں ہوں، تو وہ حرم کا درخت ہے۔ اور اگر جڑ حل میں ہے اور شاخیں حرم میں ہے ———— تو وہ حل کا درخت ہے۔ خلاصہ یہ کہ جڑ کو دیکھا جائے گا، شاخوں کو نہیں، کیونکہ شاخیں جڑ کے تابع ہوتی ہیں۔ لہٰذا اصل کی جگہ کا اعتبار کیا جائے گا، تابع کی جگہ کا نہیں۔

مسئلہ:۔ اگر کچھ جڑ حرم میں ہے اور کچھ حل میں، تو بھی وہ حرم کا درخت کہلائے گا۔ کیونکہ اس میں منع و اباحت دونوں جمع ہو گئے، لہٰذا احتیاطاً مانع کو ترجیح دی جائے گی۔ یہ بر خلاف صید ہے، کیونکہ صید میں اس کے پاؤں کی جگہ کا اعتبار کیا جاتا ہے، بشرطیکہ وہ جگہ پر جمے ہوئے ہوں۔ چنانچہ اگر پرندہ کسی ایسی ٹہنی پر ہے، جو حرم میں ہے۔ تو اسے شکار کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ اس درخت کی جڑ حل میں ہو۔ اور اگر کسی ایسی ٹہنی پر ہے، جو حل میں ہے تو اسے مارنے میں کوئی حرج نہیں، اگرچہ اس درخت کی جڑ حرم میں ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ صید میں اس کے پاؤں کی جگہ کو دیکھا جاتا ہے، درخت کی جڑ کو نہیں۔ کیونکہ صید کا دارومدار اس کے پاؤں اور ٹانگوں پر ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی ایسے صید پر تیر چلایا، جس کی ٹانگیں حرم میں تھیں اور سر حل میں، تو وہ حرم کا صید ہے۔ محرم یا حلال کسی کے لیے اس صید کا شکار جائز نہیں ہے۔ اور اگر کسی ایسے صید پر تیر چلایا، جس کی ٹانگیں حل میں ہیں اور سر حرم میں، تو وہ حل کا صید ہے، اور حلال کے لئے اسے مارنے میں کوئی حرج نہیں ــــ اسی طرح اگر صید کی بعض ٹانگیں حرم میں ہیں اور بعض حل میں، تو احتیاطاً جانب حرمت کو ترجیح دیتے ہوئے اسے حرم کا صید قرار دیا جائے گا۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ صید کھڑا ہو، اور اگر صید سویا ہوا ہے اور اس کی ٹانگیں حل میں ہیں اور سر حرم میں، تو وہ حرم کا صید ہے کیونکہ ٹانگوں کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے، جب زمین پر ان کا استقرار ہو اور سونے کی حالت میں اس کی ٹانگیں زمین پر مستقر نہیں ہیں، بلکہ وہ زمین پر گرا ہوا ایک دھڑ ہے۔ جب ٹانگوں کا اعتبار

نہ رہا، تو مانع اور مبیح دونوں جمع ہو گئے، پس احتیاطاً مانع کی جانب کو ترجیح دی جائے گی۔

مسئلہ:۔ حرم کی کھمبی لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ کھمبی نبات کی جنس سے نہیں ہے، بلکہ یہ زمین کی ودیعت ہے۔

مسئلہ:۔ ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حرم کے پتھر اور مٹی حل میں لانا جائز ہے۔ اس لیے کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ مبارک سے لے کر آج تک مٹی کی ہنڈیاں مکہ سے لاتے رہے ہیں۔ نیز اس لیے کہ جب حرم میں اس کا استعمال جائز ہے، تو اس کا حل میں لانا بھی جائز ہوگا۔ لیکن ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے اس کی کراہت مروی ہے، کیونکہ ارشاد الٰہی ہے: "أولم یروا أنا جعلنا حرماً آمناً" اس میں اللہ تعالیٰ نے نفس حرم کو امن والا قرار دیا ہے۔ نیز اس لیے کہ جب حرم دوسرے کے لیے باعث امن ہے، تو خود اس کی ذات بدرجۂ اولیٰ مامون ہوگی۔

مسئلہ:۔ محرم پر محظورات احرام و حرم سے اجتناب کا وجوب اور اس کے احکام کا ثبوت اس وقت ہوتا ہے، جبکہ وہ خطاب شرعی کی اہلیت رکھتا ہو۔ لیکن اگر اس میں یہ اہلیت نہیں ہے مثلاً محرم عاقل بچہ ہے تو نہ ہی محظورات سے اجتناب اس پر واجب ہے اور نہ ہی کوئی حکم اس پر ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ کوئی ممنوع احرام و حرم فعل کر بیٹھے تو نہ اس پر کچھ لازم ہوگا۔ اور نہ اس کے ولی پر۔ اس لیے کہ احرام و حرم کے سبب حرمت کا ثبوت بطور حق تعالیٰ ہے اور بچے سے حقوق اللہ کے بارے میں کوئی مواخذہ نہیں ہوتا۔ لیکن ولی کے لیے مناسب ہے کہ ادب سکھلانے اور عادی بنانے کے لیے اسے ان چیزوں سے روکے جن سے اجتناب محرم کے لیے ضروری ہے۔ جیسا کہ اسے نماز کا حکم دیا جاتا ہے۔ باقی غلام نے اگر آقا کی اجازت سے احرام باندھا تو اس پر محظورات احرام سے اجتناب واجب ہے۔ کیونکہ وہ خطاب شرعی کا اہل ہے۔ پس اگر اس نے کوئی ممنوع فعل کر لیا، تو دیکھیں گے، اگر اس کے کفارے میں روزے رکھنا جائز ہے تو روزے رکھے، اور اگر ایسا فعل ہے کہ اس کا کفارہ صرف فدیہ یا طعام ہی ہے۔ تو یہ کفارہ فی الحال اس پر واجب نہیں ہوگا۔ بلکہ آزادی کے بعد واجب ہوگا۔ اور اگر وہ غلامی کی حالت میں ادا کر دے تو جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس میں ملکیت کی اہلیت نہیں، اسی طرح اگر آقا یا کسی دوسرے شخص نے اس کی طرف سے ادا کر دیا تو بھی جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس میں ملکیت کی اہلیت ہی نہیں، لہٰذا اگرچہ اسے مالک بنا یا جائے، وہ مالک نہیں ہوگا۔

**نوٹ:۔** یہاں بحمداللہ احرام اور اس سے متعلقہ احکام کا بیان ختم ہوا۔ اب ہم اصل موضوع یعنی ارکان حج کی شرائط کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ان شرائط میں سے اسلام، فعل، نیت اور احرام کا بیان مفصل طور پر ہو چکا ہے۔ اب باقی شرائط بیان کی جاتی ہیں۔

ارکان حج کی شرائط وقت ہے، چنانچہ وقوف عرفات یوم عرفہ سے پہلے، طواف زیارت یوم نحر سے پہلے، اسی طرح کوئی بھی فعل حج اپنے وقت سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ عبادت حج ایسی ہے، جس کا وقت مقرر ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الحج أشهر معلومات" اور جن عبادات کا وقت مقرر ہو۔ ان کی ادائیگی وقت سے پہلے جائز نہیں ہوتی، جیسے عبادت صلوٰۃ و صوم ہے —

اسی طرح اگر وقوفِ عرفات وقت مقرر سے فوت ہو جائے تو دوسرے دن وقوف کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ اس سال کا حج فوت ہو جاتا ہے۔ ہاں اشتباہ کے موقعہ پر استحساناً جائز ہے مثلاً ہلال ذالحجہ کے بارے میں اشتباہ ہو گیا۔ پھر وقوف کے بعد یہ ظاہر ہوا، کہ یہ وقوف یوم نحر میں پڑا۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

باقی طوافِ زیارت اگر ایام نحر سے فوت ہو جائے تو دوسرے دنوں میں کرنا جائز ہے، لیکن ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق تاخیر کی وجہ سے دم لازم ہو گا۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

**اشہر حج کا بیان**:۔ حج کے مہینے شوال، ذوالقعدہ اور عشرۂ ذی الحجہ ہیں۔ صحابہؓ کی ایک جماعت، جن میں عبداللہؓ بن عباس، عبداللہؓ بن عمر، عبداللہ بن الزبیرؓ شامل ہیں، سے یونہی مروی ہے۔ اسی طرح تابعین کی ایک جماعت جن میں شعبیؒ، مجاہدؒ اور ابراہیمؒ شامل ہیں، سے بھی یہی روایت کیا گیا ہے۔ اشہر حج سے یہ مسئلہ متعلق ہے کہ کیا اشہر حج سے پہلے احرام باندھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں اختلاف و دلائل ہم گزشتہ اوراق میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

**شرط ۶**:۔ اگر حج خود ادا کرنے کی قدرت و طاقت رکھتا ہے تو خود ادا کرے، چنانچہ حج پر خود قادر ہوتے ہوئے کسی دوسرے کو نائب بنانا جائز نہیں ہے — اس سلسلہ میں حاصل کلام یہ ہے کہ عبادات شرعیہ کی تین انواع ہیں،

۱۔ محض مالی عبادات، جیسے زکوٰۃ، صدقات، کفارات اور عشر ہیں۔

۲۔ محض بدنی عبادات، جیسے نماز، روزہ اور جہاد ہیں۔

۳۔ دونوں سے مرکب عبادات۔ جیسے حج ہے — کہ اس میں بدن کا بھی دخل ہے اور مال کا بھی — چنانچہ جو عبادات محض مالی ہیں، ان میں علی الاطلاق نیابت جائز ہے، خواہ جس پر عبادت واجب ہوئی ہے، وہ خود ادا کرنے پر قادر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اس میں مال نکالنا واجب ہوتا ہے، اور یہ مقصد نائب کے فعل سے بھی حاصل ہو سکتا ہے — اور جو عبادات محض بدنی ہیں، ان میں علی الاطلاق نیابت جائز نہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وان لیس للانسان الا ما سعی" (اور انسان کو وہی کچھ ملتا ہے، جو اس نے سعی کی) ہاں اگر کسی عمل کے بارے میں کوئی دلیل وارد ہو، تو وہ مستثنیٰ ہو گا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ "کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے" اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی کی طرف سے نماز پڑھنے یا روزہ رکھنے سے اس کا فرض نہ ادا نہیں ہو گا۔ یہ حدیث ثواب کے بارے میں وارد نہیں ہوئی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص (نفلی) روزہ رکھتا ہے یا نماز پڑھتا ہے یا صدقہ کرتا ہے اور اس کا ثواب کسی دوسرے کو بخش دیتا ہے، خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، تو اہل السنت والجماعت کے نزدیک یہ جائز ہے، اور اسے ثواب پہنچ جاتا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح روایت میں یہ وارد ہوا ہے کہ آپؐ نے سیاہ و سفید رنگ ملے جلے دو مینڈھے قربان کئے، ایک اپنی طرف سے اور دوسرا امت کے ان لوگوں کی طرف سے جو اللہ کی وحدانیت اور آپؐ کی رسالت پر ایمان لائیں — اور روایت ہے کہ سعدؓ بن ابی وقاص نے رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! میری ماں صدقہ کرنا پسند کرتی تھیں، تو کیا میں ان کی طرف سے صدقہ کر سکتا ہوں؟ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" صدقہ کر سکتے ہو" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر آج تک اہلِ اسلام کا اسی پر عمل چلا آرہا ہے کہ قبور کی زیارت کرتے ہیں۔ اور قبور پر قرآن مجید کی تلاوت کرتے ہیں۔ مردوں کو کفن پہناتے ہیں اور صدقہ دیتے ہیں، روزے رکھتے ہیں، نماز پڑھتے ہیں، اور ان عبادات کا ثواب مردوں کو بخشتے ہیں ــــ اور عقلی طور پر بھی اس میں کوئی امتناع نہیں، کیونکہ کسی عمل کا ثواب ملنا خالصتاً اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم ہے، یہ بندے کا استحقاق نہیں ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کو یہ اختیار ہے کہ جس کے لیے کوئی عمل کیا گیا ہے۔ اس عمل کا ثواب اسے عطا فرمادے، جیسا کہ اسے یہ اختیار ہے کہ کسی عمل کے بغیر ہی کسی کو نواز دے۔

اور جو عبادت بدن اور مال دونوں پر مشتمل ہو ــــ اور یہ حج ہے ــــ اس میں اگر خود قدرت رکھتا ہے تو نیابت جائز نہیں، اور اگر عاجز ہے تو نیابت جائز ہے ــ اس سلسلہ میں گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

(۱) حج میں نیابت کا فی الجملہ جواز (۲) نیابت کی کیفیت (۳) جوازِ نیابت کی شرائط (۴) کس فعل سے نائب کی نیابت ختم ہو جاتی ہے اور نائب کی مخالفت کا کیا حکم ہے؟

**حج بدل کا جواز:** حج میں نیابت کے جواز پر خثعمیہ کی حدیث دلیل ہے۔ روایت ہے کہ بنی خثعم کی ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ اور عرض کی "یا رسول اللہ! میرے باپ پر حج فرض ہے، لیکن وہ بہت بوڑھے ہیں سواری پر ٹھہر نہیں سکتے ــ اور ایک روایت میں ہے۔ سواری پر جم کر بیٹھ نہیں سکتے ــ تو کیا یہ کافی ہے کہ میں ان کی طرف سے حج کروں؟" تو آپ نے فرمایا" اپنے باپ کی طرف سے حج کرو اور عمرہ کرو"۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے اسے یوں فرمایا" مجھے بتلاؤ کہ اگر تمہارے باپ پر قرض ہو اور تم وہ ادا کرو تو کیا تم سے قبول نہیں کیا جائے گا؟" اس نے عرض کیا" کیوں نہیں" تو آپؐ نے فرمایا" پس اللہ کا دین قبولیت کے زیادہ لائق ہے"۔ نیز اس لیے کہ حج ایسی عبادت ہے، جو بدن اور مال دونوں سے ادا کی جاتی ہے۔ لہٰذا دونوں کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ اور ایک حالت میں دونوں کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں کے احکام میں تنافی ہے۔ لہٰذا ہم ان کا دو حالتوں میں اعتبار کریں گے، چنانچہ قدرت کی حالت میں بدن کا اعتبار کیا جائے گا، اور نیابت جائز نہیں ہوگی، اور عجز کی حالت میں مال کا اعتبار کیا جائے گا، اور نیابت جائز ہوگی۔ اس طرح دو الگ الگ حالتوں میں دونوں حیثیتوں پر عمل ہو جاتا ہے۔

**حج بدل کی کیفیت:** "اصل" میں مذکور ہے کہ حج بدل اس کی طرف سے واقع ہوتا ہے، جس کی طرف سے حج کیا گیا ہو ــــ اور محمدؒ سے روایت ہے کہ نفس حج تو حاجی کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔ اور جس کی طرف سے کیا گیا ہے، اسے صرف نفقہ کا ثواب ملتا ہے۔ محمدؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ بدنی اور مالی عبادت ہے۔ اس میں بدن حاجی کا ہے اور مال اس کا، جس کی طرف سے حج کیا گیا ہے۔

پس جو افعال بدن سے ادا کئے گئے ہیں، وہ صاحب بدن کے ہوں گے اور جو کچھ مال کے سبب سے حاصل ہوا ہے، وہ صاحب مال کو ملے گا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ کسی ممنوع احرام فعل کا ارتکاب کرے تو اس کا کفارہ خود اپنے مال سے ادا کرے گا، حج کروانے والے کے مال سے نہیں، اسی طرح اگر حج فاسد ہو جائے تو قضا اسی پر واجب ہوتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ نفس حج تو اسی کے لیے واقع ہوتا ہے، ہاں شرع نے عاجز پر نظرِ رحمت کرتے ہوئے حج کے نفقہ کا ثواب حج کے قائم مقام قرار دیا ہے۔

اور "اصل" کی روایت کی وجہ خثعمیہ کی حدیث ہے، کہ اس میں آپؐ نے اس عورت کو اپنے باپ کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا۔ اگر اس کا حج باپ کی طرف سے واقع نہ ہوتا تو آپؐ اسے باپ کی طرف سے حج کرنے کا حکم نہ دیتے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اللہ کے دین کو بندوں کے دین پر قیاس کیا ہے۔

جیسا کہ روایت بالا میں گزر چکا ہے ـــ اور بندوں کے دین میں نیابت جائز ہے، اور نائب کا فعل منوب عنہ کے فعل کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے، یہ بھی اسی طرح ہوگا ـــ اور اور اس پر دلیل یہ ہے کہ احرام کے وقت حاجی کے لیے ضروری ہے کہ جس کی طرف سے حج کر رہا ہے، اس کی طرف سے حج کی نیت کرے۔ اگر نفسِ حج، حج پر بھیجنے والے کی طرف سے واقع نہ ہوتا، تو اس نیت کی حاجت نہ تھی۔ واللہ اعلم۔

## حج بدل کے جواز کی شرائط

۱۔ محجوج عنہ (جس کی طرف سے حج کیا جا رہا ہے) بذاتِ خود حج کرنے سے عاجز ہو، اور اس کے پاس مال بھی ہو۔ چنانچہ اگر وہ خود حج ادا کرنے پر قادر ہے بایں طور کہ وہ تندرست ہے، اور اس کے پاس مال بھی ہے، تو کسی دوسرے کا حج اس کی طرف سے جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب وہ خود ادائیگی پر قادر ہو اور مالدار بھی ہو، تو فرض کا تعلق بدن سے ہوتا ہے، مال سے نہیں۔ بلکہ مال شرط کے درجہ میں ہوتا ہے۔ اور جب فرض کا تعلق بدن سے ہو، تو اس میں نیابت جائز نہیں ہوتی۔ جیسا کہ خالص بدنی عبادات میں ہے ـــ اسی طرح اگر تندرست تو ہے لیکن فقیر ہے، تو بھی اس کی طرف حج جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ مال وجوب حج کی شرط ہے۔ جب اس کے پاس مال ہی نہیں، تو اس پر حج واجب ہی نہیں۔ لہٰذا ایسی عبادات میں نیابت جائز نہیں ہوگی، جو واجب ہی نہیں ہوئی۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ حج کروانے سے لے کر موت تک حج کروانے والے کا عجز دائم رہے۔ اگر موت سے پہلے عجز زائل ہو گیا تو دوسرے کا حج اس کی طرف سے جائز نہ ہوگا کیونکہ حج بدل کا جواز خلاف قیاس ایسے عجز کی وجہ سے ثابت ہوا ہے، جس کے زوال کی امید نہ ہو۔ لہٰذا جواز اس عجز کے ساتھ مقید ہوگا۔ چنانچہ اگر مریض یا محبوس کسی شخص کو اپنی طرف سے حج کرواتا ہے، تو اس حج کا جواز موقوف رہے گا۔ حالت مرض یا حبس میں موت واقع ہو گئی تو جائز ہو جائے گا۔ اور اگر موت سے پہلے مرض یا حبس زائل ہو گیا تو جائز نہیں ہوگا۔

(بلکہ پھر خود حج کرنا پڑے گا)
——اگر کوڑھی یا نابینا کسی کو حج کروائیں تو ابو حنیفہ رح کی اصل کے مطابق یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ کوڑھ اور نابینائی ایسے مرض ہیں، جن کے زائل ہونے کی عادۃً امید نہیں ہوتی۔ لہٰذا شرط —— یعنی موت تک عجز کا دائم ہونا —— پائی گئی۔

ملے ۳ حج بدل کے جواز کی تیسری شرط یہ ہے کہ محجوج عنہ حج کا امر کرے۔ لہٰذا کسی دوسرے کی طرف سے اس کے امر کے بغیر حج جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس حج کا جواز ازراہِ نیابت ہے۔ اور نیابت امر سے ثابت ہوتی ہے۔ ہاں وارث اپنے مورث کی طرف سے بغیر امر کے حج کر سکتا ہے۔ یہ انشاءاللہ تعالیٰ جائز ہوگا، ایک تو نص کی وجہ سے اور دوسرے اس لیے کہ یہاں دلالۃً امر پایا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل ہم ذکر کریں گے انشاءاللہ تعالیٰ۔

ملے ۴ حج بدل کے جواز کی چوتھی شرط یہ ہے کہ احرام باندھتے ہوئے محجوج عنہ کی نیت کرے کیونکہ نائب اس کی طرف سے حج کر رہا ہے، اپنی طرف سے نہیں، لہٰذا اس کی نیت کرنا ضروری ہے۔ اور افضل یہ ہے کہ اپنی زبان سے کہے "لبیک عن فلان" جیسا کہ اگر اپنی طرف سے حج کرتا تو کہتا۔

ملے ۵ پانچویں شرط یہ ہے کہ مامور و نائب کا حج محجوج عنہ کے مال سے ہو، اگر حاجی نے اپنا مال خرچ کر کے اس کی طرف سے حج کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا — اسی طرح اگر کسی نے وصیت کی کہ میرے مال سے میری طرف سے حج کروایا جائے، پھر وہ مر گیا، اور وارث نے اپنے مال سے اس کی طرف سے حج کیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ فرض کا تعلق اس کے مال سے ہے۔ جب حج میں اس کا مال خرچ نہیں ہوا، تو فرض ساقط نہیں ہوا۔ نیز اس لیے کہ محمدؒ کا تو مذہب ہی یہ ہے کہ نفس حج حاجی کی طرف سے واقع ہوتا ہے، محجوج عنہ کو تو صرف نفقہ کا ثواب ملتا ہے۔ اور جب اس کے مال سے کچھ خرچ ہی نہ ہو تو اسے کچھ نہیں ملے گا۔

ملے ۶ چھٹی شرط یہ ہے کہ سوار ہو کر حج کرے، چنانچہ اگر کسی کو حج کا امر دیا، اور اس نے پیدل حج کیا تو وہ نفقہ کا ضامن ہوگا۔ اور اس کی طرف سے سوار ہو کر حج کرے گا۔ کیونکہ حج کروانے والے پر سوار ہو کر حج کرنا فرض ہوا تھا، لہٰذا مطلق امر سے یہی مراد لی جائے گی کہ اس نے سواری کے ساتھ حج کرنے کا حکم دیا ہے۔ لیکن جب اس نے پیدل حج کیا تو اس حکم کی مخالفت کی، لہٰذا نفقہ کا ضامن ہوگا۔

مسئلہ:- حج بدل کرنے والے نے خواہ اپنا حج کیا ہو یا نہ کیا ہو، دونوں صورتوں میں اس کے لیے حج بدل کرنا جائز ہے۔ لیکن افضل یہ ہے کہ وہ اپنا حج کر چکا ہو۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس نے اپنا حج نہ کیا ہو اس کے لیے دوسرے کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر کرے گا تو یہ اس کا اپنا حج واقع ہوگا، اور نفقہ کی ضمان اس پر لازم ہوگی۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو سنا کہ وہ شبرمہ کی طرف سے تلبیہ کہہ رہا ہے۔ آپؐ نے پوچھا "شبرمہ کون ہے؟" اس نے جواب دیا

کہ تیرا بھائی ہے یا کہا کہ میرا دوست ہے" تو آپؐ نے فرمایا کہ "کیا تم اپنی طرف سے حج کر چکے ہو؟" اس نے کہا "نہیں" اس پر آپؐ نے فرمایا پہلے اپنی طرف سے حج کرو پھر شبرمہ کی طرف سے" اس حدیث سے استدلال دو وجہوں سے ہے ، ایک یہ کہ آپؐ نے اس سے اس کے حج کے بارے میں پوچھا، اگر دونوں صورتوں کا حکم مختلف نہ ہوتا تو سوال کا کیا مطلب؟ دوسرے یہ کہ آپؐ نے اسے پہلے اپنی طرف سے پھر شبرمہ کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا، اس سے معلوم ہوا کہ اپنی طرف سے حج کرنے سے پہلے دوسرے کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں ہے۔ نیز اپنی طرف سے حج کرنا اس پر فرض ہے، دوسرے کی طرف سے حج کرنا فرض نہیں ہے، لہٰذا غیر فرض کی وجہ سے فرض کا ترک کرنا جائز نہیں ہے — ہماری دلیل خثعمیہ کی حدیث ہے، کہ آپؐ نے اس عورت کے سوال کے جواب میں یہ فرمایا کہ "اپنے باپ کی طرف سے حج کرو" اور یہ استفسار نہیں فرمایا کہ کیا تم اپنی طرف سے حج کر چکی ہو یا نہیں۔ اگر دونوں صورتوں کا حکم مختلف ہوتا تو آپؐ پہلے استفسار فرماتے۔ نیز اس لیے کہ اپنی طرف سے حج کی ادائیگی کے لیے کوئی وقت معین نہیں ہے، اور یہ وقت جیسا کہ اس کے حج کا وقت بن سکتا تھا، اسی طرح دوسرے کے حج کا وقت بھی بن سکتا تھا لیکن جب اس نے اس وقت کو دوسرے کے حج کے لئے معین کر دیا تو اب اس وقت میں اسی کی طرف سے حج واقع ہوگا اسی لیے ہمارے اصحابؒ کا قول ہے کہ جس نے حج نہ کیا ہو، اگر وہ نفل حج کی نیت کرے تو وہ نفل حج ہی واقع ہوگا کیونکہ یہ وقت صرف فرض حج کے لیے متعین نہیں تھا بلکہ اس میں فرض اور نفل دونوں حج ہو سکتے تھے، لیکن جب نفل کی نیت کر لی، تو نفل حج ہی واقع ہوگا۔ ہاں اگر نیت میں اطلاق ہے تو پھر فرض حج واقع ہوگا۔ کیونکہ دلالتِ حال یہ ہے کہ وہ فرض حج کر رہا ہے، اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ فرض ذمے میں باقی ہوتے ہوئے کوئی نفل کا قصد نہیں کرتا۔ لہٰذا ایسی صورت میں دلالتِ حال کی بنا پر مطلق کو مقید کی طرف راجع کیا جائے گا۔ لیکن دلالت کا اس وقت اعتبار ہوتا ہے، جب اس کے خلاف پر نص نہ ہو۔ لیکن جب نفل کی نیت کر لی تو خلاف پر نص پائی گئی، لہٰذا اس صورت میں دلالت کا اعتبار نہیں ہوگا۔

لیکن مذکورۃ الصدر مسئلہ میں افضل یہ ہے کہ اپنی طرف سے حج کر چکا ہو، کیونکہ دوسرے کی طرف سے حج کرنے میں اپنے فرض کی ادائیگی فی الحال ترک ہو رہی ہے۔ لہٰذا ایسے شخص کو حج کرانے میں ایک قسم کی کراہت ہے۔ نیز اس لیے کہ اگر ایک مرتبہ پہلے حج کر چکا ہے تو وہ مناسک سے زیادہ واقف ہوگا۔ اسی طرح اس صورت میں اختلاف بھی نہیں رہتا، اس لیے یہ افضل ہے۔ باقی شافعیؒ نے جو حدیث ذکر کی ہے، وہ افضلیت پر محمول کی جائے گی، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق و توفیق ہو جائے۔

مسئلہ:۔ جسے حج بدل پر بھیجا جا رہا ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، جائز ہے۔ ہاں عورت کو بھیجنا مکروہ ہے۔ لیکن ہے جائز۔ جواز تو حدیث خثعمیہ کی وجہ سے ہے۔ اور کراہت اس لیے کہ عورت کے حج میں ایک طرح کی کمی ہوتی ہے۔ کیونکہ عورت حج کی پوری سنن ادا نہیں کر پاتی۔ چنانچہ نہ تو وہ طواف میں رَمل کرتی ہے۔ نہ صفا، مروہ کے درمیان سعی اور نہ ہی حلق کرواتی ہے۔

**مسئلہ:** حج بدل پر خواہ آزاد کو بھیجے یا آقا کی اجازت سے غلام کو، دونوں جائز ہیں۔ لیکن غلام کو بھیجنا مکروہ ہے۔ جواز تو اس لئے ہے کہ یہ حج نیابت میں کیا جارہا ہے۔ اور جس عمل میں نیابت جائز ہے اس میں آزاد اور غلام برابر ہیں۔ کہ خواہ آزاد کو نائب بنائے یا غلام کو۔ جیسا کہ زکوٰۃ وغیرہ میں ہے۔ اور کراہت اس لئے ہے کہ غلام اپنی طرف سے فرض کی ادائیگی کا اہل نہیں۔ لہٰذا دوسرے کی طرف سے اس کی ادائیگی مکروہ ہوگی۔ واللہ الموفق۔

**مامور کس فعل کی بنا پر آمر کا مخالف بنتا ہے؟ اور مخالفت کا کیا حکم ہے؟**

اگر بھیجنے والے نے اسے یہ حکم دیا کہ صرف حج کرو یا صرف عمرہ کرو۔ لیکن اس نے قران کر لیا تو ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ آمر کی مخالفت کی ہے۔ اور اس کی وجہ سے خرچ کی ضمان اس پر لازم ہوگی ____ ابویوسفؒ ومحمدؒ کہتے ہیں کہ مامور کا یہ عمل آمر کی طرف سے کافی ہو جائے گا۔ اس میں ہم استحسان کو لیتے ہیں اور قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ اور ضمان بھی لازم نہیں ہوگی۔ ہاں دم قران حاجی پر لازم ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مامور نے مامور بہ فعل، ایک خیر کے اضافہ کے ساتھ ادا کیا۔ لہٰذا دلالۃً وہ اس اضافۂ خیر میں ماذون ہے۔ اس لئے یہ مخالفت نہ ہوگی۔ جیسا کہ اگر کسی آدمی کو کہا کہ میرے لئے یہ غلام ایک ہزار درہم کا خریدو۔ اس نے پانچ سو میں خرید لیا۔ یا کہا کہ یہ غلام ایک ہزار درہم میں بیچ دو۔ اس نے ڈیڑھ ہزار میں بیچ دیا۔ تو یہ جائز ہے۔ اور یہ بیع آمر کے حق میں نافذ ہوگی، وجہ ابھی گزری۔ مذکورہ بالا صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا ____ اور دم قران حاجی پر اس لئے واجب ہے۔ کہ اگر وہ محجوج عنہ کے امر سے قران کرتا تو بھی دم قران اسی پر واجب ہوتا۔ اور اس کی وجہ عنقریب ذکر کی جائے گی ____ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ مامور بہ نہیں بجالایا، کیونکہ اسے امر یہ تھا کہ وہ یہ سفر صرف حج کے لئے وقف رکھے، جب اس نے ایسا نہیں کیا تو آمر کے امر کے مخالفت ہوئی۔ لہٰذا ضامن ہوگا۔

اور اگر اسے یہ امر دیا کہ میری طرف سے حج کرو۔ اور اس نے عمرہ کر لیا تو بھی ضامن ہوگا۔ کیونکہ امر کی مخالفت کی ____ اور اگر عمرہ کرنے کے بعد مکہ سے حج کا احرام باندھا اور حج کیا تو سب کے نزدیک نفقہ کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ اسے سفر کے ساتھ حج کا حکم دیا گیا تھا۔ اور اس نے سفر کے بغیر حج کیا۔ کیونکہ پہلا سفر تو عمرہ کے لئے واقع ہوا۔ لہٰذا امر کی مخالفت پائی گئی اسلئے ضامن ہوگا۔

اگر کسی کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا، اس نے حج اور عمرہ کے احرام کو جمع کر لیا۔ کہ اس کی طرف سے حج کا احرام باندھا اور اپنی طرف سے عمرہ کا احرام باندھ لیا۔ پھر آمر کی طرف سے حج کیا اور اپنی طرف سے عمرہ کیا۔ اور ابوحنیفہ سے ظاہر الروایہ یہ ہے کہ یہ مخالفت امر ہے۔ اور ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ نفقہ کو حج اور عمرہ پر تقسیم کیا جائے گا۔ عمرہ کا خرچ حج کے خرچ سے نکال لیا جائے گا۔ اور حج پر جتنا خرچہ ہوا، اسے جائز قرار دیا جائے گا۔ اور باقی کی ضمان دینا پڑے گی) ابویوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مامور نے نہ صرف مامور بہ فعل یعنی آمر کی طرف سے حج ادا کیا ہے۔ بلکہ آمر کے ساتھ احسان بھی کیا ہے۔ کہ اس کا کچھ خرچہ کم کر دیا ____ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اسے امر یہ تھا کہ پورا سفر حج

میں صرف ہو۔ اور وہ یہ امر نہیں بجالایا، کیونکہ اس سفر میں آمر کی طرف سے حج اور اپنی طرف سے عمرہ ادا کیا گیا۔ لہٰذا یہ مخالفت ہے۔ اور اسی سے واضح ہو جاتا ہے کہ مامور بہ بجالانے کا قول کتنا وزن رکھتا ہے۔ باقی یہ کہنا کہ اس نے احسان کیا ہے۔ کہ خرچہ میں کمی کردی۔ یہ بھی درست نہیں۔ کیونکہ دوسرے کو حج کروانے سے آمر کی غرض ہی یہ ہے کہ اسے نفقہ کا ثواب ملے۔ تو اس نفقہ کا کم کرنا اس کے ساتھ اچھائی اور بھلائی نہیں بلکہ برائی ہے۔

اگر کسی کو امر کیا کہ میری طرف سے عمرہ کرو۔ چنانچہ اس نے عمرہ کا احرام باندھا اور عمرہ کیا۔ اس کے بعد اس نے حج کا احرام باندھا اور اپنی طرف سے حج کیا تو اس میں امر کی مخالفت نہیں ہے۔ کیونکہ مامور بہ یعنی سفر کے ساتھ عمرہ کی ادائیگی پائی گئی۔ حج اس نے مامور بہ کی ادائیگی کے بعد کیا۔ تو اس کا حج میں مشغول ہو ایسا ہے جیساکہ عمرہ کے بعد کسی دوسرے عمل مثلاً تجارت وغیرہ میں مشغول ہو جائے۔ ہاں حج کے لئے قیام کے دوران میں جتنا خرچہ ہوا۔ وہ اپنے مال سے ادا کرے۔ کیونکہ یہ اس کا ذاتی عمل ہے —— اور ابن سماعہ "رقیات" میں محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر میت کی طرف سے حج کیا اور حج کا طواف اور سعی کرنے کے بعد اپنی طرف سے عمرہ کا اضافہ کیا۔ تو یہ مخالفت امر نہ ہوگی۔ کیونکہ خلاف سنت واقع ہونے کی وجہ سے یہ عمرہ واجب الترک ہے —— جیساکہ ہم قران کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں —— لہٰذا اس عمرہ کا وجود و عدم برابر ہے —— اور اگر اس نے حج و عمرہ دونوں کا اکٹھا احرام باندھا، پھر طواف نہیں کیا۔ یہاں تک کہ وقوف عرفہ کر لیا اور عمرہ چھوڑ دیا۔ تو اس سے کچھ فائدہ نہیں ہوگا، اور اس کے باوجود اسے مخالفت امر سمجھا جائے گا۔ کیونکہ جب اکٹھا احرام باندھا تو اس کے ساتھ ہی مخالفت ہو گئی۔ جیساکہ ظاہر الروایہ گذر چکی ہے۔ پس یہ حج اس کی اپنی طرف سے واقع ہوا۔ چنانچہ اس کے بعد عمرہ چھوڑنے سے اس میں تغیر کا احتمال نہیں (کہ اب وہ میت کی طرف سے ہو جائے) اگر کسی آدمی کو ایک شخص نے امر کیا کہ میری طرف سے حج کرو، اور اسی کو ایک دوسرے شخص نے بھی امر کیا کہ میری طرف سے حج کرو۔ چنانچہ اس نے احرام باندھ لیا۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ یا اس نے دونوں کی طرف سے حج کا احرام باندھا۔ یا کسی ایک کی طرف سے احرام باندھا —— پس اگر اس نے دونوں کی طرف سے احرام باندھا تو یہ مخالفت امر ہے۔ اور یہ حج خود اسی کی طرف سے واقع ہوگا۔ اور دونوں کو نفقہ کی ضمان دینا پڑے گی، بشرطیکہ دونوں کے مال سے خرچ کیا ہو۔ کیونکہ ان میں ہر ایک نے اسے حج تام کا امر کیا تھا۔ اور یہ اس نے کیا نہیں۔ لہٰذا دونوں کے امر کی مخالفت ہوگی۔ اور کسی کی طرف سے حج واقع نہ ہوا۔ لہٰذا دونوں کے لئے ضامن ہوگا۔ کیونکہ کوئی بھی اس طرح اپنا مال خرچ کرنے پر راضی نہیں تھا —— اور یہ حج خود حاجی کی طرف سے اس لئے واقع ہوگا کہ اصل یہ ہے کہ ہر فعل اپنے فاعل کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔ دوسرے کی طرف سے تب واقع ہوتا ہے۔ جب اس کے نام سے کیا جائے۔ لیکن جب مخالفت کی تو دوسرے کے لئے نہ بنا۔ اور اس کا فعل اسی کے لئے رہا —— اور اگر وہ یہ حج کسی ایک کے نام کرنا چاہتا ہے، تو اسے اس کا اختیار نہیں۔ بہ خلاف جبکہ بیٹا والدین کی طرف سے حج کا احرام باندھتا ہے، تو اس کے لئے جائز ہے کہ کسی ایک کے نام کردے، کیونکہ بیٹا والدین کی طرف سے مامور نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں آمر کی مخالفت نہ ہوگی۔ اس میں تو جو حج فی الحقیقۃ اس کی طرف سے واقع

ہوتاہے، اس کا ثواب والدین کو دیا جاتا ہے۔ اور پہلے اس کا ارادہ یہ تھا کہ اس حج کا ثواب ماں باپ دونوں کے نام کرے۔ پھر اس کا ارادہ بدل گیا، اور اس نے یہ ثواب کسی ایک کے نام کردیا۔ لیکن یہاں صورت اس کے خلاف ہے، کیونکہ یہاں حاجی آمر کے حکم سے تصرف کرتا ہے۔ اور جب اس نے دونوں کے امر کی مخالفت کی تو اس کا حج نہ دونوں کے لئے واقع ہوگا، اور نہ کسی ایک کے لئے۔

اور اگر ایک کی طرف سے حج کا احرام باندھا، اور اس ایک کو معین کردیا۔ تو جسے متعین کیا ہے، حج اس کی طرف سے واقع ہوگا، اور دوسرے کو نفقہ کی ضمان دینا پڑے گی۔ یہ ظاہر ہے ـــــ اور اگر غیر معین طور پر کسی ایک کے لئے احرام باندھا تو اسے اختیار ہے کہ جب تک احرام کے ساتھ کسی فعل کی ادائیگی کا اتصال نہیں ہوتا، یہ احرام کسی ایک کے لئے معین کردے۔ یہ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا استحساناً قول ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو۔ اور یہ حج خود اس کی طرف سے واقع ہو۔ اور دونوں کے لئے نفقہ کا ضامن ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے امر کی مخالفت کی، کیونکہ اسے معین کے لئے حج کا امر دیا گیا تھا۔ اور اس نے مبہم کے لئے حج کیا، اور مبہم معین کا غیر ہے۔ لہٰذا امر کی مخالفت پائی گئی۔ اس لئے نفقہ کا ضامن ہوگا، اور حج خود اسی کی طرف سے واقع ہوگا ـــــ اس کی وجہ گذر چکی ہے۔ بہ خلاف جبکہ بیٹا والدین میں سے کسی ایک کے لئے حج کا احرام باندھے تو یہ صحیح ہے، اگرچہ تعیین نہ کی ہو۔ کیونکہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ بیٹا والدین کے لئے جو حج کررہا ہے۔ یہ کسی امر کے تحت نہیں ہے، کہ عدم تعین سے امر کی مخالفت ہوجائے گی۔ بلکہ حج تو وہ اپنی طرف سے کررہا ہے، پھر اپنے حج کا ثواب کسی ایک کے نام کردیتا ہے۔ اور یہ جائز ہے۔ اور یہاں صورت اس کے خلاف ہے (کہ یہاں امر کے تحت حج کیا جارہا ہے)۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اصحاب سے یہ اصل پایہ ثبوت کو پہنچی ہے کہ احرام ادا کا حصہ نہیں ہے بلکہ افعال حج کی ادائیگی کے جواز کی شرط ہے۔ پس احرام تقاضا کرتا ہے ادائیگی افعال کی واقعی صورت کا۔ اور ادائیگی افعال کی عملی صورت بواسطۂ تعیین ہوتی ہے۔ چنانچہ احرام کے ساتھ کسی فعل حج کا اتصال سے پہلے اگر اس نے احرام کسی ایک کے لئے متعین کردیا تو متعین ہوجائے گا۔ اور حج اسی کی طرف سے واقع ہوگا ـــــ اور اگر کسی کے لئے متعین نہ کیا۔ یہاں تک کہ طواف کا ایک چکر پورا ہوگیا پھر اس کا ارادہ ہوا کہ کسی ایک کے لئے متعین کردے تو یہ کسی کی طرف سے بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ احرام کے ساتھ جب ادا کا اتصال ہوگیا۔ تو ادا شدہ مقدار کی تعیین متعذر ہوگئی۔ کیونکہ جتنا فعل ادا ہوچکا ہے۔ وہ تو ہاتھ سے نکل گیا، اب اس کی تعیین کی کوئی صورت نہیں۔ لہٰذا یہ احرام اور حج خود اس کی اپنی طرف سے واقع ہوگا۔ کیونکہ افعال کی ادائیگی کا اتصال اس کے احرام کے ساتھ ہوا ہے۔

اگر ایک آدمی نے حج کا حکم دیا اور دوسرے نے اسے عمرہ کا امر کیا۔ پس اگر دونوں نے اسے جمع کرنے یعنی قران کی اجازت دی، تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ یہ اجازت ایسے سفر کا امر ہے، جو کچھ حج کے لئے ہے اور کچھ عمرہ کے لئے۔ اور اس نے ایسا ہی کیا ہے۔ لہٰذا یہ امر کی مخالفت نہ ہوئی ـــــ اور اگر ان کی طرف سے جمع کی اجازت نہ تھی، لیکن اس نے جمع کرلیا تو کرخی کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ اور قدوری مختصر کرخی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ امر کی مخالفت پائی گئی۔ اس

لئے کہ اسے ایسے سفر کا امر تھا جو مکمل طور پر حج کے لئے ہو۔ اور اس نے یہ سفر حج اور عمرہ دونوں کے لئے کر دیا۔ لہٰذا یہ امر کی مخالفت ہے۔ ہاں یہ ابو یوسف کی روایت کے مطابق صحیح ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ دوسرے کی طرف سے حج کرنے والا اگر اپنی طرف سے عمرہ کر لیتا ہے تو یہ جائز ہے ـــــ اگر کسی کو امر کیا کہ میری طرف سے حج کر دو۔ چنانچہ مامور نے اس کی طرف سے حج کیا لیکن پیدل۔ تو وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس میں امر کی مخالفت ہے۔ اس لئے کہ حج کا امر دیا جائے تو اس میں شرع میں متعارف حج مراد ہوتا ہے۔ اور متعارف حج یہ ہے کہ سوار ہو کر کیا جائے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے سواری مہیا ہونے کی صورت میں حج کا امر فرمایا ہے۔ لہٰذا مطلقاً امر سے مراد سواری پر حج لیا جائے گا۔ لیکن جب اس نے پیدل حج کیا تو ضمان دینا پڑے گی۔ وجہ گزر چکی ہے۔ نیز اس لئے کہ آمر کو حج سے نفقہ کا ثواب حاصل ہوتا ہے۔ اور نفقہ سواری کی صورت میں زیادہ ہے۔ لہٰذا اس صورت میں ثواب بھی وافر ہوگا ـــــ اسی لئے محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر گدھے پر حج کرتا ہے تو میں اسے ناپسند کرتا ہوں۔ ہاں اونٹ افضل ہے۔ کیونکہ اونٹ کی سواری میں خرچہ زیادہ ہے۔ لہٰذا اس صورت میں مقصود کا حصول زیادہ کامل طور پر ہوتا ہے۔ سو یہ صورت افضل ہوگی۔

اگر مامور نے حج میں کوئی ایسا فعل کر لیا، جس سے دم یا کوئی اور کفارہ وغیرہ واجب ہوتا ہے۔ تو یہ حاجی کو اپنی گرہ سے ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر آمر کی طرف سے قران کیا، اگرچہ اس کے امر سے ہو، تو بھی دم قران حاجی پر واجب ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تمام دم جو احرام سے تعلق رکھتے ہوں۔ حاجی کے اپنے مال سے ادا کرے گا۔ ہاں دم احصار اس سے مستثنیٰ ہے، کہ یہ محجوج عنہ کے مال سے ادا کیا جائے گا۔ قدوری نے مختصر کرخی کی شرح میں یونہی ذکر کیا ہے اور اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ قاضی نے بھی مختصر طحاوی کی شرح میں بغیر کسی اختلاف کے یہی ذکر کیا ہے۔ اور "جامع صغیر" کے بعض نسخوں میں ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک دم احصار بھی حاجی پر واجب ہے ـــــ

مذکورہ بالا حکم کی وجہ یہ ہے کہ جو دم جنایت کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں، تو چونکہ جنایت اس نے خود کی ہے لہٰذا جزا بھی اسی پر واجب ہوگی۔ نیز اس لئے کہ اسے ایسے حج کا امر تھا، جس میں جنایت نہ ہو، تو اس نے جنایت کا ارتکاب کر کے امر کی مخالفت کی۔ لہٰذا ضمان اسی پر واجب ہوگی ـــــ اور دم قران حاجی پر اس لئے واجب ہے کہ یہ دم نسک ہے، کیونکہ بطور تشکر واجب ہوتا ہے، اور جیسا کہ باقی تمام مناسک حاجی پر واجب ہوتے ہیں۔ اسی طرح یہ نسک پر بھی حاجی پر واجب ہوگا ـــــ رہا دم احصار! تو اس کا استثنا اس لئے ہے کہ اس ضمان کا بوجھ اس کے کندھوں پر محجوج عنہ کی طرف سے پڑا ہے۔ لہٰذا یہ نفقہ اور مونت کی جنس سے ہے۔ اور نفقہ محجوج عنہ پر واجب ہے۔ اسی طرح دم احصار بھی محجوج عنہ کے کھاتے میں ڈالا جائے گا۔

اگر حج بدل کرنے والا وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر بیٹھے تو حج فاسد ہو گیا۔ لیکن مناسک بدستور ادا کرتا رہے۔ خرچہ اپنے مال سے کرے۔ اور اس سے پہلے محجوج عنہ کے مال سے جتنا خرچہ کر چکا ہے اس کی ضمان ادا کرے۔ اور اس پر لازم ہے کہ اپنے مال سے اس حج کی قضا کرے ـــــ حج کا فساد تو اس لئے ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنے سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ اپنے مقام پر آئے گی۔

انشاء اللہ ــــ اور حج فاسد کا جاری رکھنا بھی واجب ہوتا ہے ــــ اور اس فعل سے پہلے محجوج عنہ کے مال سے جتنا خرچہ کیا ہے۔ اس کی ضمان اس لئے واجب ہے کہ اس نے محجوج عنہ کے امر کی مخالفت کی۔ کیونکہ اسے امر یہ تھا وہ حج صحیح کرے، جس میں منافی حج کوئی کام نہ ہو۔ چونکہ اس نے یہ امر پورا نہیں کیا، اس لئے مخالفت کا ارتکاب کیا۔ لہٰذا جو کچھ خرچ کر چکا ہے، اس کا ضامن ہوگا۔ اور باقی مدت میں اپنے مال سے خرچ کرے، کیونکہ اب یہ حج اس کا ہوگیا۔ اور آئندہ سال اس پر واجب ہے کہ اپنے مال سے اس کی قضا کرے۔ کیونکہ حج جو فاسد کرتا ہے، قضا اس پر لازم ہوتی ہے۔

اگر حج بدل کرنے والے سے حج فوت ہو جائے، تو وہی کچھ کرے، جو فائت حج کرتا ہے۔ اس کی تفصیل عنقریب اپنے مقام پر آئے گی، انشاء اللہ۔ اور اس صورت میں وہ نفقہ کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے اختیار کے بغیر حج فوت ہوا ہے۔ لہٰذا مخالفت امر نہ پائی گئی۔ اس لئے ضمان بھی واجب نہیں ہوگی ــــ اور اس پر واجب ہے کہ آئندہ سال اپنی طرف سے حج کرے۔ کیونکہ شروع کرنے سے حج اس پر واجب ہو چکا تھا۔ جب فوت ہوگیا تو قضا بھی اس پر واجب ہوگی۔ اور محمدؒ کے قول کے مطابق تو یہ بالکل واضح ہے، کیونکہ ان کے نزدیک حج بدل حاجی کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص میت کی طرف سے حج پر بھیجا گیا۔ سو وہ راستے میں بیمار ہوگیا۔ تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے آدمی کو نفقہ دے کر میت کی طرف سے حج کروائے۔ ہاں اگر اسے اس کی اجازت دی گئی ہو تو پھر جائز ہے۔ کیونکہ اسے حج کرنے کا حکم دیا گیا ہے، حج کروانے کا نہیں۔

حج بدل کرنے والے کو جو مال دیا گیا۔ اور اس سے نفقہ پورا نہ ہوا۔ سو اس نے آمر کے مال کے ساتھ ساتھ اپنا مال بھی خرچ کیا۔ تو دیکھا جائے گا، اگر آمر کے مال سے کرایہ اور اکثر خرچہ پورا ہوتا ہے تو یہ حج میت کی طرف سے سمجھا جائے گا۔ اور اپنا کچھ مال خرچ کرنے سے امر کی مخالفت نہیں ہوگی۔ اور اگر آمر کے مال سے کرایہ اور اکثر خرچ پورا نہیں ہوتا تھا (پھر اس نے اپنا مال خرچ کیا) تو یہ حج اس کا اپنا ہوگا۔ نفقہ کی ضمان دینا پڑے گی۔ اور مال لوٹانے گا ــــ اصل اس میں یہ ہے کہ اکثر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اقل کو اکثر کے تابع سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ اپنی گرہ سے معمولی خرچہ تو کرنا ہی پڑتا ہے، مثلاً کبھی کچھ پانی یا معمولی زاد کی ضرورت پڑی تو اپنا مال خرچ کیا۔ اگر قلیل خرچ کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ اس کی وجہ سے آمر کی طرف سے حج واقع نہیں ہوگا۔ تو اس سے حج کروانے کا دروازہ ہی بند ہو جاتا ہے۔ لہٰذا قلیل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اکثر کا اعتبار ہوگا۔

اگر کسی ایسے آدمی کو حج کروایا جو حج ادا کر کے مکہ میں مقیم ہو جائے تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ افعال حج سے فراغت کے ساتھ حج کا فریضہ ادا ہوگیا۔ اور افضل یہ ہے کہ (کوئی ایسا آدمی بھیجے جو) حج کرے اور لوٹ آئے۔ کیونکہ آمر کو نفقہ کا ثواب حاصل ہوتا ہے۔ تو جتنا نفقہ زیادہ ہوگا، اتنا ہی ثواب وافر ہوگا۔

**مسئلہ:** حج پر مامور شخص حج سے فارغ ہوا تو اس نے پندرہ یا اس سے زیادہ دن وہاں ٹھہرنے کی نیت کرلی تو اس مدت میں اپنا مال خرچ کرے۔ کیونکہ اقامت کی نیت درست ہے۔ لہٰذا وہ سفر کا تارک

ہوا۔ اس لئے اب اسے آمر کے مال سے خرچ کی اجازت نہ رہی۔ اور اگر خرچ کرے گا تو ضامن ہوگا۔ کیونکہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر خرچ کیا۔

اور اگر اقامت کی نیت کے بغیر مکہ میں مقیم رہا تو اس کے بارے میں ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ اگر معتاد مدت مقیم رہا تو نفقہ محجوج عنہ کے مال سے ہوگا۔ اور اگر اقامت معتاد مدت سے زیادہ ہو تو اپنے مال سے خرچ کرے ـــــ چنانچہ حج سے فراغت کے بعد اگر تین دن مقیم رہا تو آمر کے مال سے خرچ کرے۔ اور اگر اس سے زیادہ ہو تو اپنے مال سے خرچ کرے ـــــ "فتاویٰ خراسانی" میں ہے کہ اگر کوئی آدمی حج بدل کے لئے آیا، اس اثناء میں "بغداد" میں داخل ہوا۔ اور اتنا عرصہ وہاں مقیم رہا۔ جتنا عادتاً لوگ رہتے ہیں تو خرچ محجوج عنہ کے مال سے ہوگا۔ اور اگر اس سے زیادہ عرصہ ٹھہرا رہا تو اپنے مال سے خرچ کرے گا ـــــ لیکن یہ اس زمانے کی بات ہے، جب ہر طرف امن وامان تھا۔ حاجی مکہ سے اکیلا یا معمولی جماعت کے ساتھ نکل سکتا تھا۔ تو اسلاف نے حج سے فراغت کے بعد مکہ میں مدتِ اقامت کا اعتبار کیا، جیسا کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے مہاجر کو مکہ میں اقامت کی اجازت دی (یعنی اجازت سے معلوم ہوا کہ حج کے بعد جتنا عرصہ مکہ میں رہے گا وہ اقامت کہلائے گا۔) لیکن ہمارے زمانے میں تنہا یا قلیل جماعت کے ساتھ مکہ سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ جب تک کہ قافلہ ساتھ نہ ہو۔ سو جب تک وہ قافلہ کے نکلنے کے انتظار میں ہے، اس کا نفقہ محجوج عنہ کے مال سے ہوگا۔ اسی طرح جب تک وہ قافلہ کے انتظار میں بغداد میں مقیم رہا۔ اس کا خرچ آمر کے مال سے ہوگا۔ کیونکہ قافلہ سے پہلے نکلنا اس کے لئے ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ پہلے نکلنا جان و مال کو ہلاکت میں ڈالنا ہے۔ سو جانے، آنے میں قافلہ کے جانے، آنے پر اعتماد کیا جائے گا۔

اگر پندرہ یا اس سے زیادہ روز ٹھہرنے کی نیت کی، اور (اسلاف کے فتویٰ کے مطابق) آمر کے مال سے اسے خرچ کی اجازت نہ رہی، پھر اس کے بعد وطن واپسی کے لئے روانہ ہوا، تو کیا اب آمر کے مال سے خرچ کرنے کی دوبارہ اجازت ہوگی؟ قدوری مختصر کرخی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ سابقہ اجازت پھر لوٹ آئے گی۔ اور انہوں نے اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ اور قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ محمدؒ کے قول کے مطابق خرچ کرنے کی اجازت دوبارہ حاصل ہو جائے گی۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک دوبارہ اجازت حاصل نہیں ہوگی ـــــ لیکن یہ اختلاف اس وقت ہے۔ جبکہ اس نے مکہ کو دار نہ بنایا ہو۔ لیکن اگر اس نے مکہ کو دار بنا لیا۔ اور پھر لوٹا، تو بلا اختلاف آمر کے مال سے خرچ کرنے کی دوبارہ اجازت حاصل نہ ہوگی۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پندرہ یا زیادہ دن اقامت کی نیت کرنے سے سفر کا حکم منقطع ہو چکا ہے۔ لہٰذا اب دوبارہ نفقہ کی اجازت حاصل نہ ہوگی۔ جیسا کہ اگر مکہ کو دار بنائے تو اجازت عود نہیں کرتی۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اقامت سے ترکِ سفر ہوتا ہے۔ قطعِ سفر نہیں۔ اور متروک کا عود ممکن ہے۔ لیکن مکہ کو اپنا دار اور وطن بنا لینے سے سفر قطع ہو جاتا ہے۔ اور انقطاع کے بعد عود نہیں ہوتا۔ اگر حج کے لئے مامور شخص نے ماہ رمضان مکہ میں پانے کے لئے جلدی کی اور ماہِ رمضان میں احرام باندھ کر مکہ چلا آیا، یا شخص مذکور ذوالقعدہ میں مکہ پہنچ جاتا ہے تو عشرہ اضحیٰ تک اپنے مال سے خرچ کرے گا۔ پھر عشرہ اضحیٰ شروع ہونے کے بعد آمر کے مال سے خرچ کرے گا۔ ہشام نے محمدؒ سے

یونہی روایت کیا ہے۔ کیونکہ مناسک کی ادائیگی کے سلسلہ میں وقت معتاد سے پہلے مکہ میں قیام کرنے کی غالباً حاجت نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ اقامت اجازت میں داخل نہیں ہے۔ جیسا کہ حج سے فراغت کے بعد معتاد مدت سے زیادہ قیام اجازت میں داخل نہیں ہوتا۔ لیکن یہ تعجیل امر کی مخالفت نہیں سمجھی جائے گی۔ کیونکہ آمر نے اس کے لئے کوئی وقت معین نہیں کیا تھا۔

## حج کے دوران میں تجارت جائز ہے

تجارت اور اجارہ جواز حج کے لئے مانع نہیں ہیں۔ تاجر اجیر اور کرایہ کا کاروبار کرنے والے کا حج جائز ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے۔

"لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربکم" تم پر اس میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ تم اپنے رب کا فضل طلب کرو۔

اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ فضل سے مراد تجارت (کے ذریعے رزق کا حصول) ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل جاہلیت عشرہ ذوالحجہ میں تجارت کو گناہ سمجھتے تھے۔ جب اسلام کا دور آیا تو اہل اسلام ان ایام میں تجارت سے ہچکچائے۔ تاکہ کہیں حج میں نقصان نہ ہو۔ اس پر اللہ تعالےٰ نے اس آیت میں حج کے ایام میں طلب رزق کی رخصت عنایت فرمائی ــــ اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے ابن عمرؓ سے عرض کیا " ہم لوگ کرایہ کا کاروبار کرتے ہیں، ہمارا خیال ہے کہ ہمارا حج نہیں ہوتا" ابن عمر نے فرمایا " کیا تم احرام نہیں باندھتے؟" اس نے عرض کیا " کیوں نہیں "، تو آپ نے فرمایا " پھر تم حاجی ہو۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھی ایک آدمی آیا تھا، اور اس نے بھی یہی سوال کیا تھا۔ پھر آپ نے یہ آیت پڑھی " لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربکم " نیز اس لئے کہ تجارت اور اجارہ ارکان حج اور ان کی شرائط میں رکاوٹ نہیں بنتے۔ لہٰذا جواز حج سے مانع نہیں ہوں گے۔ واللہ اعلم۔

---

# فصل

# حج کس فعل سے فاسد ہوتا ہے؟

جماع سے حج فاسد ہو جاتا ہے، لیکن جبکہ اس کی شرط پائی جائے۔ سو اس بارے میں دو باتیں بحث طلب ہیں۔ ایک یہ کہ جماع فی الجملہ مفسد حج ہے۔ دوسری یہ کہ اس کے مفسد ہونے کی شرط کیا ہے؟
چنانچہ جماع کے مفسد حج ہونے پر دلیل یہ روایت ہے جو صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انہوں نے فتویٰ دیا کہ اگر حالت احرام میں میاں بیوی جماع کر بیٹھیں تو وہ احرام کے مطابق اپنے مناسک جاری رکھیں۔ ان پر ھدی لازم ہے۔ اور آئندہ سال حج کی قضا کریں۔ اور حج کے دوران میں الگ الگ رہیں۔ نیز اس لئے کہ جماع حالتِ اقامت کے فوائد میں سے انتہا درجہ کا فائدہ ہے۔ لہٰذا اس صورت میں احرام پر جنایت بھی انتہا درجہ کی پائی گئی۔ اس لئے یہ مفسدِ احرام ہوگا۔
باقی جماع کے مفسد ہونے کی شرط دو چیزیں ہیں۔ ایک یہ جماع صحیح و کامل ہو، چنانچہ اگر مادون الفرج

میں جماع کیا، یا شہوت سے ہاتھ لگایا یا معانقہ کیا یا چوما چاٹا یا لپٹا لپٹایا تو اس سے حج فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ استفاع کامل نہ پایا گیا۔ لیکن اس سے کفارہ لازم ہو جاتا ہے۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اس میں استمتاع مقصود پایا گیا۔ جیسا کہ ہم گذشتہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اس میں ہم نے شہوت سے چھونے اور دیکھنے میں بھی فرق بیان کیا ہے۔

اور اگر کسی جانور سے وطی کی تو حج فاسد نہیں ہوگا، وجہ گذر چکی ہے۔ اور کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ سوائے اس کے کہ انزال ہو جائے۔ کیونکہ یہ ایسا استمتاع اور طریقہ لطف اندوزی ہے جس کا عام طور پر قصد نہیں کیا جاتا۔ بہ خلاف مادون الفرج میں جماع کے (کہ یہ طریقہ عام طور پر اپنایا جاتا ہے)

اور اگر گندے مقام میں وطی کی تو صاحبین کی اصل کے مطابق حج فاسد ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ شرمگاہ میں جماع کا معنی رکھتا ہے۔ چنانچہ صاحبین کے نزدیک اس سے حد واجب ہو جاتی ہے —— اور ابو حنیفہ سے اس بارے میں دو روائتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ حج فاسد ہو جائے گا۔ کیونکہ قضائے شہوت اور انزال کے بغیر غسل واجب ہونے میں، یہ فرج میں وطی کی مثل ہے۔ اور دوسری روایت ہے کہ فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ کمال استفاع نہیں پایا جاتا۔ اس لئے کہ سوءِ محل کی وجہ سے قضائے شہوت تام رہتی ہے۔ لہٰذا یہ مادون الفرج میں جماع کے مشابہ ہے۔ اسی لئے محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس سے حد واجب نہیں ہوتی۔

جماع کے مفسد حج ہونے کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ جماع وقوف عرفہ سے پہلے ہو۔ چنانچہ اگر وقوف عرفہ کے بعد جماع ہوا تو ہمارے نزدیک اس سے حج فاسد نہیں ہوگا۔ اور شافعی کے ہاں یہ شرط نہیں ہے۔ ان کے نزدیک جماع سے بہرصورت حج فاسد ہو جاتا ہے۔ خواہ وقوف سے پہلے ہو یا بعد میں شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع کا مفسد حج ہونا اس لئے ہے کہ یہ مفسد احرام ہے۔ اور احرام وقوف کے بعد بھی باقی ہوتا ہے۔ کیونکہ رکن حج یعنی طواف زیارت ابھی باقی ہے، اور احرام کے بغیر رکن کی بقاء کی کوئی صورت نہیں۔ لہٰذا وقوف کے بعد جماع کرنا، وقوف سے پہلے جماع کرنے کی مثل ہے —— ہماری دلیل یہ ہے کہ حج کا رکن اصلی وقوف عرفہ ہے۔ اس لئے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

| | |
|---|---|
| "الحج عرفة فمن وقف بعرفه فقد تم حجه" | حج تو عرفہ کا نام ہے، سو جس نے وقوف عرفہ کر لیا اس کا حج تمام ہو گیا۔ |

اس میں آپؐ نے وقوف عرفات کے ساتھ حج تمام ہونے کی خبر دی۔ اور یہ واضح ہے کہ اس سے مراد وہ تمام نہیں ہے، جو نقصان کی ضد ہے، کیونکہ وہ تمام نفس وقوف سے ثابت نہیں ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ یہاں تمام سے مراد یہ ہے کہ وقوف عرفات کے بعد حج کے فساد و فوات کا احتمال نہیں رہا۔ نیز اس لئے کہ وقوف وجود و صحت کے اعتبار سے اپنی ذات میں ایک مستقل رکن ہے۔ وقوف کا وجود اور صحیح ہونا کسی دوسرے رکن پر موقوف نہیں ہے۔ تو جو رکن وجود میں آ چکا ہے۔ اور صحیح طور پر ادا ہو چکا ہے، وہ باطل اور ضائع نہیں ہو سکتا۔ سوائے اس کے کہ ارتداد (والعیاذ باللہ) پایا جائے۔ اور ارتداد پایا نہیں گیا۔ جب رکن ماضی فاسد نہیں ہوا تو باقی حج بھی فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ باقی کا فساد ماضی کے فساد سے متعلق ہے۔ لیکن اس

صورت میں بدنہ لازم ہوگا۔ وجہ آرہی ہے۔

**مسئلہ:** جماع کی وجہ سے مرد اور عورت دونوں کا حج برابر طور پہ فاسد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ موجب فساد علت میں دونوں برابر کے شریک ہیں ــــ علت کا بیان ہو چکا ہے ــــ نیز یہ روایت بھی گزر چکی ہے کہ جماع کی صورت میں صحابہ کی جماعت نے دونوں ــــ کے فساد حج کا فتویٰ دیا تھا کہ دونوں پر حج کی قضا واجب قرار دی تھی۔

**مسئلہ:** جماع خواہ عمداً ہو یا خطاً، حالتِ تذکر میں ہو یا حالت نسیان میں۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک بہر صورت حج فاسد ہو جاتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک خطا اور نسیان کی صورت میں حج فاسد نہیں ہوتا۔ یہ اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، جس کا کئی مرتبہ ذکر آچکا ہے۔ وہ یہ کہ حج کا فساد فعل محظور کے ارتکاب سے ہوتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک خطا و نسیان کی صورت میں حظر نہیں رہتا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ حظر تو رہتا ہے۔ لیکن ایسے فعل پر اخروی مواخذہ نہیں ہوتا۔ تفصیل گذر چکی ہے۔

**مسئلہ:** جماع خواہ طوعاً ہو یا کرھاً، بہر صورت حج فاسد ہو جائے گا۔ کیونکہ اکراہ سے حظر زائل نہیں ہوتا۔ اور اکراہ سے حج فاسد ہونے کی صورت میں عورت پر جو کچھ لازم ہوتا ہے۔ وہ اسے مکرہ سے وصول نہیں کرے گی۔ کیونکہ جماع سے اسے بھی استمتاع حاصل ہوا ہے۔ لہٰذا وہ کسی پر رجوع نہیں کرے گی۔ جیسا کہ فریب خوردہ شخص اگر جاریہ سے وطی کرے اور اس پر تاوان لازم ہو جائے گا۔ تو یہ تاوان غریب دھندہ سے وصول نہیں کرے گا۔ یہاں بھی اسی طرح ہوگا۔

**مسئلہ:** جماع سے محرمہ عورت کا حج فاسد ہو جاتا ہے۔ خواہ جماع حالتِ بیداری میں ہو یا حالت نوم میں۔ اور اس سے جماع کرنے والا خواہ محرم ہو یا حلال۔ کیونکہ سونے والی، بھولنے والی کے درجہ میں ہے۔ اور حالت نسیان میں اس فعل سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح حالت نوم میں بھی اس فعل سے فاسد ہو جائے گا

## فساد حج کا حکم

حج کے فساد سے کئی احکام متعلق ہیں۔ حکم ۱ ہمارے نزدیک حج فاسد ہونے سے بکری واجب ہوتی ہے اور شافعی فرماتے ہیں کہ بدنہ واجب ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقوف کے بعد جماع سے بدنہ اس لئے واجب ہوتا ہے کہ یہ جنایت بھاری ہے۔ اور وقوف سے پہلے جماع اس سے بھی بھاری جنایت ہے۔ کیونکہ یہ احرام مطلق کے قیام کی حالت میں پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ وقوف سے پہلے حج کے دونوں رکن باقی ہوتے ہیں، اور وقوف کے بعد صرف ایک رکن باقی رہ جاتا ہے۔ جب وقوف کے بعد جماع سے بدنہ واجب ہوتا ہے، تو وقوف سے پہلے جماع سے بدرجہ اولیٰ بدنہ واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ ابن عباس نے فرمایا "حج میں بدنہ دو موقعوں پر واجب ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ حالت جنابت میں طواف زیارت کرے۔ اور اپنے گھر لوٹ جائے اور دوبارہ نہ آئے۔ اور دوسرے یہ کہ وقوف کے بعد جماع کرے۔ نیز صحابہ کی ایک جماعت سے یہ روایت گذر چکی ہے کہ انہوں نے فتویٰ دیا کہ" جماع کرنے والے میاں بیوی پر ھدی واجب ہے۔ "ھدی" کا اسم اگرچہ بکری اونٹ اور گائے پر بولا جاتا ہے۔ لیکن بکری کم درجہ کی ھدی ہے۔ اور ادنیٰ درجہ یقینی ہوتا ہے۔ لہٰذا اسے

بکری پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ علاوہ ازیں یہ روایت بھی بیان ہو چکی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ھدی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا "ھدی کا ادنیٰ درجہ بکری ہے"۔

اس ھدی میں بکری کی جگہ اونٹ یا گائے میں حصہ ڈالنا بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے سال صحابہ کے درمیان بدلوں میں شرکت قائم فرمائی، چنانچہ ایک ایک اونٹ اور گائے سات سات افراد کی طرف سے ذبح کئے گئے —— باقی شافعی کا اِسے وقوف سے پہلے جماع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وقوف سے پہلے کی جنایت وقوف سے بعد کی جنایت سے ہلکی ہے۔ کیونکہ وقوف سے پہلے جماع سے حج کی قضا واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ حج فاسد ہو جاتا ہے، اور قضا فوت شدہ فعل کا نائب ہوتا ہے۔ چنانچہ قضا حج سے جنایت کی تلافی ہو جاتی ہے۔ سو اس صورت میں جنایت میں تخفیف ہوئی۔ لہٰذا کفارہ بھی ہلکا واجب ہوگا۔ اور وقوف کے بعد جماع سے ہمارے نزدیک حج فاسد نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس صورت میں قضا واجب نہ ہوئی۔ سو جنایت کی تلافی کی کوئی دوسری صورت نہ پائی گئی۔ اور جنایت اپنی شدت و غلظت کے ساتھ باقی رہی۔ اس لئے کفارہ بھی شدید واجب ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر وقوف عرفہ سے پہلے ایک مرتبہ جماع کیا، پھر دوبارہ جماع کیا، تو اگر ایسا ایک ہی مجلس میں ہوا ہے تو اس پر استحساناً ایک ہی دم واجب ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ ہر مرتبہ کے لئے علیحدہ دم واجب ہو۔ کیونکہ وجوب دم کے سبب میں تکرار ہے۔ لہٰذا دم میں بھی تکرار ہونا چاہئیے۔ لیکن استحسان کے تحت ایک ہی دم واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ اسباب وجوب ایک ہی مجلس میں جمع ہو گئے۔ اور ان کی جنس بھی ایک ہی ہے۔ لہٰذا ایک ہی کفارہ پر اکتفا کیا جائے گا۔ کیونکہ ایک مجلس متفرق اقوال کی طرح متفرق افعال کو بھی جمع کر لیتی ہے اور متفرق کو حکم کے لحاظ سے ایک بنا دیتی ہے۔ جیسا کہ ایک جماع میں کئی مرتبہ دخول سے ایک ہی کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اگرچہ ہر دخول اگر علیحدہ علیحدہ پایا جائے تو موجب کفارہ ہے۔ اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

اور اگر دو مختلف مجلسوں میں جماع کیا تو ابوحنیفہ و ابویوسف کے قول کے مطابق دو دم واجب ہوں گے۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایک ہی دم واجب ہوگا۔ ہاں اگر پہلے جماع کا کفارہ دے چکا ہے تو پھر دوبارہ کفارہ دینا ہوگا۔ جیسا کہ ماہ رمضان میں روزہ توڑنے کے کفارہ کے بارے میں ہے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع اول سے کفارہ حرمت احرام کی ہتک کی جزا کے طور پر واجب ہوا ہے۔ اور حرمت تو ایک ہی ہے۔ ایک مرتبہ جب ہتک حرمت ہو گئی تو دوبارہ اس کے ہتک کی کوئی صورت نہیں۔ جیسا کہ ماہ رمضان کے روزے میں ہے۔ اور جیسا کہ ایک مجلس میں دو مرتبہ جماع کرنے کی صورت میں ہے۔ لیکن اگر جماع اول کا کفارہ دے چکا ہے تو ہتک کی تلافی ہو گئی ہے۔ اور یوں ہو گیا ہے گویا ہتک ہوئی ہی نہیں۔ اس کے بعد اگر پھر جماع کیا تو دوبارہ ہتک احرام پائی گئی، اس لئے دوبارہ کفارہ دینا پڑے گا —— اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ احرام پر جنایت سے واجب ہوتا ہے۔ اور جنایت متعدد ہے۔ لہٰذا اس کا حکم بھی متعدد ہوگا، اصل یہی ہے ہاں اگر کوئی دلیل ایسی پائی جائے جو جنایاتِ متعددہ کو حقیقت متحدہ کے حکم میں کر دے تو الگ بات ہے۔

وہ دلیل اتحادِ مجلس ہے ؛ اور وہ یہاں نہیں پائی گئی۔ بہ خلاف روزے کے، کہ یہ روزے پر جنایت سے واجب نہیں ہوتا، بلکہ ماہِ رمضان کی ہتک حرمت کی تلافی کے لئے واجب ہوتا ہے۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل گزر چکی ہے۔

دوسرے جماع سے صرف ایک ہی بکری واجب ہوگی۔ کیونکہ جب پہلے جماع سے ایک بکری واجب ہوتی ہے، تو دوسرے سے بدرجہ اولیٰ ایک ہی واجب ہوگی۔ حالانکہ پہلا جماع احرام صحیح کی حالت میں ہوا اور دوسرا جماع احرام مجروح کی حالت میں۔ تو دوسرے جماع کا کفارہ پہلے سے بھاری کیسے ہوسکتا ہے ؟

**مسئلہ :** اگر وقوف عرفہ کے بعد ایک مرتبہ جماع کیا۔ پھر دوبارہ جماع کیا۔ اگر ایسا ایک ہی مجلس میں ہوا تو ایک ہی بدنہ واجب ہوگا۔ اور اگر دو مجلسوں میں ہوا تو پہلے جماع کی وجہ سے ایک بدنہ اور دوسرے جماع کی وجہ سے ایک بکری واجب ہوگی، یہ ابوحنیفہ و ابویوسف کا قول ہے۔ اور محمدؒ کے قول کے مطابق اگر پہلے جماع کے لئے بدنہ ذبح کر چکا ہے، تو دوسرے کے لئے بکری واجب ہوگی، ورنہ نہیں۔ یہ اختلاف اسی نوعیت کا ہے جو وقوف سے پہلے جماع کی صورت میں ہوا۔ تفصیل ابھی گذری۔

**مسئلہ :** گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ جماع کے بعد جماع کرنے سے احرام ترک کرنے کا ارادہ نہ ہو۔ لیکن اگر اس سے احرام ترک کرنے اور حلال ہونے کا ارادہ رکھتا ہے تو سب کے نزدیک ایک ہی کفارہ واجب ہوگا خواہ یہ ایک مجلس میں ہو یا مختلف مجالس میں۔ کیونکہ ان سب کا سبب ایک ہے۔ لہٰذا کفارہ بھی ایک ہی واجب ہوگا۔ جیسا کہ جماع واحد میں کئی مرتبہ دخول کا حکم ہے۔

حکم ۲ :۔ فسادِ حج کا دوسرا حکم یہ ہے کہ فاسد حج کے تمام افعال و اعمال کا بدستور جاری رکھنا واجب ہے۔ اس لئے کہ صحابہ کی ایک جماعت کا فتویٰ ہے کہ اگر میاں بیوی کا حج فاسد ہوگیا ہے تو بھی وہ اپنا احرام جاری رکھیں۔ نیز اس لئے کہ احرام ایک عقد لازم ہے، جس سے نکلنے کی صرف دو صورتیں ہیں۔ افعال حج کی ادائیگی کر چکا ہو یا احصار کی مجبوری ہو۔ (اور جب مفسد حج فعل پایا گیا، اس وقت تک ان میں سے کوئی بھی چیز نہیں پائی گئی۔ اس لئے احرام سے نہیں نکل سکتا) لہٰذا احرام جاری رکھے، اور وہ تمام افعال بجا لائے جن کا کرنا حج صحیح میں ضروری ہے۔ اور ان تمام امور سے بچے، جن سے بچنا حج صحیح میں ضروری ہے۔ (یہاں تک کہ جب افعال حج ادا ہو جائیں گے۔ تو احرام سے نکل آئے گا۔)

**مسئلہ :** گذشتہ تمام تفصیل حج افراد کی صورت میں ہے۔ حج قران کا حکم اس سے کچھ مختلف ہے۔ قارن اگر جماع کر بیٹھا، تو اگر یہ فعل وقوف عرفات سے اور طواف عمرہ سے پہلے یا طواف عمرہ کا اکثر حصہ ادا کرنے سے پہلے ہوا تو اس کا عمرہ و حج دونوں فاسد ہوگئے۔ اب اس پر دو دم لازم ہیں، کہ عمرہ و حج ہر ایک کے لئے ایک بکری دے گا۔ اور فساد کے باوجود اس پر لازم ہے کہ عمرہ و حج کے اعمال جاری رکھے اور انہیں پورا کرے۔ اور آئندہ سال عمرہ و حج دونوں کی قضا کرے۔ ہاں دم قران ساقط ہو جائے گا ـــــ مذکورہ احکام کے دلائل کی تفصیل یہ ہے کہ عمرہ اس لئے فاسد ہو جائے گا کہ طواف عمرہ سے پہلے جماع پایا گیا۔ اور اس سے عمرہ فاسد ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ حالت انفراد میں ہے ـــــ اور حج کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع پایا گیا۔ اور یہ مفسد حج ہے۔ جیسا کہ حالت انفراد میں ہے ـــــ اور دو دموں کا وجوب

اس لئے ہے کہ ہمارے نزدیک قارن کے دو احرام ہوتے ہیں۔ سو جماع سے دو احراموں پر جنایت ہوئی اور دو عبادتوں میں نقص پیدا ہوا۔ اس لئے کفارے بھی دو واجب ہوں گے۔ جیسا کہ مقیم شخص اگر رمضان میں جماع کرے ـــــ عمرہ و حج کو جاری رکھنا اس لئے ضروری ہے کہ احرام عقد لازم ہے۔ (جس سے ان افعال کو ادا کئے بغیر نہیں نکلا جا سکتا) تفصیل گذر چکی ہے ـــــ قضا اس لئے واجب ہے کہ دونوں کو فاسد کیا سو عمرہ کی جگہ عمرہ اور حج کی جگہ حج قضا کرے ـــــ دم قران کا سقوط اس لئے ہے کہ حج و عمرہ دونوں کو فاسد کیا۔ اس کے بارے میں اصل یہ ہے کہ قارن اگر حج و عمرہ دونوں کو یا کسی ایک کو فاسد کر دے تو دم قران فاسد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ دم قران کا وجوب اس نعمت کے شکرانے میں ہے کہ دو عبادتوں کو جمع کرنے کی اجازت مرحمت ہوئی۔ اور فساد سے عبادت و قربت کا معنی باقی نہ رہا۔ اس لئے شکرانہ بھی ساقط ہو جائے گا۔

حج قران کی صورت میں اگر مکمل طواف عمرہ کا اکثر حصہ ادا کرنے یعنی چار چکر لگانے کے بعد یا عمرہ کا طواف و سعی کرنے کے بعد اور وقوف عرفات سے پہلے جماع کیا تو حج فاسد ہو جائے گا۔ اور عمرہ فاسد نہیں ہوگا۔ حج کے فساد کی وجہ تو گذر چکی ہے۔ اور عمرے کے عدم فساد کی وجہ یہ ہے کہ رکن عمرہ سے فراغت کے بعد جماع ہوا۔ اس لئے عمرہ فاسد نہیں ہوگا۔ جیسا کہ انفراد عمرہ کی صورت میں ہے ـــــ لیکن اس صورت میں بھی دو دم واجب ہوں گے۔ ایک جماع کے ساتھ حج فاسد ہونے کی وجہ سے۔ اور دوسرا احرام عمرہ میں جماع ہونے کی وجہ سے کیونکہ احرام عمرہ تو ابھی باقی تھا ـــــ اور لازم ہے کہ عمرہ و حج کے افعال کو جاری رکھے اور پورا کرے وجہ گذر چکی ہے ـــــ اور اس صورت میں حج کی قضا واجب ہے، عمرہ کی نہیں۔ کیونکہ حج فاسد ہوا ہے۔ عمرہ نہیں ـــــ اور دم قران ساقط ہو جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ایک یعنی حج فاسد ہو گیا۔ (اس لئے قران نہ رہا)

اور اگر طواف عمرہ اور وقوف عرفہ کے بعد جماع کیا تو حج فاسد ہوگا نہ عمرہ۔ حج کا عدم فساد اس لئے ہے کہ جماع وقوف عرفہ کے بعد پایا گیا، اور اس سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ اور عمرہ اس لئے فاسد نہیں ہوتا کہ رکن عمرہ سے فراغت کے بعد جماع ہوا ـــــ اور اس پر لازم ہے کہ دونوں کو پورا کرے۔ کیونکہ فساد کی صورت میں جب پورا کرنا واجب ہے تو صحت و جواز کی صورت میں بدرجہ اولیٰ پورا کرنا ضروری ہوگا ـــــ اور لازم ہے کہ بدنہ (اونٹ یا گائے) اور بکری پیش کرے۔ بدنہ تو اس لئے کہ وقوف کے بعد جماع کیا۔ اور بکری اس لئے کہ عمرہ کا احرام ابھی باقی تھا۔ اور احرام عمرہ میں جماع سے بکری واجب ہوتی ہے ـــــ اس صورت میں دم قران ساقط نہیں ہوگا۔ کیونکہ حج فاسد ہوا نہ عمرہ۔ اس لئے بطور شکر دم کا ایجاب ممکن ہے۔

**مسئلہ:** حج قران کی صورت میں اگر دوبارہ، سہ بارہ جماع کیا تو اس میں وہی تفصیل ہے، جو حج افراد کی صورت میں گذر چکی ہے۔ کہ اگر ایک مجلس میں ہوا تو اس پر ایک مرتبہ جماع کا دم واجب ہوگا۔ اور اگر دو مجلسوں میں ہوا، تو انہیں علیحدہ علیحدہ شمار کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں اختلاف کا بیان بھی ہو چکا ہے۔

**مسئلہ:** اگر حلق کے بعد اور طواف زیارت سے پہلے جماع کیا تو اس پر ایک بدنہ اور بکری لازم ہو گی۔ کیونکہ قارن دونوں احراموں سے بیک وقت حلال ہوتا ہے۔ اور حلق کے بعد ابھی تک اس کے لئے

جماع حلال نہیں ہوا۔ کیونکہ حج کا احرام ابھی باقی ہے۔ تو اسی طرح عمرے کا احرام بھی باقی ہے۔ (حج قران میں عمرہ و حج کے احرام ساتھ ساتھ چلتے ہیں) جیسا کہ حلق کروانے سے جماع کے علاوہ باقی تمام ممنوعہ امور بیک وقت حلال ہو جاتے ہیں۔

**مسئلہ:** اگر مکمل یا اکثر طواف زیارت ادا کرنے کے بعد جماع کیا تو کچھ لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اب جماع بھی حلال ہو چکا تھا، اور احرام بالکل نہیں رہا تھا۔ ہاں اگر طواف زیارت حلق یا قصر سے پہلے کیا اور طواف کے بعد جماع کر لیا تو دو بکریاں لازم ہوں گی۔ کیونکہ ابھی دونوں احرام باقی ہیں۔

**مسئلہ:** ابن سماعہ "رقیات"، میں محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے حالت جنابت میں یا وضو کے بغیر طواف زیارت کیا یا حالت جنابت میں چار چکر لگائے، پھر اس طواف کا اعادہ کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو محمدؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کے مطابق اس میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔ لیکن اس صورت میں کہ حالت جنابت میں طواف زیارت کیا۔ پھر جماع کیا۔ پھر حالت طہارت میں طواف کا اعادہ کیا، تو اس بارے میں ابو حنیفہ کا استحسان یہ ہے کہ اس سے دم واجب ہو جائے گا۔ اور ابو یوسف کا قول بھی یہی ہے ـــــ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کے مذہب کے مطابق طواف صحیح ہوا، کیونکہ جواز طواف کے لئے طہارت شرط نہیں ہے۔ لہٰذا طواف سے احرام کھل گیا اور احرام کھلنے کے بعد جماع سے کفارہ واجب نہیں ہوتا ـــــ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حالت طہارت میں جب طواف کا اعادہ کیا تو پہلا طواف فسخ ہو گیا ـــــ جیسا کہ بعض مشائخ عراق کا طریق ہے ـــــ اور دوسرا طواف معتبر ہو گیا۔ کیونکہ جنابت سے نقصان فاحش ہوتا ہے۔ تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جماع طواف سے پہلے واقع ہوا۔ اس سے کفارہ واجب ہو گا۔ بہ خلاف جبکہ وضو کے بغیر طواف کرے، کہ اس صورت میں نقصان معمولی ہوتا ہے۔ لہٰذا پہلا طواف فسخ نہیں ہوتا۔ اور جماع کا وقوع احرام کھلنے کے بعد ہوتا ہے۔ اس لئے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

**مسئلہ:** ابن سماعہ "رقیات"، میں محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی نے طواف زیارت میں حطیم کے اندر ہو کر چار چکر لگائے یا طواف عمرہ میں اسی طرح چکر لگائے۔ پھر جماع کر لیا تو عمرہ فاسد ہو جائے گا۔ اور اس کی جگہ ایک اور عمرہ کرنا لازم ہو گا۔ اور حج کی صورت میں بدنہ لازم ہو گا۔ کیونکہ اکثر چکر یعنی چار طواف کا رکن ہیں۔ لیکن جب حطیم کے اندر سے طواف کیا تو اکثر چکر ادا نہ ہوئے۔ لہٰذ طواف سے پہلے جماع پایا گیا۔

**مسئلہ:** ابن سماعہ، محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر حج فوت ہو گیا۔ پس اس نے جماع کر لیا تو وہ احرام کو جاری رکھے۔ اور جماع کی وجہ سے اس پر دم لازم ہے۔ اور فوات کی وجہ قضا۔ (یعنی صرف حج کی قضا کرے گا)

احرام کا جاری رکھنا تو اس لئے واجب ہے کہ احرام باقی ہے۔ اور دم کا وجوب اس لئے ہے کہ احرام میں جماع پایا گیا (اور موجودہ افعال کے دوران میں جماع کی وجہ سے) عمرہ کی قضا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ اس وقت یہ افعال عمرہ کی مانند افعال ادا کر کے احرام کھول رہا ہے۔ یہ حقیقۃً عمرہ نہیں ہے بلکہ افعال حج کا بقیہ ہے۔ اور ان افعال کی قضا واجب ہو چکی ہے۔ بہ خلاف جبکہ حقیقۃً عمرہ ہوتا اور اس میں جماع پایا

جاتا تو عمرہ کی قضا لازم ہوتی ہے۔

**مسئلہ:** حج تمتع کی صورت میں اگر جماع کیا تو دیکھیں گے کہ عمرہ کے احرام میں اس فعل کا ارتکاب کیا یا حج کے احرام میں۔ پھر اس کے مطابق اس کا حکم ہوگا کہ حج افراد اور عمرہ افراد کے احکام کی روشنی میں اس کا فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ حج تمتع میں حج اور عمرہ کا احرام الگ الگ ہوتا ہے ـــــ حج افراد کے احکام گذر چکے ہیں۔ اور عمرہ افراد کے احکام انشاء اللہ عنقریب اپنے مقام میں آرہے ہیں۔

حکم ۳:۔ فساد حج کا تیسرا حکم یہ ہے کہ اس حج کی قضا واجب ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ صحابہ نے حج فاسد کرنے والے میاں بیوی کے بارے میں فتویٰ دیا تھا کہ دونوں آئندہ سال حج کی قضا کریں" نیز اس لئے کہ اس شخص کو حکم یہ تھا کہ اس طور پر حج کرے۔ جس میں جماع نہ پایا جائے۔ اور اس نے یہ حکم پورا نہ کیا۔ لہٰذا واجب اس کے ذمہ میں باقی رہا۔ سو اس پر لازم ہے کہ اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو ـــــ اور قضا حج کرتے ہوئے اس پر عمرہ کرنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ یہ فائت حج نہیں ہے۔ اسی لئے آپ دیکھتے ہیں کہ اس سے افعال حج ساقط نہیں ہوتے۔ بہ خلاف محصر کے، کہ جب وہ ھدی ذبح کرکے اپنے احرام سے حلال ہوتا ہے تو اس پر حج وعمرہ کی قضا واجب ہوتی ہے۔ حج کی قضا تو ظاہر ہے۔ اور عمرہ کی قضا اس لئے واجب ہوتی ہے کہ اس سال حج فوت ہو گیا ـــــ پھر اس میں اختلاف ہے کہ میاں بیوی جب قضا حج کریں تو حج کے دوران میں کیا ان پر لازم ہے کہ جدا جدا رہیں؟ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ لازم نہیں ہے۔ لیکن اگر انہیں دوبارہ اس فعل میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو پھر جدا جدا رہنا مستحب ہے ـــــ اور زفر، مالک اور شافعی فرماتے ہیں کہ جدا جدا رہیں۔ ان حضرات کی حجت یہ روایت ہے کہ صحابہ کرام نے ایسی صورت میں یہ فتویٰ دیا کہ میاں بیوی قضا میں جدا جدا رہیں۔ نیز اس لئے کہ اکٹھا رہنے میں یہ خوف ہے کہ دوبارہ جماع نہ کر بیٹھیں۔ لہٰذا واجب ہے کہ جدا رہ کر اس خطرے سے بچیں ـــــ پھر ان حضرات کا مقام افتراق میں اختلاف ہے۔ مالک فرماتے ہیں اپنے شہر سے نکلتے ہی جدا ہو جائیں۔ تاکہ خطرے کی جڑ ہی کٹ جائے۔ شافعی فرماتے ہیں کہ جب اس مقام پر پہنچیں، جہاں گذشتہ سال اس فعل میں مبتلا ہوئے تھے، تو جدا ہو جائیں۔ اس لئے وہ مقام دیکھ کر اپنا فعل یاد کریں گے، تو ہو سکتا ہے کہ دوبارہ وہ فعل کر بیٹھیں۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ احرام باندھنے کے وقت جدا ہوں۔ کیونکہ احرام کی وجہ سے جماع حرام ہوا تھا۔ اور اس سے پہلے تو یہ مباح تھا ـــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں رشتہ ازدواج ہے، اور زوجیت اجتماع کی علت ہے نہ کہ افتراق کی۔ باقی ان حضرات نے یہ جو فرمایا ہے کہ جماع میں واقعہ ہونے کا اندیشہ ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اندیشہ تو ابتداءً حج میں بھی تھا۔ لیکن اس اندیشہ کے باوجود ابتداءً فاسد شدہ حج میں افتراق واجب نہیں ہوا۔ اسی طرح قضا حج میں بھی واجب نہیں ہوگا۔ اور شافعی کا یہ کہنا کہ اس خاص مقام پر پہنچ کر وہ اپنا فعل یاد کریں گے درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ نہ یاد کریں۔ اس لئے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ اگر کسی نے کسی مقام پر کوئی کام کیا ہے، تو اس مقام پر پہنچ کر وہ اپنا کام یاد کرے۔ نیز اگر وہ اپنا فعل یاد کریں گے تو اس کے ساتھ اس فعل کا وبال بھی تو یاد آئے گا۔ چنانچہ دوبارہ اس فعل کا ارتکاب کرنے سے رک جائیں گے ـــــ نیز افتراق کی دلیل مذکور سلا ہوا لباس پہننے اور خوشبو کا استعمال کرنے سے بھی باطل ہو جاتی ہے۔ کہ اگر کسی نے

سلاہوالباس پہنایا خوشبو استعمال کی۔ حتیٰ کہ اس پر دم لازم ہوگیا۔ تو بھی سلاہوا لباس اور خوشبو اپنے پاس رکھنا مباح ہے۔ اگرچہ پاس رکھنے سے سلاہوا لباس پہننا اور خوشبو لگانا یاد آتا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ افتراق لازم نہیں ہے۔ ہاں اگر دوبارہ اس فعل میں وقوع کا اندیشہ ہو تو مستحب و مندوب ہے۔ اور صحابہ کا فتویٰ افتراق اسی استحباب پر محمول ہے۔ واللہ الموفق۔

---

فصل:

## شروع کرنے کے بعد حج کس چیز سے فوت ہو جاتا ہے؟

شروع کرنے کے بعد حج کے فوت ہونے کی صرف ایک ہی صورت ہے۔ وہ یہ کہ وقوف عرفات فوت ہو جائے، اس لئے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ "حج تو عرفہ کا نام ہے۔ سو جس نے وقوف عرفات کر لیا، اس کا حج تام ہو گیا"۔ اس حدیث سے استدلال دو وجہوں سے ہے۔ ایک یہ کہ آپ نے وقوف عرفہ کو حج قرار دیا، چنانچہ جب وقوف ہو جائے تو حج ہو گیا۔ اور یہ نہیں ہو سکتا ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں موجود بھی ہو اور فائت بھی۔ (لہٰذا جب حج موجود ہو چکا تو اب کسی اور چیز کے فوت ہونے سے فائت نہیں ہوگا) دوسرے یہ کہ آپ نے وقوفِ عرفات کو تمام حج قرار دیا ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہاں تمام سے نقصان کی ضد مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تمام صرف وقوف سے ثابت نہیں ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہو گیا کہ یہاں تمام سے مراد یہ ہے کہ اب فوت ہونے کا احتمال نہیں رہا۔ نیز نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے! "جس نے رات میں عرفہ پالیا، اس نے حج پالیا۔ اور جس سے رات میں عرفہ فوت ہو گیا تو اس سے حج فوت ہو گیا" اس میں آپ نے وقوف عرفات پانے والے کو حج پانے والا قرار دیا، اور جو کسی چیز کو پانے والا ہو، وہ اسے کھونے والا نہیں ہوتا۔ یعنی جو چیز ہاتھ میں ہو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کھو گئی ہے۔)

### شروع کے بعد حج فوت ہونے کے احکام

حج شروع ہونے کے بعد فوت ہو جائے تو اس سے کئی احکام متعلق ہوتے ہیں۔

۱:۔ اس حج کے احرام سے عمرے کے اعمال ——— طواف، سعی اور حلق یا قصر ——— ادا کرکے حلال ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے۔ جبکہ حج افراد کر رہا ہو۔ اور یہ چیز اس پر واجب ہے۔ اس لئے کہ دارقطنی اپنی سند سے عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس سے رات میں عرفہ فوت ہو گیا تو اس سے حج فوت ہو گیا، سو اسے چاہیئے کہ عمرہ کرکے حلال ہو۔ اور آئندہ سال اس پر حج لازم ہے"۔ اور عمر، زید بن ثابت اور عبداللہ بن عباس کا فتویٰ ہے کہ جس سے حج فوت ہو جائے، وہ ھدی کے بغیر عمرہ کا عمل ادا کرکے احرام کھول دے۔ اور آئندہ سال اس پر حج لازم ہے"۔ ——— پھر ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے کہ فائت حج جس طواف سے حلال ہوتا ہے، یہ طواف احرام حج سے کرنا لازم ہے یا احرام عمرہ سے؟ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کہتے ہیں کہ احرام حج سے۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ احرام عمرہ سے۔ اور فائت حج کا احرام خود بخود احرام عمرہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ ابو یوسف کی حجت یہ ہے

کہ دار قطنی کی حدیث میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "سواسے چاہیئے کہ عمرہ کرکے حلال ہو" آپؐ نے اسے عمرہ کا نام دیا۔ اور عمرہ احرام عمرہ سے ہوسکتا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا احرام خود بخود احرام عمرہ میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ نیز اس لئے کہ جو افعال ادا کئے جارہے ہیں، یہ عمرہ کے افعال ہیں۔ لہٰذا یہ عمرہ ہی ہوگا ــــ طرفین کی دلیل صحابہ کا یہ قول ہے کہ "عمرہ کا عمل ادا کرکے حلال ہو"۔ اس میں عمل کی عمرے کی طرف اضافت کی گئی ہے۔ اور کسی چیز کی اپنی ذات کی طرف اضافت نہیں ہوتی (یعنی مضاف، مضاف علیہ میں تغایر ضروری ہوتا ہے) ــــ اصل یہی ہے ــــ نیز اس لئے اس نے حقیقت میں حج کا احرام باندھا تھا، عمرہ کا نہیں۔ اور شرع میں حقیقت کا اعتبار کرنا اصل ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ حج کا احرام، عمرے کے احرام میں تبدیل ہوگیا ہے۔ یہ بغیر کسی دلیل کے حقیقت کو بدلنا ہے۔ علاوہ ازیں احرام عقد لازم ہوتا ہے۔ جس میں نسخ کا احتمال نہیں۔ اور تبدیلی فسخ ہے۔ لہٰذا یہ جائز نہیں ــــ ہمارے اس قول کی صحت پر دلیل یہ ہے کہ فائت حج اگر مکی ہو، تو وہ آفاقی کی طرح طواف کرکے احرام کھولتا ہے۔ اور اس کے لئے حل کی طرف نکلنا لازم نہیں ہے۔ اگر اس کا احرام، عمرے کے احرام میں بدل گیا ہوتا اور اس کے یہ افعال حقیقۃً عمرے کے ہوتے تو اس کے لئے حل یعنی تنعیم وغیرہ جاکر وہاں سے احرام باندھ کر آنا لازم ہوتا ــــ اسی طرح فائت حج اگر جماع کرلے تو اس پر عمرہ کی قضا لازم نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ عمرہ ہوتا تو عمرہ کی قضا واجب ہوتی۔ جیسا کہ حقیقۃً عمرہ میں واجب ہوتی ہے۔ تو ان دلائل سے یہ ثابت ہوا کہ احرام حج، احرام عمرہ میں نہیں بدلتا۔ اور اسی سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ جو افعال ادا کئے جاتے ہیں، یہ افعال عمرہ نہیں ہوتے بلکہ افعال عمرہ کی مثل ہوتے ہیں، جو احرام حج سے ادا کئے جاتے ہیں۔ اور دار قطنی کی حدیث عمرہ کے عمل پر محمول کی جائے گی۔ تاکہ دونوں دلیلوں میں تطبیق ہوجائے۔

۲۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ فائت حج پر آئندہ سال حج کرنا واجب ہے۔ اس کی دلیل دار قطنی کی حدیث مذکور اور صحابہ کا فتویٰ مذکور ہے ــــ نیز اس لئے کہ اس سال شروع کرنے کے بعد جب حج فوت ہوگیا تو واجب اس کے ذمے علی حالہ باقی رہا تو لازم ہے کہ اسے بجالائے۔

**مسئلہ:** ہمارے نزدیک فائت حج پر دم واجب نہیں ہوتا ــــ اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ دم واجب ہے۔ شافعی نے بھی یہی اختیار فرمایا ہے۔ حسن کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے وقت سے پہلے احرام کھول دیا۔ لہٰذا دم لازم ہوگا۔ جیسا کہ محصر پر لازم ہوتا ہے۔ ہماری دلیل وہ فتویٰ ہے، جو صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ "فائت حج عمرہ کا عمل ادا کرکے بغیر ھدی کے احرام کھول دے"۔ اسی طرح دار قطنی کی حدیث میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کے ساتھ تحلل اور آئندہ سال حج کی قضا، فائت حج کے لئے مکمل حکم قرار دیا ــــ سطور بالا میں روایت گذر چکی ہے ــــ تو اب جو اس حکم میں دم کی زیادت کا دعویٰ کرتا ہے۔ وہ اس حکم کی کلیت کو بعضیت میں بدل رہا ہے۔ اور ایسا کرنا نسخ ہے یا تغیر۔ اور اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہے۔ (اور دلیل موجود نہیں) ــــ باقی حسن کا یہ کہنا کہ قبل از وقت تحلل ہے، مسلم ہے۔ لیکن یہ تحلل افعال عمرہ سے ہو رہا ہے۔ اور وہ فائت حج ہے۔ اور فائت حج کے لئے افعال عمرہ، محصر کے لئے ھدی کی مانند ہیں۔

**مسئلہ :** فائت حج پر طواف صدر (طواف وداع) واجب نہیں۔ کیونکہ شرع نے یہ طواف حج سے فراغت کے بعد واجب قرار دیا ہے۔ جیساکہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو اس بیت کا حج کرے تو اس کی اس بیت سے آخری ملاقات طواف ہونی چاہیئے۔" اور اس کا تو حج ہی نہیں ہوا، لہٰذا اس پر طواف صدر واجب نہیں ہوگا۔

**مسئلہ :** فائت حج اگر قارن ہے تو وہ طواف عمرہ اور سعی کرے۔ پھر حج کے فوات کی وجہ سے ایک اور طواف اور سعی کرے۔ پھر حلق یا قصر کروائے۔ اور دم قران اس پر لازم نہیں رہا ——— عمرے کا طواف اور سعی تو اس لئے لازم ہے کہ قارن نے عمرہ اور حج دونوں کا احرام باندھا ہوتا ہے۔ اور عمرہ فوت نہیں ہوتا۔ کیونکہ عمرہ کے لئے کوئی خاص وقت معین نہیں۔ لہٰذا عمرہ تو ادا کرے گا۔ جیساکہ اگر حج پالیتا تو ادا کرتا ——— اور حج کی وجہ سے طواف وسعی اس لئے واجب ہے کہ اس سال شروع کرنے کے بعد حج فوت ہوگیا۔ اور جس سے شروع کرنے کے بعد حج فوت ہوجائے وہ صرف افعال عمرہ ادا کرکے احرام کھول سکتا ہے۔ لہٰذا ایک طواف اور سعی حج کی وجہ سے کرے۔ اور حلق یا قصر کروائے۔ رہا دم قران کا سقوط! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دم قران کا وجوب عمرہ وحج میں جمع کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور جمع ہوا نہیں، اس لئے دم قران واجب نہیں ہوگا۔

**مسئلہ :** فائت حج اس طواف کے آغاز میں تلبیہ قطع کرے۔ جس سے احرام کھول رہا ہے۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں گذرا۔

**مسئلہ :** فائت حج اگر ایسا متمتع ہے کہ ہدی لے کر گیا ہے، تو اس کا تمتع باطل ہوگیا۔ ایسا متمتع وہی کچھ کرے جو قارن کرتا ہے۔ کیونکہ دم تمتع عمرہ وحج جمع کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اور حج فوت ہونے کی وجہ سے جمع ہوا نہیں۔ اس لئے دم تمتع واجب نہ رہا۔

---

فصل:

## اگر موت کی وجہ سے حج فوت ہوجائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

ایک شخص پر حج فرض ہوا۔ ابھی ادا نہیں ہوا تھا کہ مرگیا۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ حج کروانے کی وصیت کرکے مرا یا بغیر وصیت کے۔ صورت ۱ اگر وصیت کئے بغیر مرا۔ تو بلا اختلاف گنہ گار ہے۔ جو لوگ وجوب علی الفور کے قائل ہیں، ان کے قول کے مطابق تو کوئی اشکال نہیں، اور جو فقہاء وجوب علی التراخی کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ آخر عمر میں جب اتنا وقت رہ جائے کہ جس میں حج ادا ہو سکے، تو وجوب کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔ اور اس وقت سے حج کی تاخیر حرام ہو جاتی ہے تو اس پر واجب ہے کہ اگر قدرت ہے تو بذات خود ادا کرے۔ اور اگر خود عاجز ہے اور عجز بھی ایسا ہے کہ اس کے زائل ہونے کی امید نہیں۔ اور یہ ممکن ہو کہ اپنے مال سے ادائیگی کرے۔ بایں طور کہ کسی کو اپنا قائم مقام بنانے کی وصیت کرے۔ تو ایسی صورت میں وصیت کرنا واجب ہے۔ چنانچہ جب وصیت نہیں

کی اور مرگیا تو گناہ گار ہوا۔ کیونکہ فرض کو اپنے وقت سے فوت کیا، باوجودیکہ ادائیگی کافی الجملہ امکان
تھا۔ اس لئے گناہ گار ہے۔ لیکن احکام دنیا کے حق میں حج اس سے ساقط ہو جائے گا۔ چنانچہ وارث
کو لازم نہیں ہے کہ اس کے ترکہ سے حج کرے۔ کیونکہ حج عبادت ہے۔ اور عبادات خواہ بدنی ہوں یا مالی
احکام دنیا کے حق میں موت سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ (یعنی اخروی مواخذہ تو ہوگا، لیکن دنیوی احکام میں
واجب نہیں رہتیں۔) یہ ہمارے نزدیک ہے —— شافعی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا اور اس کے ترکہ
سے اتنا مال لیا جائے گا، جس سے حج ہو سکے۔ اور یہ مال پورے ترکہ سے لیا جائے گا —— زکوٰۃ، صوم
عشر، نذور، کفارات وغیرہ کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے —— اور اس مسئلہ کی تفصیل کتاب
الزکوٰۃ میں گزر چکی ہے۔

**مسئلہ:** اگر وارث اس کی طرف سے حج کرنا چاہے، تو کرے، اور مجھے امید ہے کہ انشاء اللہ
یہ اس کے لئے کافی ہوگا"۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ جواز تو اس لئے ہے کہ روایت ہے کہ "ایک آدمی
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! میری والدہ کا انتقال
گیا ہے اور وہ حج نہیں کر سکیں۔ تو کیا میں ان کی طرف سے حج کر سکتا ہوں؟ تو آپؐ نے فرمایا" ہاں"
تو نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی کو ماں کی طرف سے حج کرنے کی اجازت دی۔ اور یہ استفسار نہیں
فرمایا کہ اس نے وصیت کی تھی یا نہیں۔ اگر وصیت کرنے یا نہ کرنے سے حکم مختلف ہوتا آپ ضرور استفسار
فرماتے۔ رہی جواز کی مشیت الٰہی کے ساتھ تعلیق! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ میت پر حج کا وجوب قطعی
تھا۔ اور جو چیز انسان پر قطعی طور پر واجب ہو، اس کا اسقاط قطعی دلیل سے ہی ہو سکتا ہے۔ اور ہمارا
میت کے امر کے بغیر وارث کے حج کرنے سے میت سے حج کا سقوط خبر واحد سے ثابت ہوا ہے [illegible]
خبر واحد سے علم عمل تو ثابت ہوتا ہے۔ علم شہادت نہیں، کیونکہ عدم ثبوت کا احتمال ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ
احتمال مرجوح ہوتا ہے، لیکن علم شہادت میں احتمال مرجوح کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور علم عمل میں اس کا
اعتبار نہیں ہوتا۔ لہٰذا وارث کے حج کی کفایت اور میت سے حج کا سقوط اللہ تعالیٰ کی مشیت سے معلق کیا گیا
تاکہ علم قطعی کے بغیر اللہ پر شہادت نہ بن جائے۔ اور یہ اللہ کے دین کے بارے میں کمال ورع واحتیاط
ہے —— نیز اس لئے کہ جس پر حج واجب ہو، تو اس کا ظاہری حال یہ ہے کہ جب اسے موت تک [illegible]
حج کرنے سے عجز کا گمان غالب ہو جائے اور اس کے پاس مال بھی ہو تو وارث کو اپنی طرف [illegible]
کا امر کرتا ہے، تاکہ اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو کر دنیا سے رخصت ہو۔ (لیکن اگر کسی وجہ سے [illegible]
نہیں کر سکا) تو بھی دلالت حال کی بنا پر وصیت پائی گئی۔ اور جو چیز دلالۃً ثابت ہو، اسے صراحۃً [illegible] کی
مانند سمجھا جاتا ہے —— لیکن اس کے باوجود تعلیق اس لئے کی گئی ہے کہ عدم کا بھی احتمال ہے۔
اعتراض کیا جائے کہ اگر معاملہ یونہی ہوتا تو پھر ہر اس عمل کے ساتھ تعلیق کیوں نہیں لاحق کی جاتی [illegible] خبر واحد
سے ثابت ہو؟ (یعنی خبر واحد سے ثابت شدہ ہر عمل کے بارے میں یہ کیوں نہیں کہا جاتا کہ انشاء اللہ یہ
عمل کافی ہوگا؟) اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس بعید ہے۔ اس لئے کہ ہر خبر میں اس جیسا حکم —— یعنی
سقوط فرض کا حکم —— وارد نہیں ہوتا۔ اور تعلیق کے لحوق کا محل [illegible] ہی حکم ہوتا ہے۔ اور اگر ایسے کسی مقام

میں تعلیق کی تصریح کے بغیر ابو حنیفہ سے اطلاق ثابت بھی ہو، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حج کے سلسلہ میں
وہ اس کی صراحت کر چکے ہیں۔ اس لئے ہر مقام پر تصریح کی حاجت نہیں رہی۔

صورت ۲: اور اگر وصیت کرکے مرا کہ میری طرف سے حج کیا جائے۔ تو حج ساقط نہیں ہوگا۔
اور واجب ہے کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے، کیونکہ حج کی وصیت صحیح ہے۔ اور اس حج بدل کے جواز کے
لئے ضروری ہے کہ تمام شرائط جواز پائی جائیں، یعنی میت کی طرف سے حج کی نیت ہو۔ حج کا تمام یا اکثر خرچہ
موصی کے مال سے ہو۔ ہاں اگر نفل حج ہے تو اپنے مال سے بھی ہو سکتا ہے۔ اور یہ حج سواری پر ہو پیدل
نہ ہو۔ اس کی وجہ گذشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔

**مسئلہ:** یہ حج میت کے تہائی مال سے کیا جائے۔ خواہ میت نے وصیت میں تہائی مال سے حج
کرانے کی قید لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔ قید لگانے کی صورت میں تو ظاہر ہے کہ کوئی اشکال نہیں۔ اطلاق کی صورت
میں وجہ یہ ہے کہ وصیت تہائی مال سے ہی نافذ ہوتی ہے۔

**مسئلہ:** میت کی طرف سے یہ حج اس شہر سے کرایا جائے، جہاں وہ رہتا تھا۔ کیونکہ اس پر اپنے شہر
سے حج کرنا فرض تھا۔ لہٰذا اگر وصیت میں اطلاق ہے تو بھی یہی مراد لیا جائے گا۔ اسی لئے محمدؒ فرماتے ہیں۔
جیسا کہ ابن رستم نے ان سے روایت کیا ہے ــــ کہ اگر ایک خراسانی مکہ میں مرتا ہے، اور اس نے وصیت
کی تھی کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے گیا۔ تو اس کی طرف سے خراسان سے حج کرایا جائے گا ــــ اور
ہشام ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ اگر ایک مکی رَے آیا، اور وہاں اسے موت نے آلیا۔ اور اس نے
وصیت کی تھی کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے۔ تو اس کی طرف سے مکہ سے حج کرایا جائے گا ــــ اور اگر
مکی نے وصیت کی تھی کہ میری طرف سے حج قران کیا جائے، تو پھر رَے سے حج قران کرایا جائے گا، کیونکہ اہل
مکہ کے لئے قران نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی وصیت ایسی صورت پر محمول کی جائے گی کہ صحیح رہے۔ اور وہ یہی ہے
کہ اس کے مقام وفات سے حج قران کرایا جائے۔

حکم مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ تہائی مال اتنا ہو کہ اس کے مقام سکونت سے حج کروانے کے لئے
کفایت کرے۔ اور اگر تہائی مال اتنا نہیں ہے، تو پھر تہائی مال میں جہاں سے حج کروایا جا سکتا ہے، کروایا جائے۔
یہ استحسان ہے۔ اسی طرح اگر وصیت کی کہ میری طرف سے اتنے مال میں حج کروایا جائے۔ تو دیکھیں گے، اگر
اتنے مال میں اس کے مقام سکونت سے حج ہو سکتا ہے۔ تو مقام سکونت سے حج کروایا جائے گا۔ ورنہ
جہاں سے ہو سکتا ہے، وہاں سے کروایا جائے گا۔ یہ استحسان ہے ــــ اور قیاس یہ ہے کہ ایسی صورت
میں وصیت باطل ہو جائے۔ کیونکہ موصی کی مرضی کے مطابق وصیت کی تنفیذ متعذر ہے، اور جب تنفیذ متعذر
ہو جائے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اگر وصیت کی کہ میری طرف سے ایک غلام آزاد کیا جائے۔
اور غلام کی قیمت تہائی مال سے زیادہ ہو، تو وصیت باطل ہو جاتی ہے ــــ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حج
کی وصیت سے موصی کی غرض یہ تھی کہ اس کے ذمہ واجب باقی نہ رہے۔ یہ غرض تبھی پوری ہو سکتی ہے کہ
وصیت کی تصحیح کی صورت تلاش کی جائے نہ کہ ابطال کی۔ اور وصیت کو مقام سکونت سے حج پر محمول کرنے
سے وصیت صحیح رہتی ہے۔ لہٰذا تصحیح وصیت کی غرض سے اسی صورت پر محمول کیا جائے گا۔ اور غلام آزاد

کرنے کی وصیت کے بارے میں تصحیح کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں ۔ اس لئے وصیت باطل ہوتی ہے ۔
**مسئلہ :** اگر کوئی آدمی مکہ سے قریب ترین کسی شہر میں گیا اور وہاں جا کر مر گیا ۔ اور اس نے حج کی وصیت کی ہوئی تھی ۔ تو دیکھیں گے ۔ اگر اپنے شہر سے حج کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے نکلا تھا ، تو سب کے نزدیک اس کے مقام سکونت سے حج کروایا جائے گا ۔ اور اگر حج کے لئے نکلا تھا کہ راستے میں مر گیا اور اپنی طرف سے حج کی وصیت کر گیا تھا ، تو بھی ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے مقام سکونت سے حج کروایا جائے گا ۔ اور ابو یوسف اور محمدؒ کے نزدیک جہاں تک پہنچ گیا تھا ۔ وہاں سے حج کروایا جائے گا ۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج کی نیت سے جتنی مسافت قطع کر چکا تھا ۔ اسے حج سے شمار کیا جائے گا ۔ اور موت سے یہ مسافت باطل نہیں ہوگی ۔ اس لئے کہ اللہ تعالٰے کا ارشاد ہے : " جو شخص اپنے گھر سے اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کر کے نکلتا ہے ۔ پھر راستے میں اسے موت آلیتی ہے ، تو اس کا اجر اللہ پر ثابت ہو چکا " ۔ لہٰذا فرض حج کے سفر کی اتنی مقدار اس کے ذمہ سے ساقط ہو گئی تھی ۔ اور اتمام اس کے ذمے باقی تھا ۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ سفر کی اتنی مقدار کا اعتبار تو ہے لیکن احکام آخرت یعنی ثواب کے حق میں ، احکام دنیا کے حق میں اس کا اعتبار نہیں ہے ۔ کیونکہ سفر کا تعلق حج کی ادائیگی سے ہے ۔ اور ادائیگی کا سفر سے اتصال نہیں ہوا ۔ لہٰذا موت کی وجہ سے یہ سفر دنیوی احکام کے حق میں باطل قرار پایا ۔ اگرچہ اخروی احکام کے حق میں باطل نہیں ہے اور ہماری گفتگو احکام دنیا کے بارے میں ہے ۔

اور اگر اپنے شہر سے حج کی نیت سے نکلا ۔ لیکن کہیں جا کر مقیم ہو گیا ۔ حتیٰ کہ سال پلٹ گیا ۔ پھر اس کا انتقال ہو گیا ، اور اس سے پہلے وہ اپنی طرف سے حج کی وصیت کر گیا تھا ۔ تو بلا اختلاف اس کے مقام سکونت سے حج کروایا جائے گا ۔ ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ ظاہر ہے ۔ اور صاحبین کے نزدیک اس لیے کہ اس سفر کا اس حج سے اتصال نہیں ہوا ، جس کے لئے سفر کیا تھا ( بلکہ اس دوران میں اقامت طویلہ کی وجہ سے سفر قطع ہو گیا ) اس لئے اس سفر کو حج سے شمار نہیں کیا جائے گا ۔
**مسئلہ :** اگر میت کا تہائی مال اتنا ہے کہ اس سے صرف پیدل حج کیا جا سکتا ہے ۔ اس پر ایک شخص کہتا ہے کہ میں میت کی طرف سے اس کی جائے سکونت سے پیدل حج کروں گا ۔ تو ہشام محمدؒ سے اس بارے میں روایت کرتے ہیں کہ یہ حج کافی نہیں ہوگا ۔ بلکہ ضروری ہے کہ جہاں سے سواری کا خرچ پورا ہو سکتا ہے وہاں سے سواری پر حج کرایا جائے ۔ اور حسن ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر میت کی جائے سکونت سے کسی نے پیدل حج کیا تو بھی جائز ہے ۔ اور اگر جہاں سے سواری کا خرچ پورا ہوتا ہے ۔ وہاں سے سوار ہو کر حج کیا تو بھی جائز ہے ۔ اس مسئلہ کی بنیاد یہ مسئلہ ہے کہ اگر وصیت کرنے والے کا مال اتنا ہے کہ اس سے سواری پر حج کیا جا سکتا تھا لیکن اس کے باوجود کسی نے اس کی طرف سے پیدل حج کیا ۔ تو یہ حج جائز نہیں ہے کیونکہ فرض سوار ہو کر حج کرنا تھا ۔ لہٰذا وصیت کے اطلاق سے یہی مراد لیا جائے گا ۔ گویا میت نے اس کی صراحتہً وصیت کی تھی اور کہا تھا کہ میری طرف سے سواری پر حج کرایا جائے ۔ اور اگر وصیت میں یہ صراحت ہوتی تو پیدل حج جائز نہ ہوتا ، اسی طرح صورت مذکورہ میں ہوگا ـــــ حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ فرض حج کا ایک تعلق سواری سے ہے ۔ اور دوسرا شہر سکونت سے ۔ اور بیک وقت دونوں کی رعایت

رکھنا (تہائی مال میں) ممکن نہیں ہے ۔ اور دونوں صورتوں میں من وجہ کمال ہے ۔ اور من وجہ نقصان، لہٰذا جو صورت بھی اختیار کی جائے گی، جائز ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر تہائی مال اتنا تھا کہ اس میں سوار ہوکر حج نہیں کیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ میت کی طرف سے ایک جگہ سے سواری پر حج کرایا گیا۔ لیکن تہائی مال سے کچھ بچ گیا۔ اور ظاہر ہوا کہ تہائی مال میں اس جگہ سے بعید تر جگہ سے حج ہو سکتا تھا تو وصی مال کا ضامن ہوگا، اور جہاں سے حج ہو سکتا ہے، وہاں سے پھر حج کرایا جائے گا، کیونکہ واضح ہوگیا کہ وصی نے موصی کی مخالفت کی۔ ہاں اگر بچنے والا سامان یا لباس معمولی مقدار میں ہے، تو اس میں نہ وصیت کی مخالفت ہوگی اور نہ موصی ضامن ہوگا۔ اور یہ فاضل مال ورثہ کو لوٹایا جائے گا۔ کیونکہ ان کی ملکیت ہے ۔

**مسئلہ:** اگر موصی کے دو وطن ہوں ۔ اور اس نے (کسی تصریح کے بغیر) حج کروانے کی وصیت کی تو مکہ سے قریب ترین وطن سے حج کرایا جائے گا۔ کیونکہ قریب ترین وطن وصیت میں یقینی طور پر داخل ہے۔ اور بعید ترین وطن کے داخل ہونے میں شک ہے۔ لہٰذا یقینی صورت پر عمل کیا جائے گا۔

**مسئلہ:** گذشتہ جن صورتوں میں میت کی جائے سکونت سے حج کروانا واجب ہے۔ اگر وصی نے اس جائے سکونت سے علاوہ کسی اور جگہ سے حج کروایا تو سال کا ضامن ہوگا۔ اور یہ حج خود اسی کے لئے سمجھا جائے گا، اور میت کی طرف سے دوبارہ حج کروانا ہوگا۔ کیونکہ وصی نے وصیت کی مخالفت کی۔ ہاں اگر جس جگہ سے حج کروایا ہے۔ وہ جگہ اور میت کی جائے سکونت اتنی قریب ہیں کہ جائے سکونت سے صبح جا کر رات سے پہلے وہاں سے واپس آیا جا سکتا ہے۔ تو ایسی صورت میں نہ تو وصیت کی مخالفت ہے اور نہ ہی مال کی ضمان لازم ہوتی ہے ۔ اور جگہ کا اتنا اختلاف محلے کے اختلاف کی طرح سمجھا جائے گا۔ جیسے ایک محلے میں انتقال ہوتا ہے اور اس کی طرف سے حج پر دوسرے محلے سے آدمی بھیجا جاتا ہے، تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہوگا۔

**مسئلہ:** میت نے وصیت کی کہ میرے تہائی مال سے حج کروایا جائے۔ اور اس کا تہائی مال اتنا ہے کہ اس میں کئی حج ہو سکتے ہیں، تو جتنے حج ہو سکتے ہیں اتنے کروائے جائیں گے۔ قدوری نے مختصر کرخی کی شرح میں یونہی روایت کیا ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ اگر وصیت کی کہ میرے تہائی مال سے حج کروایا جائے ۔ اور اس کے تہائی مال میں کئی حج ہو سکتے ہیں۔ تو اس کے وطن سے ایک ہی حج کروایا جائے گا۔ جو کہ اس پر فرض تھا۔ ہاں اگر یوں کہا کہ میرے تمام تہائی مال سے حج کروایا جائے تو پھر پورے تہائی مال سے جتنے حج ہو سکتے ہیں کروائے جائیں گے ـــــ اس بارے میں قدوری کی روایت زیادہ وقیع ہے ۔ کیونکہ تہائی یا پوری تہائی کی وصیت ایک ہی چیز ہے۔ اس لئے کہ تہائی پورے حصہ کا نام ہے ۔ (تو پورے کا لفظ ذکر کرنے یا نہ کرنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا) ـــــ پھر اس صورت میں وصی کو اختیار ہے چاہے ایک ہی سال میں تمام حج کروا دے ۔ اور چاہے تو ہر سال ایک ایک حج کروائے ۔ اور افضل یہ ہے کہ ایک ہی سال میں تمام حج کروا دے ۔ کیونکہ اس صورت میں تنفیذ وصیت میں تعجیل ہے ۔ اور اس مقام میں تاخیر سے تعجیل افضل ہے ۔

**مسئلہ :** اگر وصیت میں اپنی جائے سکونت کے علاوہ کسی جگہ کو متعین کر دیا کہ فلاں جگہ سے حج کروایا جائے، تو لازم ہے کہ تہائی مال سے اسی جگہ سے حج کروایا جائے، جو اس نے متعین کر دی ہے، خواہ وہ جگہ مکہ سے قریب ہو یا بعید، کیونکہ حج کروانا موصی کے امر سے جائز ہوا تھا، لہٰذا جتنا اس نے امر دیا ہے، اسی کے مطابق حج کروایا جائے گا۔

**مسئلہ :** میت کی طرف سے حج بدل کرنے والے کے پاس آمد و رفت کے خرچ کے بعد جتنا بچ جائے اسے ورثا کو لوٹانا ضروری ہے۔ حاجی کے لئے گنجائش نہیں ہے کہ بچے ہوئے مال سے خود کچھ لے۔ کیونکہ حج کروانے سے نفقہ حج حاجی کی ملک نہیں بنتا بلکہ میت کی ملک رہتا ہے۔ اور حاجی کو آمد و رفت میں بقدر حاجت خرچ کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ حاجی کے مالک ہونے کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ یوں سمجھا جائے کہ حاجی نے بطور اجیر حج کیا اور یہ مال اس کی اجرت ہے۔ اور ہمارے نزدیک اجرت پر طاعات کروانا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا فاضل مال ورثا کی ملکیت ہے۔ اس لئے واجب ہے کہ انہیں لوٹایا جائے۔

**مسئلہ :** ورثا نے ترکہ کے حصے کئے۔ نفقۂ حج کے بقدر مال الگ کر کے باقی ترکہ ورثاء میں بانٹ دیا گیا۔ پھر جدا کردہ مال حج سے پہلے وصی یا حاجی کے قبضہ میں تباہ ہو گیا۔ تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ترکہ کی تقسیم باطل ہو گئی۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ جدا کردہ حصہ پورے مال سے تباہ ہوا ہے۔ وصیت کو باطل قرار نہیں دیا جائے گا۔ اور باقی مال کی تہائی سے میت کے لئے حج کروایا جائے گا۔ یہاں تک کہ حج ہو جائے یا مال کم پڑ جائے یا تباہ ہو جائے۔

ابو حنیفہ حج کو موصیٰ لہٗ غائب کے حصہ کے منزلہ قرار دیتے ہیں۔ اور موصیٰ لہٗ کی عدم موجودگی میں وصی کی ورثاء کے ساتھ مل کر ترکہ کی تقسیم جائز نہیں ہے چنانچہ اگر وصی نے ورثاء کے ساتھ مل کر ترکہ کے حصے کئے۔ اور موصیٰ لہٗ کا حصہ الگ کر دیا گیا۔ پھر موصیٰ لہٗ غائب تک پہنچنے سے پہلے وہ حصہ وصی کے قبضہ میں تباہ ہو گیا۔ تو تباہ شدہ کو تمام مال سے شمار کیا جاتا ہے۔ اور موصیٰ لہٗ باقی تمام مال کا ثلث لیتا ہے۔ اسی طرح حج میں ہو گا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر تہائی مال سے کچھ باقی ہے تو اس باقی مال کے ساتھ جہاں سے ممکن ہو حج کروایا جائے۔ اور اگر تہائی سے کچھ نہیں بچا تو وصیت باطل ہو گئی —— اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ ترکہ کی تقسیم جائز رہے گی۔ اور جدا کردہ مال کے تباہ ہونے سے وصیت باطل ہو جائے گی۔ خواہ تہائی مال سے کچھ بچا ہو یا نہ بچا ہو۔

**مسئلہ :** اگر جدا کردہ مال تو تباہ نہیں ہوا، لیکن جس شخص کو تیار کر کے بھیجا گیا تھا، وہ مکہ کے راستے میں مر گیا، تو موت تک شخص مذکور نے دستور کے مطابق جو خرچ کیا ہے، اس کی ضمان وصی پر لازم نہیں ہو گی۔ کیونکہ اس نے یہ مال وصیت کے خلاف نہیں بلکہ عین اس کے مطابق خرچ کیا ہے۔ اور باقی جو مال بچ گیا ہے، قیاس یہ ہے کہ اسے موصی کے مال کے ساتھ ملایا جائے گا۔ پھر اس مال کی تہائی جدا کر کے میت کے وطن سے حج کروایا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے —— اور استحسان یہ ہے کہ باقی مال کے ساتھ جہاں سے ہو سکے حج کروایا جائے۔ یہ صاحبین کا قول ہے۔

---

فصل:

# حج کی نذر ماننے کے احکام

حج جیسا کہ ابتداءً اللہ تعالیٰ کی ایجاب سے واجب ہوتا ہے ــــ یعنی جس شخص میں شرائط وجوب جمع ہو جائیں اس پر حج فرض ہو جاتا ہے ــــ اسی طرح کبھی واجب تو ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے ایجاب سے۔ لیکن ایجاب کی بنا بندے کی طرف سے سبب وجوب پائے جانے پر ہوتی ہے۔ یعنی بندہ نذر مان لیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر حج لازم ہے ــــ کیونکہ عبادات اور قربت مقصودہ کی نذر اس عبادت کے وجوب کا سبب ہوتی ہے۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ "جس نے اللہ کی اطاعت و بندگی کی نذر مانی تو اس کی اطاعت بجالائے"۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ "مجھ پر حج لازم ہے" تو بھی حج واجب ہو جائے گا۔ جیسا کہ یوں کہے کہ "اللہ کے لئے مجھ پر حج لازم ہے" تو واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حج ہوتا ہی اللہ کے لئے ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ــــ اور خواہ نذر مطلق ہو یا کسی شرط سے معلق ہو۔ مثلاً یوں کہا کہ "اگر میں نے یہ کام کیا تو اللہ کے لئے مجھ پر حج لازم ہے" تو شرط پائے جانے کی صورت میں نذر پوری کرنا لازم ہوگا۔ اور کفارہ دے کر اس نذر سے نہیں نکل سکے گا۔ یہ ابوحنیفہ سے ظاہر الروایہ ہے۔ اور انشاء اللہ ہم یہ مسئلہ کتاب النذر میں ذکر کریں گے۔

**مسئلہ:** اگر کہا "اللہ کے لئے مجھ پر احرام لازم ہے" یا کہا کہ "مجھ پر احرام لازم ہے" تو یہ نذر صحیح ہے۔ اور حج یا عمرہ اس پر لازم ہوگا۔ تعیین اس کے سپرد ہے ــــ اسی طرح اگر کوئی لفظ ایسا ذکر کیا جو التزام احرام پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً کہا "اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر بیت اللہ کی طرف، یا کعبہ کی طرف یا مکہ کی طرف چلنا لازم ہے" تو یہ نذر صحیح ہے۔ اور اس پر حج یا عمرہ لازم ہے ــــ اور اگر کہا کہ "حرم کی طرف یا مسجد حرام کی طرف" تو یہ نذر صحیح نہیں ہے۔ اور ابوحنیفہ کے نزدیک اس سے کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک نذر صحیح ہے، اور حج یا عمرہ اس پر لازم ہے ــــ اور اگر کہا "صفا و مروہ کی طرف" تو کسی کے نزدیک یہ نذر صحیح نہیں ہے ــــ اور اگر یوں کہا کہ "مجھ پر بیت اللہ کی طرف جانا یا نکلنا یا سفر کرنا یا بیت اللہ میں آنا لازم ہے" تو سب کے نزدیک یہ نذر صحیح نہیں ہے ــــ ان مسائل کے دلائل انشاء اللہ کتاب النذر میں ذکر کئے جائیں گے۔ نذر کے مسائل کے لئے یہ مستقل کتاب ہے۔ یہاں صرف حج سے متعلق کچھ مسائل ذکر کئے جا رہے ہیں۔

**مسئلہ:** اگر کہا "اللہ کے لئے مجھ پر ھدی لازم ہے" یا کہا "مجھ پر ھدی لازم ہے" تو اسے اختیار ہے چاہے بکری ذبح کرے۔ چاہے اونٹ چاہے تو گائے ــــ اس لئے کہ ھدی کا اسم ان تینوں میں سے ہر ایک پر بولا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فما استیسر من الھدی" اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد بکری ہے۔ تو جب بکری کو آسان ھدی قرار دیا گیا ہے۔ تو لازم ہے کہ کوئی ایسی ھدی بھی ہے، جو آسان نہیں ہے۔ اور وہ اونٹ اور گائے ہے ــــ نیز یہ روایت گذر چکی ہے کہ جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ھدی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "ادنیٰ درجہ کی

ھدی بکری ہے"۔ تو جب بکری ادنیٰ درجہ کی ھدی ہوئی تو لازمی بات ہے کہ کوئی اعلیٰ درجہ کی ھدی ہو۔ اور وہ اونٹ اور گائے ہے ـــــ اور علیؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "ھدی تین قسم کے جانوروں سے ہوتی ہے اور بدنہ دو قسم کے جانوروں سے" نیز اس لئے کہ اسم ھدی کا ماخذ بھی اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ ھدی اس جانور کا نام ہے جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جایا جائے۔ اور یہ مفہوم جیساکہ بکری پر صادق آتا ہے، اسی طرح اونٹ اور گائے پر بھی صادق آتا ہے۔ اور بکری کی جگہ بدنہ کا ساتواں حصہ دینا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "بدنہ سات سے کافی ہے اور گائے سات سے کافی ہے"۔

**مسئلہ:** اگر کہا "اللہ کے لئے مجھ پر بدنہ لازم ہے"، تو ہمارے نزدیک چاہے اونٹ کا نحر کرے اور چاہے تو گائے ذبح کرے۔ اور شافعی کے نزدیک اس صورت میں صرف اونٹ ہی جائز ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ "بدنہ" لغت میں اونٹ کے لئے بولا جاتا ہے۔ اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ:۔

"والبدن جعلناها لكم من شعائر الله" — اور "بدن"، کو ہم نے تمہارے لئے اللہ کی نشانیوں سے قرار دیا ہے"۔

پھر اللہ تعالیٰ نے خود ہی بدن کی تفسیر اونٹ سے فرمائی۔ چنانچہ ارشاد ہے:

فاذكروا اسم الله عليها صواف" — "سو تم ان کی صفیں بنا کر ان پر اللہ کا نام لو"۔

یعنی ذبح کرو۔ اور کھڑا کرکے اونٹوں کو ذبح کیا جاتا ہے۔ گایوں کو تو لٹا کر ذبح کیا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ بدنہ سے مراد اونٹ ہوتا ہے۔

نیز رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "بدنہ سات سے کافی ہوتا ہے۔ اور گائے سات سے کافی ہوتی ہے"۔ اور جابرؓ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بدنہ سات آدمیوں کی طرف سے اور گائے سات آدمیوں کی طرف سے ذبح کرتے رہے"۔ ان احادیث میں بدنہ اور گائے کو الگ الگ ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں الگ الگ جانور ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ علیؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "ھدی تین قسم کے جانوروں سے ہوتی ہے اور بدنہ دو قسم کے جانوروں سے" یہ اس بارے میں نص ہے ـــــ نیز روایت ہے کہ ایک شخص نے ابن عباس سے سوال کیا کہ "ہمارے ایک ساتھی نے اپنے اوپر بدنہ واجب کر لیا ہے، تو کیا گائے اس کے لئے کافی ہے۔ اس پر ابن عباس نے پوچھا "تمہارا ساتھی کس قبیلہ کا ہے؟ اس نے کہا "بنو رباح کا"، اس پر آپ نے فرمایا بنو رباح نے کب سے گائے کو خاص کر لیا ہے؟ گائے تو قبیلہ ازد کے ہاں مراد لی جاتی ہے۔ تمہارے ساتھی کا خیال اونٹ ہی کا تھا"۔ اگر بدنہ کا اسم گائے پر بولنا درست نہ ہوتا تو آپ کے سوال کا کوئی مقصد نہیں آپ کا سوال ہی اس بات کی دلیل ہے کہ بدنہ کا اسم اونٹ اور گائے دونوں پر بولا جاتا ہے۔ لیکن آپ نے اس شخص کے لئے اونٹ اس لئے واجب قرار دیا کہ اس کا ظاہری ارادہ یہی تھا ـــــ نیز اس لئے بدنہ کا لفظ ماخوذ ہے "بَدَانَة" سے۔ اس کا مفہوم ہے ضخامت اور فربہی۔ اور ضخامت اونٹ اور گائے دونوں میں پائی جاتی ہے

ہے ۔۔۔ اور یہی وجہ ہے کہ سات آدمیوں کی طرف سے کفایت کرنے میں دونوں برابر ہیں ۔۔۔ باقی شافعی نے جو آیت ذکر کی ہے ، یہ ان کی حجت نہیں بن سکتی ۔ کیونکہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ بدنہ کا اسم اونٹ پر بولنا درست ہے ۔ اور اس کا ہم انکار نہیں کرتے ۔ رہا حدیث میں دونوں کا الگ الگ ذکر ہونے سے استدلال ، تو یہ درست نہیں ۔ کیونکہ حدیث میں گائے کا ذکر تمیز کے طور پر نہیں ہوا ۔ بلکہ تاکید کے طور پر ہوا ہے جیساکہ اللہ تعالٰے کے اس ارشاد میں ہے ۔" و إذ أخذنا من النبين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسىٰ وعيسىٰ بن مريم "۔ اور جیساکہ اس قول میں ہے کہ " میرے پاس اہل قریہ آئے اور فلاں اور فلاں "۔

علاوہ ازیں اگر عطف دونوں میں ظاہری تغییر پر دلالت کرتا ہے ۔ تو دوسری طرف دونوں میں سے ہر ایک کا برابر طور پر سات سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہونا ، ان کے معنوی اتحاد پر دلالت کرتا ہے ۔ اس تعارض کے ہوتے ہوئے اس حدیث کو حجت نہیں بنایا جا سکتا ۔

**مسئلہ :** اگر کہا کہ " لله علىّ جزور " ( اللہ کے لئے مجھ پر اونٹ لازم ہے ) ، تو اس پر لازم ہے کہ اونٹ ہی ذبح کرے ۔ اس لئے کہ جزور کا اسم صرف اونٹ پر ہی بولا جاتا ہے ۔

**مسئلہ :** ھدی کی نذر میں اطلاق اور تعلیق دونوں جائز ہیں ۔ مثلاً یوں کہے کہ " اگر میں نے یہ کام کیا تو اللہ تعالٰے کے لئے مجھ پر ھدی لازم ہے "۔ ( تو شرط پائے جانے پر ھدی لازم ہو جائے گی ۔ )

**مسئلہ :** اگر بیت اللہ یا کعبہ یا مکہ یا حرم یا مسجد حرام یا صفا و مروہ کی طرف بکری ھدی کرنے کی نذر مانی ۔ تو اس میں اتفاق و اختلاف کے ساتھ وہی جواب ہے جو بیت اللہ یا حرم یا صفا و مروہ کی طرف چلنے کی نذر ماننے کی صورت میں ہے ۔

**مسئلہ :** اگر اپنے اوپر واجب کیا کہ جانوروں کے علاوہ کوئی معین مال ، کپڑے وغیرہ ھدی کرے گا ۔ تو یہ نذر جائز ہے ، اور اس پر لازم ہوگا کہ بعینہٖ وہ چیز یا اس کی قیمت صدقہ کرے ۔ اور افضل یہ ہے کہ فقراء مکہ پر صدقہ کرے ۔ اور اگر کسی دوسرے شہر کے فقراء پر صدقہ کیا تو بھی جائز ہے ۔۔۔ باقی اونٹ ، گائے یا بکری کی نذر ماننے کی صورت میں لازم ہے کہ حرم میں ذبح کرے ۔ حرم سے باہر ذبح جائز نہیں ہوگی ۔ اور گوشت کی تقسیم افضل یہ ہے کہ فقراء مکہ پر کرے ، اور اگر کسی دوسرے شہر کے فقراء پر تقسیم کیا تو بھی جائز ہے " اصل " میں یونہی مذکور ہے ۔۔۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑوں وغیرہ کے عین کے بارے میں عبادت و قربت یہ ہے کہ انہیں صدقہ کر دیا جائے ۔ اور صدقہ کسی مکان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے ۔ جیساکہ دوسرے صدقات میں ہے لیکن جانوروں کی ھدی میں قربت و عبادت کا مفہوم یہ ہے کہ شرعی طور پر ان کا خون بہایا جائے ۔ اور شرع میں خون بہانے کا قربت ہونا مخصوص زمان یا مخصوص مکان کی قید کے ساتھ معروف ہے ۔ اور اس مقام میں شرع نے حرم میں خون بہانے کو واجب قرار دیا ہے ، ارشاد ہے هديا بالغ الكعبة " چنانچہ ھدی کے ذبح کے بعد جائز ہے کہ اس کا گوشت مکہ کے علاوہ دوسرے علاقوں کے فقراء پر تقسیم کیا جائے ۔ کیونکہ جب وہ گوشت بن گیا تو دوسرے اموال کی طرح اب اس میں قربت کا مفہوم یہ ہو گیا کہ اسے صدقہ کیا جائے ۔

**مسئلہ:** بکری کو ھدی بنانے کی نذر مانی تو ابو سلیمان کی روایت کے مطابق بکری کی قیمت کا صدقہ کرنا جائز ہے۔ اور ابو حفصؒ کی روایت یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔ ابو سلیمان کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نذر کو امر پر قیاس کیا جائے گا۔ اور اللہ تعالےٰ نے جہاں زکوٰۃ میں بکری نکالنے کا امر کیا ہے۔ وہاں قیمت نکالنا جائز ہے۔ اسی طرح نذر میں ہوگا ـــــ اور ابو حفص کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ھدی میں قربت کا تعلق دو چیزوں سے ہے، خون بہانے اور گوشت صدقہ کرنے سے۔ اور قیمت میں صرف ایک ہی چیز پائی جاتی ہے۔ یعنی صدقہ۔ (اس لئے ھدی کی جگہ قیمت صدقہ کرنا جائز نہیں ہے)

**مسئلہ:** ھدایا کا حرم کی حدود میں ہر جگہ ذبح کرنا جائز ہے۔ اس میں منیٰ کی تخصیص نہیں ــــ اور بعض لوگ اس کے قائل ہیں کہ منیٰ کے سوا کسی اور جگہ ھدایا کا ذبح جائز نہیں ہے ــــ صحیح ہمارا قول ہے اس لئے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا " منیٰ پورے کا پورا جائے نحر ہے۔ مکہ کے راستے سب کے سب جائے ذبح ہیں"۔ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا "پورا احرام جائے نحر ہے"۔ اور گذشتہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ فرمان الٰہی " ثم محلها الى البيت العتيق" سے مراد حرم ہے۔

اور اگر بدنہ کی نذر مانی ہے تو اسے بھی حرم میں جہاں چاہے ذبح کرے۔ ہاں اگر مکہ میں ذبح کرنے کی نیت کی ہے تو پھر مکہ میں ہی ذبح کرنا ضروری ہے۔ یہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے ــــ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ میری رائے ہے کہ بدنوں کو مکہ میں ہی ذبح کیا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے " ثم محلها الى البيت العتيق" طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ بدنہ میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ جس سے بدنہ کے لئے کسی مکان کی خصوصیت مفہوم ہوتی ہو۔ کیونکہ بدن کا لفظ بدانۃ سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے ضخامۃ۔ کہا جاتا ہے "بدن الرجل" یعنی وہ آدمی فربہ ہوا۔ اور اللہ تعالےٰ کے فرمان "ومن يعظم شعائر الله" کی ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ تعظیم سے مراد ہے کہ ان جانوروں کو فربہ کیا جائے۔

**مسئلہ:** اگر ایک حصہ کی نذر مانی تو اونٹ سے ایک حصہ دینا واجب ہوگا۔ اور یہ اونٹ خواہ حرم میں ذبح کیا جائے یا غیر حرم میں، اور گوشت صدقہ کر دیا جائے۔

**مسئلہ:** ھدایا کا ایام نحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ دم نذر، دم کفارہ اور ھدی تطوع کا ذبح ایام نحر سے پہلے جائز ہے۔ دم تمتع، دم قران اور قربانی کا ذبح ایام نحر سے پہلے جائز نہیں۔ اور دم احصار کو ابو حنیفہ کے نزدیک ایام نحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

**مسئلہ:** ھدی کے جانور کی کم از کم عمر جواز وہی ہے، جو قربانی کے جانور کی ہے۔ یعنی اونٹ، گائے اور بکری میں ثنی (وہ جانور جس نے سامنے کے دانت گرکئے ہوں۔) ہونا چاہئے۔ اور بھیڑ کا جذع (چھ ماہ کا بچہ) اگر بڑا معلوم ہوتا ہے، تو وہ بھی جائز ہے۔ باقی ان جانوروں کی شرائط جواز کی مکمل تفصیل کتاب الاضحیۃ میں آئے گی۔

**مسئلہ :** ھدایا کی پشت، اون اور دودھ سے انتفاع حلال نہیں ہے۔ ہاں حالت اضطرار اس سے مستثنیٰ ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے۔

| | |
|---|---|
| "لکم فیہا منافع إلی أجل مسمی ثم محلّها إلی البیت العتیق" | تمہارے لئے ان جانوروں میں ایک وقت معین تک منافع ہیں۔ پھر ان کے ذبح حلال ہونے کا مقام بیت عتیق کے قریب ہے۔" |

اس کی ایک تاویل یہ ہے کہ منافع سے مراد ان پر سواری کرنا اور ان کے دودھ اور اون سے فائدہ اٹھانا ہے۔ اور وقت معین سے مراد قلادہ پہنانے اور ھدی بنانے کا وقت ہے۔ یعنی جب تک جانوروں کو ھدی نہ بنایا جائے، اس وقت تک ان سے منافع حاصل کرنا جائز ہے۔ اور جب ھدی بنا دیا جائے تو پھر ان کے ذبح کرنے کا مقام بیت عتیق کے قریب ہے "ثم محلها إلی البیت العتیق" سے یہی مراد ہے۔ کیونکہ جب تک ھدی نہ بنایا جائے، اس وقت تک جانوروں کے بارے میں قربت وعبادت یہ ہے کہ انہیں صدقہ کر دیا جائے۔ لیکن ھدی بننے کے بعد انہیں مکان مخصوص میں ذبح کرنا قربت کے طور پر متعین ہو جاتا ہے ـــ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ روایت ہے کہ ایک آدمی بدنہ ہانک رہا تھا۔ تو نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اسے فرمایا کہ "اس پر سوار ہو جاؤ" اس نے عرض کیا "یا رسول اللہ! یہ بدنہ ہے" تو آپ نے فرمایا "ارکبھا ویحك" (اس پر سوار ہو جاؤ، خدا تمہیں سمجھے)۔ اور کہا گیا ہے کہ "ویحك" کا لفظ رحم و ترس کھانے کے موقع پر بولا جاتا ہے، جبکہ "ویلك" کا لفظ دھمکانے کے موقع پر استعمال ہوتا ہے۔ بہر کیف رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ھدی پر سوار ہونے کی اجازت دی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک روایت میں آتا ہے کہ یہ آدمی چلنے میں بہت مشقت اٹھا رہا تھا۔ اس لئے نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اسے سوار ہونے کی رخصت دی۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ کہ اس جیسی حالت میں بدل ادا کر کے انتفاع جائز ہے۔ کیونکہ حالت اضطرار میں بدل کی ضمانت کے ساتھ غیر کی ملک سے انتفاع جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ہدایا پر ضرورت کی وجہ سے سوار ہوا یا بوجھ لادا تو اس کے نتیجے میں ھدی میں جو کمی واقع ہو گی۔ اس کا ضامن ہوگا۔ ھدی کے تھنوں پر پانی کے چھینٹے مارے۔ کیونکہ دودھ سے انتفاع جائز نہیں ہے۔ اور دودھ تھنوں میں رہنے سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے۔ لہٰذا تھنوں پر پانی کے چھینٹے مارے جائیں، تاکہ دودھ خشک ہو کر اوپر چڑھ جائے۔ اور اس سے پہلے جو دودھ دوھا جا چکا ہے، اگر وہ باقی ہے تو اسے صدقہ کر دیا جائے، اور اگر استعمال کر لیا ہے تو اس کی قیمت صدقہ کرے۔ کیونکہ دودھ ھدی کا ایک جزء ہے۔ لہٰذا اسے بھی قربت میں صرف کرنا واجب ہے، جیسا کہ اگر ھدی سے بچہ ہو تو ھدی کے ساتھ بچے کو بھی ذبح کیا جاتا ہے، اسی طرح یہاں ہوگا۔

**مسئلہ :** اگر ھدی منزل پر پہنچنے سے پہلے راستے میں ہلاکت کے قریب ہوگئی، تو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ واجب ہے تو اسے ذبح کرے۔ اب وہ صاحب ھدی کی ملک ہے۔ اس کا جو چاہے، کرے۔ اور اس کی جگہ ایک اور ھدی دینا واجب ہے۔ اور اگر وہ نفل ھدی ہے تو اسے ذبح کرے اور اس کے خون میں اس کا پاؤں ڈال کر اس کے کوہان پر (بطور علامت) مل دے۔ اور لوگوں کے کھانے کے لئے اسے چھوڑ دے۔

اس کا گوشت نہ خود کھائے، نہ کسی غنی کو کھلائے۔ واجب اور نفل ھدی میں فرق کی وجہ سے ہے کہ ھدی واجب سے مقصود اسقاط واجب ہوتا ہے، جب وہ اپنے مصرف میں صرف ہی نہ ہوئی، تو اسے اختیار ہے کہ اسے جیسے چاہے، استعمال کرے۔ اور اس کی جگہ ایک اور ھدی دینا اس لئے واجب ہے کہ پہلی ھدی سے جب واجب ساقط ہی نہیں ہوا تو وہ کالعدم ہو گئی۔ اور واجب اس کے ذمہ باقی رہا۔ بہ خلاف نفل ھدی کے (کہ وہ ذمہ میں واجب ہی نہ تھی) نیز اس لئے کہ قربت اس سے ادا ہو چکی اور اس کے علاوہ اس کچھ واجب نہیں ـــــ اور یہ جو ہم نے کہا کہ ھدی موصوف کو ذبح کرے اور پھر اس کے ساتھ مذکورہ برتاؤ کرے۔ اس کی ایک وجہ تو اوپر گذر چکی ہے۔ اور دوسری وجہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ بن جندب الاسلمی کے بدست ھدی بھیجی۔ انہوں نے سوال کیا "یارسول اللہؐ! اگر یہ تھک ہار کر چلنے سے عاجز ہو جائے؟ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ انہوں نے پوچھا "ایسی صورت میں میری کیا ذمہ داری ہے؟ تو آپ نے فرمایا" اسے ذبح کر دینا۔ اور اس کے پاؤں کو اس کے خون میں ڈبو کر اس کے کوہان کی ایک طرف لگا دینا، اور پھر اسے فقراء کے لئے چھوڑ دینا۔ اس سے نہ خود کھانا نہ اپنے ساتھیوں کو کھلانا" (ساتھی سے مراد اغنیاء ہیں) خود کھانے اور اغنیاء کو کھلانے کی حرمت اس لئے ہے، کہ اگر وہ اپنی منزل پر پہنچ جاتی تو قربت یہ تھی کہ اسے ذبح کیا جاتا۔ لیکن جب وہ اپنی منزل پر نہیں پہنچی، تو اب قربت یہ ہے کہ اسے صدقہ کر دیا جائے ـــــ نفل ھدی کی جگہ اور ھدی دینا اس لئے واجب نہیں کہ یہ خود واجب نہیں تھی ـــــ اس ھدی سے متعلقہ سب اشیاء جھول، مہار وغیرہ کا بھی صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے علیؓ سے فرمایا تھا "اس کی جھول اور مہار کا صدقہ کر دینا اور قصاب کو بطور اجرت اس میں سے کچھ نہ دینا"۔

**مسئلہ:** دم نذر سے خود کھانا جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں خلاصۂ کلام یہ ہے کہ دماء (دم کی جمع) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کا کھانا صاحب دم کے لئے جائز ہوتا ہے۔ یہ دم تمتع، دم قران، قربانی اور اس نفل ھدی کا گوشت ہے۔ جو اپنی منزل پر پہنچ گئی ہو ـــــ دوسری قسم وہ ہے جس کا گوشت کھانا صاحب دم کے لئے جائز نہیں ہوتا، یہ دم نذر، دم کفارات، ھدی احصار اور اس نفل ھدی کا گوشت ہے جو اپنی منزل پر نہ پہنچی ہو۔ کیونکہ پہلی قسم کا دم، دم شکر ہے، سو یہ نسک و عبادت ہے۔ اس لئے صاحب دم کو اس کا گوشت کھانا جائز ہے ـــــ اور دم نذر، دم صدقہ ہوتا ہے، اسی طرح دم کفارہ بھی صدقہ کے معنی میں ہے۔ کیونکہ یہ گناہ مٹانے کی غرض سے واجب ہوتا ہے۔ دم احصار بھی ایسا ہی ہے کیونکہ اس کے ذریعے قبل از وقت احرام کھولا جاتا ہے۔ اور جو نفل ھدی اپنی منزل پر نہ پہنچی ہو، اس میں قربت یہ ہوتی ہے کہ اسے صدقہ کیا جائے، لہٰذا یہ بھی دم صدقہ ہے ـــــ اس کے بارے میں اصول یہ ہے کہ جس دم کا گوشت خود کھانا جائز ہو۔ ذبح کے بعد اس کے گوشت کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس کا صدقہ کرنا واجب ہو تو خود اس کے لئے اس گوشت کا کھانا جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ اس سے فقراء کے حق کا ابطال ہوتا ہے ـــــ اور جس دم کا گوشت کھانا صاحب دم کے لئے جائز نہ ہو۔ ذبح کے بعد اس کا گوشت صدقہ کرنا واجب ہے کیونکہ جب خود کھانا جائز نہ ہو اور صدقہ کرنا بھی ضروری نہ ہو۔ تو اس کا نتیجہ مال کی اضاعت کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

**مسئلہ :** اگر ذبح کے بعد مذبوح صاحب دم کے دخل کے بغیر ضائع ہو جاتا ہے۔ تو مذکورہ دونوں نوعوں میں سے کسی دم کی ضمان لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ ضیاع میں اس کا کوئی دخل نہیں۔ اور اگر ذبح کے بعد اسے خود ضائع کیا، تو دیکھا جائے گا، اگر اس کا صدقہ کرنا واجب تھا۔ تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور قیمت صدقہ کرے گا۔ کیونکہ اس دم سے فقراء کا حق متعلق ہو چکا تھا۔ ضائع کرنے سے فقراء کی حق تلفی ہوئی ہے۔ لہٰذا قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور قیمت کو صدقہ کرے گا۔ کیونکہ یہ قیمت ایسی اصل کا بدل ہے، جس کا صدقہ کرنا واجب تھا۔ (لہٰذا اصل کی طرح بدل کا صدقہ کرنا بھی واجب ہوگا) اور اگر وہ ایسا دم تھا کہ اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں تھا۔ تو ضائع کرنے سے کچھ ضمان لازم نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس میں فقراء کی حق تلفی نہیں ہوئی اس لئے کہ ایسے دم سے ان کا حق متعلق نہیں ہوتا۔

**مسئلہ :** اگر مذکورہ دونوں نوعوں میں سے کسی دم کا گوشت بیچا، تو بیع جائز ہے۔ کیونکہ اس کی ملکیت ابھی قائم ہے۔ لیکن اتنا ہے کہ جس دم کا گوشت کھانا جائز نہیں تھا۔ اور اس کا صدقہ کرنا واجب تھا۔ اس گوشت کے ثمن کا بھی صدقہ کرے۔ کیونکہ یہ ایسے مبیع کا ثمن ہے، جس کا صدقہ کرنا فقراء کے حق کی وجہ سے واجب تھا۔ سو اس ثمن میں بھی ایک گونہ ناپاکی سرایت کئے ہوئے ہے۔ اس لئے اس سے بچنے کی راہ صرف یہی ہے کہ اسے صدقہ کر دیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

فصل :

# عمرہ کے احکام

عمرہ کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

(ا) عمرہ واجب ہے یا نہیں۔؟

(ب) اگر واجب ہے تو شرائط وجوب کیا ہیں ؟

(ج) عمرہ کے رکن کا بیان

(د) واجبات عمرہ کا بیان

(ھ) سنن عمرہ کا بیان

(و) مفسدات عمرہ کا بیان

(ز) عمرہ فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے ؟

**عمرہ کی کیا حیثیت ہے ؟** اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عمرہ واجب ہے۔ جیسے صدقہ فطر، قربانی اور وتر واجب ہیں۔ ان حضرات

ہیں۔ ہے بعض نے عمرہ کے لئے سنت کا لفظ بولا ہے، لیکن یہ اطلاق وجوب کے منافی نہیں ہے ــــ اور شافعی فرماتے ہیں کہ عمرہ فرض ہے ــــ اور بعض کا قول ہے کہ عمرہ نفل ہے ــــ قائلین نفل کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حج فرض ہے اور عمرہ نفل ہے" یہ صریح نص ہے ــــ اور جابرؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے عرض کیا "یا رسول اللہ! کیا عمرہ واجب ہے؟" تو آپؐ نے فرمایا نہیں۔ ہاں عمرہ کر لینا تمہارے لئے بہتر ہے" ــــ اور شافعی کی حجت یہ آیت ہے "واتموا الحج والعمرۃ للّٰہ" اور حج وعمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو"۔ اس میں عمرہ کے اتمام کا حکم ہے۔ اور حکم فرضیت کے لئے ہوتا ہے ــ نیز روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عمرہ چھوٹا حج ہے"۔ اور بڑے حج کی فرضیت کتاب اللہ کی نص سے ثابت ہے (لہٰذا چھوٹا حج بھی فرض ہوگا) ــــ شافعی کے خلاف ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کا فرمان ہے "وللّٰہ علی النّاس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً" اس میں عمرہ کا ذکر نہیں ہے۔ اور حج کا مطلق اسم عمرہ کو شامل نہیں ہوتا۔ سو جو شخص عمرہ کو فریضہ قرار دے رہا ہے، وہ نص پر زیادت کر رہا ہے۔ اور نص پر زیادت کسی دلیل کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح حدیثِ اعرابیؓ بھی ہماری دلیل ہے کہ اس میں اعرابیؓ نے ایمان اور شرائع کے بارے میں سوال کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان اور شرائع کی وضاحت کی۔ اس وضاحت کے بعد اعرابیؓ نے سوال کیا "کیا مجھ پر اس کے علاوہ بھی کچھ لازم ہے؟" تو آپؐ نے فرمایا "نہیں! ہاں مگر یہ تم ازراہِ نفل کوئی عبادت کرو"۔ اِس فرمان کا ظاہر تقاضا ہے کہ عمرہ فرض نہیں ہے۔ باقی شافعیؒ نے جو آیت کریمہ پیش کی ہے، اس میں عمرہ کی فرضیت پر کوئی دلالت نہیں۔ اس کی دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ اس آیت میں ایک قرات العمرۃ کے رفع کے ساتھ ہے یعنی "واتمّوا الحجّ والعمرۃُ للّٰہ" اس قرات کے مطابق اَلعمرۃُ للّٰہ کلام تام ہے، اور اس کا اَلحجّ پر عطف نہیں ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کفار کے عقیدہ کا ردّ فرما رہے ہیں۔ کفار عمرہ اصنام کے لئے کیا کرتے تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ عمرہ صرف اللہ کا حق ہے، اور اصنام کی عبادت شرک ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر عام قرات کے مطابق العمرۃَ پر نصب بھی پڑھا جائے تو بھی یہ شافعیؒ کی حجت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اس میں عمرے کے اتمام کا امر ہے، اور کسی چیز کا اتمام اسے شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ شروع کرنے سے عمرہ کا اتمام فرض ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ علیؓ اور ابن مسعودؓ سے اس آیت کی یہ تاویل منقول ہے کہ حج وعمرہ کا اتمام یہ ہے کہ گھر سے اِن کا احرام باندھا جائے۔ علاوہ ازیں اگر یہ مان لیا جائے کہ اس میں عمرہ کرنے کا حکم ہے، تو اس پر کیا دلیل ہے کہ مطلق امر سے فرضیت ثابت ہوتی ہے۔ بلکہ ہمارے نزدیک فرضیت کے ثبوت کے لئے نفس امر کے علاوہ ایک زائد دلیل چاہیے۔ ہاں نفس امر کو احتیاطاً وجوب پر محمول کیا جاتا ہے، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ عمرہ واجب ہے، لیکن فرض نہیں ہے۔ رہا حدیث میں عمرہ کو چھوٹے حج سے تعبیر کرنا، تو احتمال ہے کہ ثواب کے لحاظ سے اسے چھوٹا حج کہا گیا ہو، کیونکہ عمرہ حقیقۃً حج نہیں ہے۔ دیکھیے آیت بالا میں عمرہ کا حج پر عطف ہے۔ اور قاعدے کے مطابق کسی شئ کا اپنی ذات پر عطف نہیں ہوتا (یعنی معطوف اور معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے) تو اس سے

معلوم ہوا کہ حج اور عمرہ دو الگ الگ چیزیں ہیں، نیز کہا جاتا ہے "حج فلان وما اعتمر" فلاں نے حج کیا اور عمرہ نہیں کیا۔ علاوہ ازیں عمرہ کو چھوٹائی کے ساتھ موصوف کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ عمرہ کا مرتبہ حج سے کم ہے۔ اور یہ متعین ہے کہ حج فرض ہے، اس لئے لازم ہے کہ عمرہ کو واجب قرار دیا جائے، تاکہ مرتبہ کا انحطاط ظاہر ہو۔ کیونکہ واجب کا مرتبہ فرض سے کمتر ہے۔ باقی حدیث میں عمرہ کو تطوع قرار دینا شافعیؒ کے خلاف تو حجت بن سکتا ہے، ہمارے خلاف نہیں، کیونکہ شافعیؒ عمرہ کی فرضیت کے قائل ہیں، اور فرض میں تطوع ہونے کا احتمال نہیں۔ اور ہم عمرہ کے وجوب کے قائل ہیں، اور واجب میں جیسا کہ فرض ہونے کا احتمال ہوتا ہے، اسی طرح تطوع ہونے کا بھی احتمال ہوتا ہے، لہٰذا ایک احتمال کے مطابق واجب پر اسم تطوع کا اطلاق صحیح ہے، اور فرض میں یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا، لہٰذا فرض پر اسم تطوع کا اطلاق کسی صورت میں صحیح نہیں۔ حدیث سابق میں سائل کا یہ کہنا کہ "کیا عمرہ واجب ہے؟" یہاں واجب سے مراد فرض ہے۔ (کیونکہ سوال میں واجب کا لفظ مطلقاً بولا گیا ہے) اور علی الاطلاق یعنی عملاً اور اعتقاداً واجب فرض ہوتا ہے۔ (جبکہ واجب میں صرف وجوب عملی ہوتا ہے)، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے "لا" فرما کر عمرہ کے علی الاطلاق وجوب کی نفی کی ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

**وجوب عمرہ کی شرائط** عمرہ کے وجوب کی بھی وہی شرائط ہیں، جو حج کے وجوب کی ہیں کیونکہ احکام کے سلسلہ میں واجب فرض کے ساتھ لاحق ہوتا ہے، اور شرائط حج کی تفصیل حج کی فصل میں گذر چکی ہے۔

**رکن عمرہ:** عمرہ کا رکن طواف ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولیطوفوا بالبیت العتیق" نیز امت کا اس پر اجماع ہے۔

**رکن عمرہ کی شرائط** یہ شرائط بالکل وہی ہیں جو حج کے لئے ہیں، سوائے وقت کے، کہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے۔ عمرہ اشہر حج کے علاوہ تمام مہینوں میں اور خود اشہر حج میں بھی جائز ہے، ہاں یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق میں عمرہ کرنا مکروہ ہے۔ تمام اوقات میں جواز تو اس کے لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "واتموا الحج والعمرۃ للّٰہ" میں وقت کی قید نہیں ہے۔ اور روایت ہے کہ عائشہؓ فرماتی ہیں "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عمرہ نہیں کیا، جس میں میں حاضر نہ ہوں، اور آپؐ کا ہر عمرہ ذوالقعدہ میں ہوا۔" نیز عمران بن حصینؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل کی ایک جماعت کے ساتھ عشرۂ ذی الحجہ میں عمرہ کیا۔" ان دونوں حدیثوں سے اشہر حج میں عمرہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ اور عمرؓ سے جو روایت ہے کہ آپؓ اشہر حج میں عمرہ سے منع کرتے تھے، تو یہ اہل حرم کے لئے شفقت کے طور پر تھا۔ تاکہ لوگ سال میں صرف ایک ہی وقت میں نہ آئیں بلکہ مختلف اوقات میں آتے رہیں، اور اہل حرم کی معیشت میں فراخی رہے۔ ہاں ظاہر الروایہ کے مطابق ہمارے نزدیک پانچ ایام میں عمرہ مکروہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یوم عرفہ میں زوال سے پہلے مکروہ نہیں۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان ایام میں بھی مکروہ نہیں۔ شافعیؒ کی حجت آیت

بالا اور گذشتہ دونوں حدیثیں ہیں کہ ان میں یوم عرفہ اور یوم نحر بھی داخل ہو جاتے ہیں۔ ابو یوسفؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یوم عرفہ میں زوال سے پہلے وقوف کا وقت نہیں ہوتا، للہذا زوال سے پہلے عمرہ کرنے سے وقوف میں کوئی حرج واقع نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ عائشہؓ نے فرمایا: عمرہ کا وقت تمام سال ہے سوائے یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق کے" اور ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہی ہے، کیونکہ اس باب میں اجتہاد کا کوئی دخل نہیں۔ نیز ان ایام میں حاجی حج کی ادائیگی میں مشغول ہوتا ہے۔ انہی ایام میں عمرہ کرنے سے حج میں حرج واقع ہوگا۔ اور عین ممکن ہے کہ عمرہ کی مصروفیت کی وجہ سے حج میں خلل پیدا ہو جائے۔ اس لئے ان ایام میں مکروہ ہے۔ شافعیؒ نے جن دلائل سے استدلال کیا ہے، اِن سے ان ایام میں عمرے کا صرف جواز معلوم ہوتا ہے، اور جواز کے ہم بھی قائل ہیں۔ بحث صرف کراہت میں ہے، اور کسی چیز کے جائز ہونے سے اس کے مکروہ ہونے کی نفی نہیں ہوتی، جبکہ کراہت پر دلیل بھی موجود ہو۔ جس کا بیان سطور بالا میں گذرا۔

**مسئلہ:** اہلِ مکہ کے لئے حج و عمرہ کا میقات مختلف ہے۔ اہلِ مکہ کے لئے حج کا میقات ان کا گھر ہے، اور عمرے کا میقات حل ہے کہ تنعیم یا کسی دوسری جگہ سے عمرہ کا احرام باندھ کر آئیں۔

**مسئلہ:** عمرے کی محظورات وہی ہیں، جو حج کی محظورات ہیں۔ اور دورانِ عمرہ میں ان محظورات کے ارتکاب کا حکم بھی وہی ہے، جو دوران حج میں ارتکاب کا ہے۔ اس کی مکمل تفصیل حج کے بیان میں ہو چکی ہے۔

**واجباتِ عمرہ:** عمرہ میں دو چیزیں واجب ہیں، صفا و مروہ کے درمیان سعی اور حلق یا قصر باقی طواف صدر عمرہ میں واجب نہیں۔ حسنؒ بن زیاد کا قول ہے، عمرہ میں طوافِ صدر بھی واجب ہے، جیسا کہ کرخیؒ نے ذکر کیا۔ حسنؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طوافِ صدر طواف وداع ہوتا ہے، اور حاجی کی طرح معتمر کو بھی وداع کی حاجت ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شریعت نے طواف صدر کو حج سے متعلق کیا ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "جو شخص اس گھر کا حج کرے تو اس کے اس گھر سے آخری ملاقات طواف ہونی چاہیئے"۔

**سنن عمرہ:** عمرہ کی سنن وہی ہیں، جو حج کی ہیں۔ ہاں اتنا فرق ہے کہ عمرہ میں طواف عمرہ کے پہلے چکر کے وقت جب استلام حجر کرے تو تلبیہ بند کر دے۔ یہ اکثر علماءؒ کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر عمرے کا احرام مدینہ سے باندھ کر آیا ہے، تو حرم میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ قطع کرے، اور مکہ سے احرام باندھا ہے تو جب بیت اللہ پر نظر پڑے، اس وقت تلبیہ قطع کرے۔ لیکن صحیح اکثر علماءؒ کا قول ہے، اس لئے ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ میں تلبیہ کہتے رہتے، یہاں تک کہ استلامِ حجر کرتے"۔ اور عمروؒ بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تین عمرے ذوالقعدہ میں کئے۔ اور ہر عمرے میں استلام حجر تک تلبیہ کہا۔ نیز اس لئے کہ استلامِ حجر نسک ہے، اور حرم میں داخل ہونا اور بیت اللہ پر نگاہ پڑنا نسک نہیں ہے، للہذا ایسے فعل کے وقت تلبیہ قطع کرنا اولیٰ ہے، جو نسک ہے۔ اسی لئے حج میں رمی کے وقت تلبیہ قطع

کیا جاتا ہے، کیونکہ رمی نسک ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ واللہ اعلم۔

## عمرہ کس فعل سے فاسد ہوتا ہے؟ اور فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے

عمرہ فعل جماع سے

فاسد ہوتا ہے۔ بشرطیکہ اس میں دو چیزیں باقی جائیں ۱: جماع فرج میں ہوا ہو۔ اس کی وجہ حج میں گزر چکی ہے ۲: مکمل طواف یا اکثر طواف یعنی چار چکروں سے پہلے ہو۔ کیونکہ عمرے کا رکن طواف ہے۔ تو ادائیگی رکن سے پہلے جماع کرنے سے عمرہ فاسد ہو جائے گا۔

جب عمرہ فاسد ہو جائے تو اسے جاری رکھے۔ اور پھر اس کی قضا کرے اور فساد کی وجہ سے ہمارے نزدیک ایک بکری لازم ہوگی۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حج کی طرح ایک بدنہ لازم ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر طواف عمرہ کے چار چکروں کے بعد یا مکمل طواف کے بعد اور سعی سے پہلے یا طواف وسعی کے بعد اور حلق سے پہلے جماع کیا تو عمرہ فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ ادائیگی رکن کے بعد جماع ہوا۔ ہاں حالت احرام میں کرنے کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔ اور اگر حلق کے بعد جماع کیا تو کچھ لازم نہیں ہوگا کیونکہ حلق پر احرام ختم ہو جاتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر دوبارہ سہ بارہ جماع کیا تو اس میں اتفاق واختلاف سمیت بعینہٖ وہی تفصیل ہے جو حج کے سلسلہ میں گذر چکی ہے۔ واللہ الموفق۔

# کتاب النکاح

اس کتاب میں گفتگو کے چار بنیادی موضوعات ہیں۔

## (ا) نکاح شرعی کی حیثیت

## (ب) رکن نکاح کا بیان

## (ج) شرائط رکن کا بیان

## (د) نکاح کے حکم کا بیان

---

## فصل

## نکاح شرعی کی حیثیت

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ غلبۂ شہوت کی حالت میں نکاح فرض ہے۔ چنانچہ جو شخص نفسانی خواہش سے اتنا مغلوب ہے کہ اس کے لئے صبر کرنا ممکن نہیں ہے، اور اس کے ساتھ وہ مہر اور نان و نفقہ کی [illegible] کی قدرت رکھتا ہے، پھر نکاح نہیں کرتا تو گناہ گار ہے۔

اور عدم غلبۂ شہوت کی حالت میں نکاح کی کیا حیثیت ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

۱۔ منکرین قیاس، داؤد بن علی اصفہانی وغیرہ اصحاب ظواہر کا قول ہے کہ نماز، روزہ وغیرہ فرض اعیان کی طرح نکاح بھی فرض عین ہے۔ چنانچہ جو شخص مہر، نفقہ اور وطی پر قدرت کے باوجود اسے [illegible] کرتا [illegible] وہ گناہ گار ہے۔

۲۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خرید و فروخت کی طرح نکاح بھی ایک امر مباح ہے (یعنی دوسرے معاملات کی طرح اس معاملہ کا درجہ بھی اباحت کا ہے)

۳۔ ہمارے اصحاب کا تعین حیثیت میں اختلاف ہے۔ (ا) بعض کہتے ہیں کہ نکاح مندوب و مستحب ہے۔ کرخی کا میلان اسی طرف ہے۔ (ب) بعض کہتے ہیں کہ یہ فرض کفایہ ہے۔ جیسے جہاد اور نماز جنازہ ہے۔ کہ کچھ افراد کے ادا کر لینے سے باقی لوگوں کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ (ج) اور بعض کہتے ہیں کہ یہ واجب ہے

پھر قائلین وجوب کا کیفیت وجوب میں اختلاف ہے۔ ۱ بعض کے نزدیک یہ واجب کفایہ ہے۔ جیسے سلام کا جواب دینا واجب کفایہ ہے۔ ۲ بعض کے نزدیک یہ واجب عین ہے، لیکن صرف عملاً، اس وجوب کا قطعی اور یقینی اعتقاد رکھنا واجب نہیں ہے۔ جیسے صدقہ فطر، قربانی اور نماز وتر کی حیثیت ہے۔
اصحاب ظواہر، ظواہر نصوص سے استدلال کرتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"فانکحوا ما طاب لکم من النساء" "سو نکاح کرو اپنی پسند کی عورتوں سے"

نیز اللہ تعالےٰ کا فرمان ہے:

"وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عبادکم واِمائکم" اور نکاح کراؤ بے شوہر عورتوں کا اپنے میں سے اور اپنے نیک غلاموں اور باندیوں کا۔

اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "نکاح کرو اور طلاق نہ دو، اس لئے کہ طلاق سے رحمٰن کا عرش ہل جاتا ہے"۔ مزید ارشاد نبوی ہے "نکاح کرو، (امت میں) اضافہ کرو، اس لئے کہ قیامت کے دن دوسری امتوں کے مقابلے میں تمہاری کثرت میرے لئے باعث فخر ہوگی"۔ ——— مذکورہ آیات (اور احادیث) میں نکاح کا مطلقاً حکم دیا گیا ہے۔ اور امر مطلق فرضیت اور وجوب قطعی کے لئے ہوتا ہے مگر یہ کہ اس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم ہو۔ نیز اس لئے کہ زنا سے امتناع واجب ہے، اور یہ امتناع نکاح کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ اور جو چیز واجب تک وصول کا ذریعہ ہو وہ واجب ہوتی ہے۔ (لہٰذا نکاح واجب قطعی ہے)

شافعیؒ کی حجت درج ذیل آیت ہے۔

واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم۔ اور ان مذکورہ عورتوں کے سوا باقی عورتیں تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں یہ کہ اپنے اموال کے ذریعے انہیں چاہو۔

اس آیت میں ایک تو حلال کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اور حلال کا لفظ مباح کا مترادف ہے۔ دوسرے لکم فرمایا گیا۔ جبکہ لکم کا استعمال مباحات میں ہوتا ہے۔ نیز اس لئے کہ نکاح قضائے شہوت کا ایک سبب ہے لہٰذا الغرض مباح باندی خریدنے کی طرح مباح ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ قضائے شہوت میں اپنی ذات کو ایصال نفع ہے اور انسان پر اپنی ذات کے لئے ایصال نفع واجب نہیں ہے۔ بلکہ کھانے پینے کی طرح بنیادی طور پر مباح ہے۔ جب نکاح کا مباح ہونا ثابت ہوا تو یہ واجب نہیں ہوسکتا، کیونکہ مباح اور واجب میں منافات ہے۔ نیز اللہ تعالےٰ کا یہ فرمان نکاح کے عدم وجوب پر دلیل ہے۔

"وسیدا وحصورا ونبیا من الصالحین۔" اور مقتدا ہوں گے اور اپنے نفس کو بہت روکنے والے ہوں گے اور نبی بھی ہوں گے۔ اور اعلےٰ درجہ کے شائستہ ہوں گے۔

اس آیت میں اللہ تعالےٰ نے مقام مدح میں یحییٰ کی صفت "حصور" بیان فرمائی ہے۔ اور "حصور" اس شخص کو کہا جاتا ہے، جو قدرت کے باوجود نکاح نہ کرے۔ اگر نکاح واجب ہوتا تو ترک واجب پر ان کی مدح نہ کی جاتی، کیونکہ ترک واجب قابل مذمت ہے نہ کہ قابل مدحت۔
ہمارے اصحاب میں سے جو حضرات نکاح کے ندب و استحباب کے قائل ہیں ان کی حجت یہ روایت ہے

کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ۔

من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج ومن لم یستطع فلیصم فان الصوم لہ وجاء۔

"تم میں سے جو شادی کی استطاعت رکھتا ہے، اسے چاہیئے کہ شادی کرے، اور جو استطاعت نہیں رکھتا وہ روزے رکھے ۔ اس لئے کہ روزہ اس کی قوت (شہوانیہ) کا توڑ کردے گا۔"

اس حدیث میں آپ نے روزے کو نکاح کا قائم مقام قرار دیا ہے ۔ اور روزہ رکھنا واجب نہیں ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کرنا بھی واجب نہیں ہے، کیونکہ غیر واجب، واجب کا قائم مقام نہیں ہوتا ـــــ نیز صحابہ کرام میں کچھ ایسے حضرات بھی تھے ۔ جنہوں نے نکاح نہیں کیا تھا، اور یہ بات رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے علم میں تھی، اس کے باوجود آپ نے اس پر انکار نہیں فرمایا ۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ نکاح کرنا واجب نہیں ہے ۔

اور جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ نکاح فرض کفایہ یا واجب کفایہ ہے ۔ ان کی حجت وہ اوامر ہیں جو بابِ نکاح میں وارد ہوئے ہیں، کیونکہ امر مطلق فرضیت اور وجوب قطعی کے لئے ہوتا ہے ۔ اور نکاح کے بارے میں یقینی اور حتمی طور پہ یہ بات نہیں کہی جا سکتی، کیونکہ انفرادی طور پر اگر کوئی آدمی اسے ترک کرتا ہے، تو گنہ گار نہیں ہے ۔ لہٰذا اس امر سے فرضیت و وجوب بطور کفایہ مراد لیا جائے گا، سو نکاح، جہاد، نماز جنازہ اور سلام کے جواب سے مشابہ ہے ۔

اور جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ نکاح واجب عین تو ہے، لیکن صرف عملی طور پر، یقینی وحتمی اعتقاد کے طور پر نہیں ۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جو صیغہ امر خالی از قرینہ ہو، اس میں فرضیت کا احتمال بھی ہوتا ہے اور ندب کا بھی ۔ کیونکہ امر میں مانگ اور طلب ہوتی ہے ۔ اور طلب کا معنی ندب، اور فرضیت دونوں میں پایا جاتا ہے ۔ لہٰذا اس فعل پر عمل تو لامحالہ کیا جائے گا ـــــ اور یہی وجوب عمل کا مفہوم ہے ـــــ اور ابہام کے ساتھ یہ اعتقاد رکھا جائے گا کہ اللہ تعالےٰ کی اس صیغہ میں جو بھی مراد ہے ـــــ وجوب قطعی یا ندب ـــــ وہ حق ہے ۔ کیونکہ یہ فعل اگر اللہ کے یہاں واجب ہے تو وہ اس امر پر عمل کر کے اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جائے گا، اور عذاب سے بچ جائے گا ۔ اور اگر مندوب ہے تو عمل کر کے ثواب پائے گا ۔ لہٰذا بقدر امکان احتیاط کرتے ہوئے اور ضرر سے احتراز کرتے ہوئے بایں طور وجوب کا قول اختیار کیا جائے ۔ اور راہ احتیاط اپنانا شرعاً و عقلاً واجب ہے ۔

ہمارے اصحاب میں سے جو حضرات نکاح کی فرضیت اور وجوب کے قائل ہیں ۔ انہوں نے اسی اصل کی بنا پر کہا ہے کہ فرائض وسنن کی ادائیگی کے ساتھ معاملہ نکاح میں مشغولیت نکاح چھوڑ کر اپنے آپ کو نفل عبادات کے لئے یکسو کر لینے سے بہتر ہے ـــــ اور یہ اصحاب ظواہر کا قول ہے ـــــ ہمارے قول کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ فرض وواجب کی ادائیگی میں اشتغال بہر صورت نفل میں اشتغال سے بہتر ہے ـــــ اور جو حضرات نکاح کے ندب واستحباب کے قائل ہیں، وہ اسے دوسرے نوافل پر بعض دیگر وجوہ سے ترجیح دیتے ہیں ۔ ۱۔ نکاح سنت ہے، نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " نکاح میری سنت ہے ۔ اور بالاجماع سنت کا درجہ نوافل پر

مقدم ہے۔ نیز اس لئے آپ نے ترک سنت پر ڈرایا ہے۔ ارشاد ہے۔ "جس نے میری سنت سے اعراض کیا وہ مجھ سے نہیں ہے" اور ترک نوافل پر وعید نہیں ہوتی (اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کا مرتبہ دوسرے نوافل سے بلند ہے) ۲۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف یہ کہ نکاح کیا، بلکہ اس پر ایسی مداومت فرمائی۔ کہ آپ کے ایام حیات اس سے خالی نہیں رہے۔ مزید براں آپ اللہ کی عطا کردہ اباحت کے مطابق اس میں اضافہ فرماتے رہے۔ اور متعدد نکاح کئے۔ اور اگر نوافل کے لئے یکسوئی افضل ہوتی تو آپ ایسا نہ کرتے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ انبیا علیہم السلام جہاں تک ممکن ہو، افضل عمل ترک نہیں کرتے۔ کیونکہ بقدر امکان افضل عمل کا ترک، ان حضرات کے شان رفیع کے لحاظ سے لغزش شمار کیا جاتا ہے۔ جب نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے حق میں نکاح کی افضلیت ثابت ہو چکی تو امت کے لئے بھی یہی عمل افضل قرار پائیگا۔ کیونکہ شرائع میں اصل عموم ہے۔ خصوص کسی خاص دلیل کی بنا پر ہوتا ہے۔ ۳۔ نکاح ایک ایسے مقصود تک وصول کا ذریعہ ہے، جو نوافل سے افضل ہے۔ اور وہ مقصود ہے اپنے نفس کو بدکاری سے بچانا، عورت کو ہلاکت سے بچانا، کیونکہ عورت کمانے سے عاجز ہے، تو مرد نکاح کر کے عورت کے لباس، رہائش اور خوراک کا ذمہ لیتا ہے۔ اسی طرح نکاح صاحب ایمان و توحید بچے کے حصول کا ذریعہ ہے۔ مذکورہ مقاصد میں سے ہر ایک مقصد نوافل پر فضیلت رکھتا ہے۔ سو ان مقاصد تک وصول کا جو سبب اور ذریعہ ہے، وہ بھی نوافل سے افضل ہوگا۔ جیسے جہاد اور قضا ہے۔

اور شافعی کے نزدیک نکاح ترک کر کے عبادت نافلہ کے لئے یکسو ہونا افضل ہے۔ ان کی اصل کے مطابق اس مسئلہ کی تخریج ظاہر ہے کہ مندوب مباح سے مقدم ہوتا ہے۔ شافعی نے نکاح کی اباحت اور حلت پر جو دلائل ذکر کئے ہیں ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ فی نفسہ نکاح مباح اور حلال ہے۔ لیکن اس حیثیت سے کہ یہ زنا سے بچنے کا سبب ہے وغیرہ۔ یہ واجب لغیرہ یا مندوب و مستحب لغیرہ ہے۔ اور ایک ہی فعل کا ایک جہت سے مباح ہونا اور دوسری جہت سے واجب یا مندوب ہونا ممکن ہے، کیونکہ جب جہات مختلف ہوں تو منافات نہیں رہتی ——— رہا مقام مدح میں صفت "حصور" سے استدلال! تو احتمال ہے کہ ان کی شریعت میں نوافل کے لئے یکسوئی نکاح میں اشتغال سے افضل ہو۔ پھر ہماری شریعت میں مذکورہ بالا دلائل کی بنا پر یہ افضلیت منسوخ ہو گئی ہو۔ واللہ اعلم۔

---

## فصل

# رکن نکاح کا بیان

نکاح کا رکن ایجاب و قبول ہے۔ یہ رکن مخصوص الفاظ کے ساتھ ادا ہوتا ہے۔ یا ایسی علامات کے ساتھ، جو الفاظ کے قائم مقام ہوں ——— سو یہ فصل چار مباحث پر مشتمل ہے:

(۱) اس لفظ کا بیان، جس کے حروف و ماخذ سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔

(ب) اس لفظ کے صیغہ کا بیان۔

(ج) نکاح کیا ایک عاقد سے منعقد ہو جاتا ہے؟ یا اس کے لئے دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے؟

(د) ایجاب وقبول کی ~~صفت~~ کا بیان۔
اب ہم اللہ کی توفیق و اعانت سے ان کا بیان شروع کرتے ہیں۔

**انعقاد نکاح کے لئے ضروری الفاظ کا بیان** انکاح اور تزویج کے الفاظ سے نکاح کے انعقاد میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن کیا بیع، ھبہ، صدقہ اور تملیک کے الفاظ سے بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب فرماتے ہیں کہ ہو جاتا ہے، اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ انکاح اور تزویج کے الفاظ کے سوا کسی لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔
شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

اتقوا اللّٰہ فی النساء فانھن عند کم عوان اتخذ تموھن بامانة اللہ واستحللتم فروجھن بکلمة اللہ۔ عورتوں کے بارے اللہ سے ڈرو، اس لئے کہ وہ تمہارے پاس قیدی ہیں، تم نے انہیں اللہ کی امانت سے لیا ہے، اور اللہ کے کلمہ سے وہ تمہارے لئے حلال ہوئی ہیں۔

اور قرآن کریم میں اللہ کا یہ کلمہ لفظ انکاح اور تزویج ہے۔ ارشاد باری تعالےٰ ہے "وَاَنۡکِحُوا الایامی منکم" نیز ارشاد ہے "زَوَّجۡنَاکَھَا" نیز اس لئے کہ نکاح کا حکم اصلی ازدواج ہے اور ملک ازدواج کا ذریعہ نہیں ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ انعقاد نکاح کے لئے کوئی ایسا لفظ ہو جس میں ازدواج کا مفہوم پایا جائے۔ اور ایسا لفظ صرف انکاح اور تزویج ہی ہے ——— ہماری دلیل ہے کہ لفظ ھبہ کے ساتھ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا نکاح منعقد ہوا ہے، لہٰذا آپ کی امت کے نکاح بھی اس لفظ سے منعقد ہو جانے چاہئیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اللہ نے سورۃ الاحزاب میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

یا ایھا النبی إنا أحللنا لك ازواجك التی أتیت اجورھن۔ "اے نبیؐ ہم نے آپ کے لئے آپ کی یہ بیبیاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں۔

اور پھر اسی سلسلہ کلام کے ذیل میں ارشاد ہوتا ہے۔

"وامرأةً مومنة ان وھبت للنبی ان اراد النبی ان یستنکھا۔ خالصةً لك من دون المؤمنین..." "اور اس مسلمان عورت کو بھی جو اپنے کو نبی کے لئے ھبہ کرے۔ بشرطیکہ نبی اسے نکاح میں لانا چاہیں، یہ صرف آپؐ کے لئے مخصوص ہے نہ کہ دوسرے مومنین کے لئے۔

اس میں اللہ تعالےٰ نے یہ واضح فرمادیا کہ اگر ایک مومن عورت اپنی ذات نبیؐ کے لئے ھبہ کرے اور نبی اسے قبول فرمالیں تو یہ آپ کے لئے حلال ہے۔ دراصل یہ ہے کہ جو چیز نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے حق میں مشروع ہو، وہ امت کے لئے بھی مشروع ہوتی ہے، سوائے اس کے کہ خصوصیت کی کوئی دلیل موجود ہو۔
اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے اور کہا جائے کہ یہاں خصوصیت کی دلیل موجود ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے اس اجازت کے ساتھ یہ وضاحت فرمادی کہ "خالصة لك من دون المؤمنین" (لہٰذا کسی امتی کا نکاح لفظ ھبہ کے ساتھ جائز نہ ہوگا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس فرمان کا مطلب

ہے کہ ھبہ کی صورت میں اجر و مہر کے بغیر نکاح کا جواز صرف آپ کے لئے ہے، مومنین کے لئے نہیں۔ تو یہاں خصوصیت مہر و اجر کے بغیر جواز نکاح میں ہے۔ لفظ ھبہ کے استعمال میں نہیں۔ اور اس کی کئی وجوہ ہیں۔
۱: اللہ تعالیٰ نے اس کے معاً بعد یہ ذکر فرمایا

"قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم" بے شک ہمارے علم میں ہے، جو ہم نے ان پر ان کی بیبیوں کے بارے میں (مہر) فرض کیا تھا۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ اپنی ذات ھبہ کرنے والی عورت کا آپ کے لئے خاص ہونا یہ ہے کہ اس نکاح میں اللہ کی طرف سے مہر فرض نہیں ہے۔ ۲: پھر اس کے بعد ارشاد ہے۔

لکیلا یکون علیک حرج۔ تاکہ آپ پر کوئی تنگی نہ ہو۔

اور یہ واضح ہے کہ نفس عبارت (یعنی لفظ ھبہ کے استعمال) سے کوئی تنگی واقع نہیں ہوتی۔ تنگی تو بدل اور مہر دینے میں ہے۔ (لہٰذا خالصۃً کا تعلق مہر سے ہے، لفظ ھبہ سے نہیں)

۳: اللہ تعالیٰ یہ بات لفظ ھبہ کے استعمال میں، آپ کے لئے ایک خصوصی امتنان و احسان کے طور پر فرما رہے ہیں جو لفظ تزویج کے استعمال میں نہیں ہے، اور امتنان کی صورت یہی ہے کہ مہر دینا ضروری نہ رہے، لہٰذا خالصۃً لک میں خلوص کا تعلق مہر سے ہوگا۔ (خلاصہ یہ کہ ھبہ کے استعمال سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ خواہ نبیؐ کا ہو یا امتی کا۔ البتہ نبی کے ساتھ نکاح کرتے ہوئے جب یہ لفظ استعمال کیا جائے گا، تو مہر دینا ضروری نہیں ہوگا، جبکہ امتی کے لئے عام قانون کے مطابق مہر دینا ضروری ہوگا۔)

نیز اس لئے کہ لفظ نکاح و تزویج کے ساتھ انعقاد نکاح اس لئے ہو جاتا ہے کہ یہ الفاظ شرعاً نکاح کے حکم اصلی یعنی ازدواج کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اور یہ حکم ملک کے بغیر مشروع نہیں۔ سو یہ الفاظ بولنے سے ازدواج تو لفظاً ثابت ہوتا ہے، اور اس کا لازم، ملک شرعاً ثابت ہوتا ہے۔ اور لفظ تملیک ایک دوسرے حکم یعنی ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے اور نکاح کے سلسلہ میں ملک بغیر ازدواج کے مشروع نہیں ہے۔ سو نکاح کے لئے جب لفظ تملیک کا استعمال کیا تو ضروری ہے کہ اس لفظ کا حقیقی مقتضیٰ یعنی ملک ثابت ہو۔ اور اس کے ساتھ ساتھ اس کا لازم شرعی یعنی ازدواج ثابت ہو۔ یہ ایک لفظ سے دوسرے پر استدلال ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دونوں حکموں میں شرعاً تلازم ہے، کہ ایک، دوسرے کے بغیر مشروع نہیں ہے۔ سو جب ایک ثابت ہوگا تو لازماً دوسرا بھی ثابت ہوگا۔ اور کسی ایک کے لئے رضا کا اظہار دوسرے کے لئے رضا مند تصور کیا جائے گا ـــــــ رہی حدیث! تو ہم بھی اس کے مقتضا کے قائل ہیں، لیکن آپ یہ کیسے کہتے ہیں کہ ان الفاظ (ھبہ و تملیک وغیرہ) سے استحلال نکاح غیر کلمۃ اللہ سے استحلال ہے؟ سو اب بات حدیث میں مذکور لفظ کلمۃ اللہ کی تفسیر پر آ ٹھہری۔ ہم کہتے ہیں کہ احتمال ہے کہ کلمہ سے مراد حکم ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے "ولولا کلمۃ سبقت من ربک" لہٰذا یہ کہنا کیسے درست ہوا کہ ان الفاظ سے جواز نکاح اللہ کا حکم نہیں ہے۔ بلکہ اس کے اللہ کا حکم ہونے پر مذکورہ دلائل، دلیل ہیں۔ علاوہ ازیں جو لفظ بھی کسی حکم شرعی کی علامت ہو۔ وہ اللہ کا حکم ہوتا ہے۔ اور حدیث میں کلمہ کی اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت اس اعتبار سے ہے کہ اس کا شارع اللہ تعالیٰ ہے۔ وہی اس لفظ کو حکم شرعی کے ثبوت کا سبب بنانے والا ہے۔ اس لحاظ سے یہ اللہ کا کلمہ ہے۔ سو اس وضاحت کی روشنی میں کلمہ اللہ سے استحلال کا ذکر غیر کلمۃ اللہ سے استحلال کی نفی نہیں کرتا۔ بلکہ غیر کلمۃ اللہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے۔ لہٰذا اس حدیث

سے احتجاج صحیح نہیں ہے

**مسئلہ:** ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک لفظ اجارہ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ـــــ فقہاء کے ہاں اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ نکاح صرف اس لفظ سے منعقد ہوتا ہے، جو تملیک عین کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ ابن رستم نے محمدؒ سے ان کا یہ قول روایت کیا ہے کہ "ہر وہ لفظ جو لغت میں تملیک رقبہ کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ حرہ (آزاد عورت) کے بارے میں اسے نکاح سمجھا جائے گا"۔ اور کرخی سے حکایت ہے کہ لفظ اجارہ سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے۔ "فاتوھن اجورھن" (سو انہیں ان کے اجر دو۔) اس میں اللہ تعالےٰ نے مہر کو اجر سے تعبیر فرمایا ہے۔ اور اجر صرف اجارہ میں ہوتا ہے۔ پس اگر لفظ اجارہ سے نکاح منعقد نہ ہوتا ہو۔ تو مہر کو اجر کہنا درست نہیں ہے ـــــ اکثر علماء کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ ایسا عقد ہے، جس میں وقت کا تقرر ضروری ہوتا ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اجارہ میں دوام کی قید لگائی جائے تو اجارہ باطل ہوجاتا ہے۔ جبکہ نکاح عقد دائمی ہوتا ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ عقد نکاح میں تقرر وقت سے نکاح باطل ہوجاتا ہے۔ (تو معلوم ہوا کہ ان دونوں کی حقیقت جدا جدا ہے) لہٰذا یہ کیسے ممکن ہے کہ مانع انعقاد لفظ کے استعمال سے عقد انعقاد پذیر ہو؟ نیز اس لئے کہ اجارہ میں تملیک منفعت ہوتی ہے۔ اور بضع (فرج) کے منافع، اجزاء اور اعیان کا حکم رکھتے ہیں۔ سو تملیک منفعت سے عین کی تملیک کیسے ثابت ہوسکتی ہے؟

**مسئلہ:** لفظ اعارہ کے استعمال سے بھی نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ اعارہ کو اگر اباحت منفعت کے معنی میں لیا جائے تو لفظ اباحت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اباحت میں تملیک کا مفہوم بالکل معدوم ہے، اور اگر اسے تملیک منفعت کے معنی میں لیں تو بھی نکاح درست نہیں۔ کیونکہ نکاح کا انعقاد ایسے لفظ سے ہوسکتا ہے، جو تملیکِ رقبہ کے لئے وضع کیا گیا ہو، اور یہ مفہوم اس لفظ میں موجود نہیں۔

**مسئلہ:** مشائخ کا لفظ قرض کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ لفظ قرض سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ قرض، اعارہ کے معنی میں ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ منعقد ہوجاتا ہے۔ کیونکہ قرض سے عین کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ قرض لی ہوئی چیز قرض لینے والے کی ملک ہو جاتی ہے۔

**مسئلہ:** لفظ سَلَم کے بارے میں بھی مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ لفظ سلم سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ حیوان میں بیع سَلَم کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ منعقد ہوجاتا ہے کیونکہ سَلَم سے ملک رقبہ ثابت ہوجاتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک حیوان میں بیع سلم منعقد ہوجاتی ہے چنانچہ اس بیع میں اگر مبیع پر قبضہ ہوجائے تو اسے ملک فاسد شمار کیا جاتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ جس چیز سے بیع فاسد ہو اس سے نکاح بھی فاسد ہوجائے۔

**مسئلہ:** اسی طرح لفظ صَرف کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ لفظ دراہم و دنانیر میں ملکیت کے اثبات کے لئے وضع کیا گیا ہے، جو کہ تعیین سے متعین نہیں ہوتے اور نکاح میں معقود علیہ تعیین سے متعین ہوجاتا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس سے عین کی فی الجملہ ملکیت ثابت ہوتی ہے۔

**مسئلہ**: ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک لفظ وصیت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ وصیت میں تملیک کی اضافت مابعد الموت کی طرف ہوتی ہے، جبکہ نکاح میں اگر زمانہ مستقبل کی طرف اضافت کی جائے تو نکاح صحیح نہیں ہوتا۔ اور طحاوی سے حکایت ہے کہ لفظ وصیت سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے کیونکہ وصیت سے رقبہ کی فی الجملہ ملکیت ثابت ہوجاتی ہے ـــــ اور ابوعبداللہ بصری حکایت کرتے ہیں کہ کرخی نے فرمایا" اگر وصیت کو حال سے مقید کردیا۔ مثلاً یوں کہا کہ" میں نے تمہارے لئے اپنی اس بیٹی کی ابھی وصیت کی"، تو نکاح منعقد ہوجائے گا۔ کیونکہ وصیت میں جب حال کی قید لگادی تو یہ تملیک سے مجاز ہوگیا۔

**مسئلہ**: لفظ احلال (کسی چیز کا حلال کردینا) اور اباحت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ لفظ ملکیت پر بالکل دلالت نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ جس کے لئے طعام مباح کیا گیا ہو۔ اس کے لئے کھانا پینا تو جائز ہوجاتا ہے۔ لیکن طعام میں ملکیت مبیح کی رہتی ہے۔ چنانچہ مبیح کو روکنے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے۔

**مسئلہ**: لفظ متعہ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ لفظ تملیک کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے نیز اس لئے کہ متعہ عقد منسوخ ہے۔ اس کی وجہ انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔

**مسئلہ**: اگر لونڈی کی طرف ھبہ کی اضافت کی، مثلاً ایک آدمی نے دوسرے کو کہا کہ" میں نے اپنی یہ لونڈی تجھے ھبہ کی"، تو یہاں اس حال کو دیکھا جائے گا۔ جس میں یہ بات کہی گئی ہے۔ اگر حال نکاح پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً اس وقت گواہ موجود تھے، اور مہر مؤجل یا معجل مقرر کیا گیا تھا۔ وغیرہ۔ تو ھبہ سے نکاح مراد لیا جائے گا، اور اگر حال نکاح پر دلالت نہیں کرتا تو واھب کی نیت پر فیصلہ ہوگا۔ اگر واھب کی نیت نکاح کی تھی اور موھوب لہٗ نے اس کی تصدیق کی تو اسے نکاح ہی سمجھا جائے گا۔ اور اگر نکاح کی نیت نہیں تھی تو اسے تملیک رقبہ سمجھا جائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

**مسئلہ**: الفاظ مذکورہ سے جیسا کہ بہ طریق اصالت نکاح منعقد ہوتا ہے۔ اسی طرح بہ طریق نیابت بھی منعقد ہوجاتا ہے۔ مثلاً کسی کو اپنا وکیل بناتا ہے۔ یا اپنا قاصد بھیجتا ہے۔ اور وہ الفاظ مذکورہ استعمال کرتے ہیں۔ کیونکہ وکیل کا تصرف موکل کا تصرف سمجھا جاتا ہے۔ اور رسول کا کلام مرسل کا کلام تصور کیا جاتا ہے ـــــ باب نکاح میں جواز وکالت کے لئے اصل یہ روایت ہے کہ نجاشیؓ نے ام حبیبہؓ کا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے نکاح کروایا۔ نجاشی کا یہ اقدام دوصورتوں سے خالی نہیں، یا انہوں نے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے امر سے ایسا کیا یا بغیر امر کے۔ سو اگر انہوں نے امر کے مطابق ایسا کیا تو وہ وکیل قرار پاتے ہیں۔ اور اگر بغیر امر کے یہ قدم اٹھایا تو نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے بعد میں اس عقد کی اجازت دی۔ اور اجازت لاحقہ وکالت سابقہ کی طرح سمجھی جاتی ہے۔

**مسئلہ**: نکاح جیسا کہ عبارت سے منعقد ہوتا ہے۔ اسی طرح گونگے کے اشارے سے بھی منعقد ہوجاتا ہے بشرطیکہ اس کا اشارہ معلوم ومفہوم ہو۔

**مسئلہ**: نکاح تحریر سے بھی منعقد ہوجاتا ہے۔ کیونکہ غائب کی تحریر اس کے خطاب کی طرح ہوتی ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔

## جس لفظ سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔ اس کا صیغہ کیا ہونا چاہیئے؟

ایجاب وقبول کے الفاظ اگر صیغۂ ماضی میں ہوں تو ان سے نکاح منعقد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مثلاً کہتا ہے "میں نے نکاح کرایا" یا "میں نے نکاح کیا" (اور دوسرا کہتا ہے "میں نے قبول کیا") اسی طرح دوسرے الفاظ مذکور کا حکم ہے۔ لیکن ایسے دو الفاظ جن میں سے ایک ماضی ہو اور دوسرا مستقبل ہو۔ مثلاً ایک آدمی دوسرے کو کہتا ہے "مجھ سے اپنی بیٹی کا نکاح کردو" یا "میں تمہارے پاس تمہاری بیٹی سے منگنی کرنے آیا ہوں" یا "میں تمہارے پاس اس لئے آیا ہوں کہ تم اپنی بیٹی کا مجھ سے نکاح کردو۔" تو باپ نے کہا "میں نے تجھ سے نکاح کر دیا" یا مرد نے کسی عورت سے کہا "میں ایک ہزار درہم پر تجھ سے نکاح کرتا ہوں۔ تو عورت نے کہا کہ "میں نے اس پر تجھ سے نکاح کیا" یا عورت سے کہا "مجھے اپنا زوج بنالے" یا "اپنے سے میرا نکاح کردے" تو عورت نے کہا۔ "میں نے تجھے اپنا زوج بنایا" یا "میں نے تجھ سے نکاح کیا" تو ان تمام صورتوں میں استحساناً نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ نکاح منعقد نہ ہو۔ کیونکہ صیغۂ استقبال وعدہ ہے، اور امر بھی استقبال کی ایک فرع ہے۔ تو چونکہ ابھی استقبال نہیں پایا گیا، اس لئے ایجاب بھی نہیں پایا گیا (اور نکاح کے انعقاد کے لئے ایجاب وقبول سب دونوں ضروری ہوتے ہیں) لیکن فقہاء نے اس مقام میں قیاس ترک کر دیا، کیونکہ روایت ہے کہ بلالؓ نے کسی انصاری گھرانے میں نکاح کا پیغام دیا۔ انہوں نے نکاح کرنے سے انکار کیا۔ بلالؓ نے کہا "اگر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مجھے تمہارے ہاں پیغام نکاح دینے کا امر نہ فرماتے تو میں ایسا نہ کرتا۔ اس پر انہوں نے کہا کہ "تو مالک ہوا" اور روایت میں یہ منقول نہیں ہے کہ بلالؓ نے اپنا پیغام لوٹایا۔ اور اگر انہوں نے دوبارہ پیغام دیا ہوتا تو یہ منقول ہوتا۔ نیز اس لئے کہ جو صیغۂ استقبال استعمال کر رہا ہے اس کا مقصد ایجاب ہی ہے۔ کیونکہ نکاح میں عادتاً بھاؤ تاؤ نہیں ہوتا۔ لہٰذا اسے ایجاب پر محمول کیا جائے گا۔ یہ خلاف بیع کے۔ کہ اس میں بھاؤ تاؤ معتاد ہے۔ لہٰذا بیع میں صیغۂ استقبال بھاؤ تاؤ پر محمول کیا جائے گا، اور ایجاب کے لئے کسی اور لفظ کا ہونا ضروری ہوگا۔ واللہ موفق۔

## نکاح کیا ایک عاقد سے منعقد ہو جاتا ہے یا دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے؟

اس بارے میں اختلاف ہے —— ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایک عاقد سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ اسے جانبین سے ولایت حاصل ہو۔ خواہ ولایت اصلیہ ہو۔ مثلاً ملک اور قرابت سے حاصل ہونے والی ولایت، اور خواہ ولایت دخیلہ ہو، جیسے وکالت سے حاصل ہونے والی ولایت —— ازراہ ملک ولایت کی مثال:۔ جیسے مولیٰ اپنی باندی کا اپنے غلام سے نکاح کرے۔ ازراہ قرابت ولایت کی مثال:۔ جیسے دادا اپنے نابالغ پوتے کا اپنی نابالغ پوتی سے نکاح کرے۔ اور بھائی اپنی نابالغ بھتیجی کا اپنے نابالغ بھتیجے سے نکاح کرے —— یا عاقد اصل بھی ہو اور ولی بھی۔ مثلاً کوئی شخص اپنے چچا کی بیٹی کا اپنے سے نکاح کرے —— یا عاقد جانبین سے وکیل ہو یا جانبین سے پیغامبر ہو، یا ایک جانب سے وکیل ہو اور دوسری جانب سے ولی ہو۔ یا عورت کسی آدمی کو وکیل بنائے کہ موکلہ کا نکاح اپنی ذات سے کرلے۔ یا مرد کسی عورت کو وکیل بنائے کہ موکل کا نکاح اپنی ذات سے کرے۔ (ان تمام صورتوں

ہیں عاقد ایک ہے، اور نکاح صحیح ہے ) یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا مذہب ہے ـــــ زفر کا قول ہے کہ ایک عاقد سے نکاح بالکل منعقد نہیں ہوتا ـــــ اور شافعی کے نزدیک بھی ایک عاقد سے نکاح منعقد نہیں ہوتا، لیکن اگر وہ عاقد جانبین کا ولی ہے، تو منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ کیا ایک شخص کا جانبین کی طرف معاملہ نکاح انجام دینا جائز ہے یا نہیں؟ ـــــ

زفر اور شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رکن نکاح یعنی ایجاب وقبول کے دونوں اجزاء باہم مختلف ہیں لہٰذا دو مختلف حصوں کی انجام دہی کے لئے دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے بیع کے دونوں حصوں کے لئے عاقدین لازم ہیں۔ اور شافعی ولی کو ایک ضرورت کی بنا پر اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں۔ کیونکہ نکاح ولی کے بغیر منعقد نہیں ہوتا۔ سو اگر ولی کو ایک جانب کے لئے متعین کر دیا جائے تو دوسری جانب کا نکاح منعقد نہیں ہو سکے گا، بالخصوص لڑکی کا نکاح تو ممتنع ہو جائے گا۔ اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن وکالت وغیرہ کی صورت میں یہ مجبوری نہیں پائی جاتی، اس لئے وہاں دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

"ویستفتونك فی النساء قل الله یفتیکم فیهن وما یتلی علیکم فی الکتاب فی یتامی النساء اللاتی لا تؤتونهن ما کتب لهن وترغبون ان تنکحوهن"

"اور تم سے رخصت مانگتے ہیں عورتوں کے نکاح کی۔ کہہ دے کہ اللہ تم کو اجازت دیتا ہے ان کی، اور وہ جو تم کو سنایا جاتا ہے قرآن میں، سو حکم ہے ان یتیم عورتوں کا جن کو تم نہیں دیتے جو ان کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔ اور چاہتے ہو کہ انہیں نکاح میں لے آؤ"۔

کہا گیا ہے کہ یہ آیت اس یتیم لڑکی کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو اپنے ولی کے زیر تربیت ہے اور مال دار ہے ـــــ اس آیت کریمہ سے استدلال بایں طور ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد لا تؤتونهن ما کتب لهن وترغبون ان تنکحوهن" بطور عتاب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ولی اپنی زیر کفالت لڑکی کا معاملہ نکاح تنہا انجام دے سکتا ہے، کیونکہ اگر ولی کے لئے تنہا یہ معاملہ انجام دینا جائز ہی نہ ہو تو پھر اس پر عتاب کا کیا مطلب۔ اس طرح تو بلا وجہ عتاب ہوگا ـــــ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے" وانکحوا الایامی منکم" اس میں مطلقاً نکاح کرانے کا حکم ہے۔ خواہ دوسرے سے نکاح کرائے یا خود نکاح میں لے آئے ـــــ نیز اس لئے کہ باب نکاح میں وکیل عاقد کی طرف سے سفیر اور معبّر ہوتا ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ نکاح اور عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع نہیں ہوتے، تو جب وکیل محض معبّر اور سفیر ہے اور اسے زوجین پر ولایت حاصل ہے، اور وکیل کی عبارت موکل کی عبارت سمجھی جاتی ہے، تو وکیل کا کلام دو شخصوں کا کلام ہوگا۔ وکیل کا ایجاب عورت کا کلام سمجھا جائے گا۔ گویا عورت نے یہ کہا کہ "میں اپنے آپ کو فلاں کے نکاح میں دیا"، اور وکیل کا قبول مرد کا کلام سمجھا جائے گا۔ گویا مرد نے یہ کہا کہ "میں نے قبول کیا"۔ چنانچہ حکماً یہ عقد دو شخصوں کے ساتھ انجام پایا۔ اور ثبوت حکمی ثبوت حقیقی کے ساتھ لاحق

ہوتا ہے ـــــ رہی بیع! تو اس میں بھی ایک شخص اگر ولی ہے تو وہ عقد کے دونوں حصوں تنہا انجام دے سکتا ہے۔ مثلاً باپ اپنے نابالغ بچے کا مال اپنے لئے خریدتا ہے۔ یا اپنا مال نابالغ کو بیچتا ہے۔ یا اپنے ایک نابالغ بچے کے مال کی دوسرے نابالغ بچے سے خرید و فروخت کرتا ہے۔ (تو یہ جائز ہے) ہاں بیع کی صورت میں وکیل دونوں اجزاء کو تنہا انجام نہیں دے سکتا، کیونکہ عقد بیع کے حقوق صرف عاقد کے لئے ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہاں ایک عاقد کا کلام دو شخصوں کے کلام کا قائم مقام نہیں بن سکے گا، نیز ایک طرف جب بیع کے حقوق صرف عاقد کے لئے خاص ہیں اور دوسری طرف بیع کے سلسلہ میں مال کی سپردگی، مال پر قبضہ، مطالبہ ایسے احکام ہیں کہ باہمی متضاد ہیں۔ سو اگر وکیل عقد بیع کی دونوں طرفوں کا کارپرداز ہو جائے تو ایک ہی شخص مطالب بھی ٹھہرے گا۔ اور مطلوب بھی، مال دینے والا بھی اور مال پر قبضہ کرنے والا بھی۔ اور ایسا ہونا ممتنع ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

**ایجاب وقبول کی صفت وکیفیت** بطور رکن، ایجاب وقبول کی حیثیت یہ ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے وجود سے پہلے لازم قرار نہیں پاتا۔

چنانچہ عاقدین سے کسی ایک نے اگر ایجاب کیا تو دوسرے کے قبول سے پہلے اسے رجوع کا اختیار ہے۔ جیساکہ بیع میں ہے۔ کیونکہ ایجاب وقبول کا مجموعہ ایک رکن ہے۔ لہٰذا دونوں میں سے کوئی ایک، رکن کا بعض ہے مکمل نہیں ہے۔ اور جو دو چیزوں کا مرکب ہو۔ ایک چیز کے پائے جانے سے اسے وجود حاصل نہیں ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

فصل

# شرائط رکن کا بیان

رکن نکاح کی شرائط کئی انواع ہیں۔ بعض شرائط انعقاد نکاح سے تعلق رکھتی ہیں، بعض جواز نکاح سے، اور بعض کا تعلق لزوم نکاح سے ہے ـــــ پھر شرائط انعقاد بھی دو قسم پر ہیں۔ ایک قسم عاقد سے تعلق رکھتی ہے۔ اور دوسری قسم کا تعلق عقد بالفعل کے مکان سے ہے۔

**عاقد نکاح کے لئے شرط** ضروری ہے کہ عاقد صاحب عقل ہو، چنانچہ مجنون اور غیر عاقل بچے کا نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ عقل اہلیت تصرف کی شرائط میں سے ہے ـــــ باقی بلوغ! ہمارے نزدیک نفاذ نکاح کی شرط ہے۔ انعقاد نکاح کی نہیں۔ تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گی۔ اور عاقد کا تعدد ہمارے نزدیک انعقاد نکاح کی شرط نہیں ہے۔ برخلاف زفر کے، تفصیل گزر چکی ہے۔

**مکان عقد کے لئے شرط** اگر عاقدین حاضر ہیں۔ تو صحت عقد کے لئے اتحاد مجلس ضروری ہے۔ یعنی ضروری ہے کہ ایجاب وقبول ایک مجلس میں ہو، چنانچہ اگر مجلس مختلف ہوئی تو نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ مثلاً دونوں حاضر تھے ایک نے ایجاب کیا تو دوسرا قبول سے پہلے مجلس سے اٹھ گیا یا کسی ایسے کام میں مشغول ہو گیا۔ جس سے مجلس مختلف ہو جاتی ہے، تو نکاح منعقد نہیں

ہوگا۔ کیونکہ انعقاد نکاح عبارت ہے ایک جزکے دوسرے کے ساتھ ارتباط سے۔ اور قیاس یہ ہے کہ دونوں جز ایک ہی مکان اور جگہ میں پائے جائیں۔ لیکن اس قدر اتحاد مکان کے اعتبار سے عقود کا سد باب ہو جاتا ہے لہٰذا اس ضرورت کی بنا پر ایک مجلس میں پائے جانے والے ایجاب وقبول کو حکماً مجتمع سمجھا جائے گا، اگرچہ حقیقۃً متفرق ہوں، اور یہ ضرورت اتحاد مجلس کی شرط سے پوری ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جہاں ایجاب وقبول حقیقۃً وحکماً مختلف ہوں، وہاں رکن وجود میں ہی نہیں آتا۔

**نوٹ:** ایجاب کے جواب میں فوری قبول ہمارے نزدیک انعقاد نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اور شافعی کے ہاں یہ بھی شرط ہے —— یہ مسئلہ عنقریب کتاب البیوع میں آئے گا۔ اور وہاں ہم فرق ذکر کریں گے —— اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ عاقدین پیدل چلتے ہوئے یا جانور پر سواری کرتے ہوئے یا جاری کشتی پر بیٹھے ہوئے نکاح کرتے ہیں تو اس کا کیا حکم ہے؟ ان تمام صورتوں کی تفصیل اور ان میں فرق انشاء اللہ کتاب البیوع میں مذکور ہوگا۔

گذشتہ تفصیل اس صورت حال میں ہے، جبکہ عاقدین حاضر ہوں، اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک غائب ہے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی عورت نے دوگواہوں کی موجودگی میں یہ کہا کہ "میں نے اپنے آپ کو فلاں کے نکاح میں دیا۔" اور وہ شخص وہاں موجود نہیں تھا۔ پھر اسے خبر پہنچی تو اس نے کہا "میں نے قبول کیا" یا کسی مرد نے دوگواہوں کی موجودگی میں کہا۔ "میں نے فلانہ کو اپنے نکاح میں لیا" وہ عورت وہاں موجود نہیں تھی، جب اسے خبر پہنچی تو اس نے کہا "میں نے اسے قبول کیا" تو یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ اگرچہ قبول انہی گواہوں کے سامنے ہو۔ جن کی موجودگی میں ایجاب ہوا تھا۔ یہ ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کا قول ہے۔ اور ابویوسف فرماتے ہیں کہ نکاح منعقد تو ہو جائے گا۔ لیکن غائب کی اجازت پر موقوف رہے گا —— ابویوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ باب نکاح میں شخص واحد کا کلام عقد بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس باب میں ایک شخص جانبین سے عقد انجام دے سکتا ہے۔ جیسا کہ اگر جانبین کا مالک یا ولی یا وکیل ہو۔ تو صورت ہذا میں اس کا کلام عقد ہے، ایک جزء نہیں۔ سو اس میں توقف کا احتمال ہے۔ جیسا کہ خلع، طلاق اور مال لے کر آزاد کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فی الحقیقت اس کا ایجاب عقد کا ایک حصہ ہے، کل عقد نہیں ہے۔ کیونکہ ولایت نہ ہونے کی وجہ سے اسے کل عقد کا اختیار ہی نہیں۔ اور عقد کا ایک حصہ مجلس سے غائب شخص پر موقوف نہیں رہتا، جیسا کہ بیع میں ہے —— اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے ایک جزء اور شطر توقف کا احتمال نہیں رکھتا۔ کیونکہ توقف بنیادی طور پر حقیقت کے خلاف ہے، (اور ولی یا مالک یا وکیل کا کلام عقد اس لئے بن جاتا ہے) کہ اسے جانبین سے ولایت حاصل ہوتی ہے۔ تو ایک کلام دو کلاموں اور ایک شخص دو شخصوں کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور زیر بحث صورت میں جبکہ ولایت بھی نہیں ہے، اور تغییر حقیقت کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ اس لئے یہ اجازت پر موقوف رہنے کی بجائے سرے سے انعقاد پذیر ہی نہیں ہوگا۔ بہ خلاف خلع۔ اس لئے کہ خلع زوج کی جانب سے یمین ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں عورت کے قبول سے طلاق کی تعلیق ہوتی ہے۔ اور یہ یمین ہے۔ اور عورت کی جانب سے خلع معاوضہ ہوتا ہے۔ سو خلع (ہر دو جانب سے) عقد تام ہے۔ اس لئے بیع کی طرح اس میں

توقف کا احتمال ہے ــــ طلاق اور بشرط مال اعتاق میں بھی یہی تفصیل ہے۔

**مسئلہ:** اگر مرد نے عورت کی جانب پیغامبر بھیجا یا تحریری طور پر پیغام نکاح دیا۔ اور عورت نے (پیغام پہنچنے کی مجلس میں) ایسے دو گواہوں کی موجودگی میں اسے قبول کر لیا۔ جنہوں نے پیغامبر کی بات سنی یا ان کے سامنے مکتوب پڑھا گیا۔ تو یہ جائز ہے۔ نکاح منعقد ہو جائے گا، کیونکہ من حیث المعنیٰ مجلس متحد ہے کیونکہ رسول کا کلام مرسل کا کلام ہوتا ہے۔ اس لئے وہ مرسل کی عبارت ہی نقل کرتا ہے۔ اسی طرح تحریر بمنزلہ خطاب ہوتی ہے۔ سو رسول کی بات اور تحریر کی سماعت درحقیقت مرسل اور کاتب کے قول کی سماعت ہے ــــ اور اگر گواہوں نے یہ پیغام اپنے کانوں سے نہیں سنا۔ (تو اگرچہ عورت قبول کر لے) نکاح جائز نہیں ہوگا۔ یہ طرفین کا قول ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر عورت نے اتنا کہہ دیا کہ "میں اپنے آپ کو اس کے نکاح میں دیا" تو نکاح جائز ہو گیا، اگرچہ گواہوں نے پیغام نہ سنا ہو ــــ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک عورت کا قبول، عقد کا ایک جزء ہے۔ جبکہ عقد کے دونوں حصوں پر شہادت ضروری ہے، کیونکہ عقد کے لئے شہادت شرط ہے۔ اور عقد دو حصوں سے قرار پاتا ہے۔ تو جب گواہوں نے پیغام نہیں سنا۔ تو مکمل عقد پر (ایک مجلس میں) شہادت نہ پائی گئی ــــ لہٰذا عقد صحیح نہیں۔ اور ابو یوسف کے نزدیک صرف زوج کا قول بھی عقد ہے۔ اور اس موقع پر گواہ موجود تھے (تو گویا عقد کے وقت گواہ موجود ہوئے، لہٰذا عقد صحیح ہے)

**مسئلہ:** فضولی جانبین کے بارے میں بھی اختلاف مذکور ہے (فضولی وہ شخص ہے جو بغیر کہے وکیل بن جائے) مثلاً ایک آدمی (اپنی طرف سے کہتا ہے کہ) "میں نے فلانہ کو فلاں کے نکاح میں دیا" جبکہ وہ دونوں غائب ہیں۔ تو طرفین کے نزدیک نکاح منعقد نہیں ہوگا، حتی کہ اگر انہیں خبر پہنچی انہوں نے اجازت بھی دے دی تو بھی نکاح جائز نہیں ہوگا ــــ اور ابو یوسف کے نزدیک نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اجازت سے جائز قرار پائے گا۔ اور اگر ایک فضولی نے کہا "میں نے فلاں کو فلاں کے نکاح میں دیا" جبکہ دونوں غیر موجود ہیں۔ اس پر ایک دوسرے فضولی نے زوج کی طرف سے قبول کر لیا۔ تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اس میں ہمارے اصحاب کا کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ جب انہیں خبر پہنچے اور وہ اس کی اجازت دے دیں تو نکاح جائز ہو جائے گا۔

**مسئلہ:** اگر فضولی نے اس فریق کی اجازت سے پہلے عقد فسخ کر دیا۔ جس کی اجازت پر عقد موقوف تھا۔ تو یہ فسخ صحیح ہے۔ یہ ابو یوسف کا قول ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک فسخ صحیح نہیں ہے ــــ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں فضولی کا فسخ کرنا غیر کے حق میں تصرف ہے، لہٰذا یہ صحیح نہیں۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ عقد متعاقدین کے حق میں منعقد ہو چکا ہے۔ اور اب اس کے ساتھ اس فریق کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ جس کی اجازت پر عقد موقوف تھا۔ کیونکہ جب اجازت ہوتی ہے تو اس عقد کے تمام احکام اس وقت سے شمار کئے جاتے ہیں۔ جب فضولی کی طرف سے اس کا انعقاد ہوا تھا۔ لہٰذا فسخ کر کے وہ ایسے محل میں تصرف کر رہا ہے، جس کے ساتھ غیر کا حق وابستہ ہے۔ اس لئے فسخ صحیح نہیں ہوگا، بخلاف بیع کے، کہ اگر اجازت ملنے سے پہلے فضولی نے بیع فسخ کر دی تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ بیع کا فسخ درحقیقت اپنے آپ کو حقوق کی ذمہ داری سے بچانا

ہے۔ کیونکہ اجازت کی صورت میں عقد بیع کے تمام حقوق وکیل کے ساتھ وابستہ ہوجاتے ہیں۔ سو یہاں فسخ کرنا اپنے حق میں تصرف ہے۔ اس لئے صحیح ہے۔ جیسے مالک بذات خود اگر نکاح یا بیع کا ایجاب کرے، تو اسے دوسرے کے قبول سے پہلے رجوع کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح یہاں ہوگا ـــــ اور ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجازت سے پہلے پہلے عقد صرف متعاقدین کے حق میں منعقد ہے۔ حکم شرعی کے حق میں منعقد نہیں ہے۔ لہٰذا اجازت سے پہلے فضولی کا فسخ اپنے ہی کلام میں تصرف ہے کہ اسے توڑ رہا ہے۔ سو جائز ہے، جیسا کہ بیع میں جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

# جواز و نفاذ نکاح کی شرائط کا بیان

یہ شرائط کئی انواع کی ہیں۔ ۱ عاقد بالغ ہو۔ اس لئے کہ نابالغ مگر عاقل بچے کا نکاح، اگرچہ ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق منعقد تو ہوجاتا ہے، لیکن نافذ نہیں ہوتا۔ بلکہ نفاذ نکاح ولی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔

کیونکہ نفاذِ تصرف میں مصلحت کی رعایت رکھی جاتی ہے۔ جبکہ بچے کی رغبت لہو ولعب کی طرف زیادہ ہوتی ہے، وہ تامل اور تفکر کا عادی نہیں ہوتا، لہٰذا بچہ مصلحت کی رعایت نہیں رکھ سکتا۔ اس لئے اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا، بلکہ ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ حتیٰ کہ اگر ولی کی اجازت سے پہلے وہ بالغ ہوگیا، تو بھی محض بلوغ سے نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ نکاح ایسے حال میں منعقد ہوا تھا کہ ولی کی اجازت ورضا پر موقوف تھا، کیونکہ بچے کی رضا شرعاً ساقط الاعتبار ہے۔ ہاں البتہ بلوغت کے ساتھ ولی کی ولایت بھی زائل ہوجاتی ہے، لہٰذا اب جب تک وہ خود اجازت نہیں دے گا، نکاح نافذ نہیں ہوگا۔

اور شافعی کے نزدیک نابالغ بچے کے تصرفات سرے سے انعقاد پذیر ہی نہیں ہوتے، بلکہ باطل ہوتے ہیں ـــــ مسئلہ کی تفصیل کتاب الماذون میں گزر چکی ہے۔ ۲ عاقد حر ہو۔ چنانچہ مملوک کا نکاح مالک کے اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ مملوک بالغ عاقل ہو ـــــ اور اصل اس میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ "جس غلام نے اپنے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کیا تو وہ زانی ہے" ـــــ اس شرط کے بارے میں گفتگو درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے۔ (ا) اس بات کا بیان کہ آقا کا اذن غلام کے جواز نکاح کی شرط ہے۔ آقا کے اذن یا اجازت کے بغیر غلام کا نکاح جائز ہی نہیں ہوتا۔ (ب) اجازت کیسے حاصل ہوتی ہے؟ (ج) اذن کے مطابق کئے گئے نکاح سے کیا اختیار حاصل ہوتا ہے؟ (د) نکاح مملوک میں مہر کا بیان۔

اب ترتیب مذکور کے مطابق مضامین کی تفصیل پیش خدمت ہے۔

(ا) کسی مملوک کا نکاح اس کے آقا کے اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا، اگرچہ وہ عاقل بالغ ہو، خواہ وہ قن (وہ غلام جس کا باپ بھی غلام ہو) ہو یا مدبر ہو یا مدبرہ ہو یا ام ولد ہو یا مکاتب ہو یا مکاتبہ ہو ـــــ قن تو اس لئے کہ اگر وہ باندی ہے تو بلا اختلاف آقا کے اذن کے بغیر اس کا نکاح جائز نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی بضع کے تمام منافع اس کے آقا کی ملکیت ہیں۔ اور غیر کی ملکیت میں اس کے اذن کے بغیر تصرف جائز نہیں ہوتا

مدبرہ اور ام ولد کا بھی یہی حکم ہے، اور وجہ بھی بعینہ یہی ہے۔ اور مکاتبہ کا بھی یہی حکم ہے۔کیونکہ وہ رقبہ کے اعتبار سے آقا کی ملکیت ہوتی ہے۔ اور ملک تمتع ملکِ رقبہ کے تابع ہوتا ہے۔لیکن حالت کتابت میں مکاتبہ سے استمتاع اس لئے ممنوع ہے کہ ملک ید نہیں رہا، اور استمتاع میں ملک ید کا اثبات ہے نیز عین ممکن ہے کہ وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے، اور حسب سابق دوبارہ حالت رقیت میں لوٹ آئے۔ اس لئے بھی مکاتبہ کا نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آقا کے حق میں تصرف پایا گیا ——— اور اگر رقیق مذکر ہے تو بھی اکثر علماء کے نزدیک اس کا نکاح جائز نہیں ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی بضع کے منافع آقا کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتے۔ سو اس سلسلہ میں غلام کی اصل حریت قائم ہے۔ اور آقا کا ان منافع سے کوئی تعلق نہیں۔ لہٰذا حر کی طرح غلام بھی نکاح کر سکتا ہے۔ بہ خلاف باندی کے۔کہ اس کی بضع کے منافع آقا کی ملکیت ہوتے ہیں، لہٰذا اس کے لئے آقا کے اذن کے بغیر تصرف کرنا جائز نہ ہوگا ——— ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام اپنے تمام اجزاء سمیت آقا کی ملکیت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

| | |
|---|---|
| "ضرب لکم مثلا من انفسکم هل لکم مما ملکت ایمانکم من شرکاء فیما رزقناکم فانتم فیه سواء۔ | "(اللہ تعالیٰ) تمہارے لئے خود تمہی سے ایک مثال بیان فرماتا ہے۔ بتاؤ کیا تمہارے ممالیک میں سے کوئی تمہارے شریک ہیں اس رزق میں، جو ہم نے تمہیں عطا کیا ہے۔کہ تم سب اس میں برابر ہو۔" |

اللہ تعالےٰ کی بیان فرمودہ مثال سے معلوم ہوا کہ ممالیک سادات کے رزق میں نہ تو شریک ہیں اور نہ ہی اس میں برابر ہیں۔ اور یہ واضح ہے کہ منافع میں شرکت مراد نہیں۔کیونکہ منافع میں تو اشتراک ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ مراد حقیقت ملکیت ہے ——— نیز حق تعالےٰ کا ارشاد ہے:

| | |
|---|---|
| ضرب اللہ مثلا عبدا مملوکاً لا یقدر علی شئ۔ | "اللہ مثال بیان فرماتا ہے کہ ایک غلام ہے مملوک کہ کسی چیز کا اختیار نہیں رکھتا۔" |

اور عبد تمام اجزاء سمیت ایک ذات کا اسم ہے۔ (لہٰذا عبد اپنے کسی جزء بدن کے بارے میں اختیار نہیں رکھتا) ——— نیز اس لئے کہ سبب ملک کی اضافت کل کی طرف ہوتی ہے۔ لہٰذا کل غلام میں ملک ثابت ہوگی۔ رہا غلام کے کسی جزء بدن سے آقا کے لئے انتفاع ممنوع ہونا! تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جزء آقا کی ملکیت بھی نہیں ہے۔ (یعنی عین ممکن ہے کہ ایک جزء ملکیت میں تو ہو لیکن اس سے انتفاع ممنوع ہو) جیسے مجوسی باندی وغیرہ کا حکم ہے۔

اسی طرح وہ غلام جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہے، آقا کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں کر سکتا۔کیونکہ وہ مملوک غلام ہے، نیز اس لئے کہ تجارت کی اجازت ملنے سے پہلے وہ مجبور تھا۔ (اور اب اسے تجارت کی اجازت ملی ہے) اور نکاح تجارت نہیں ہے۔کیونکہ تجارت میں مال کے عوض مال ہوتا ہے۔ اور نکاح میں بضع کے عوض مال ہوتا ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی عورت غلام کو مہر ٹھہرا کر اپنے آپ کو نکاح میں دیتی ہے۔ اور نیت یہ کرتی ہے کہ یہ غلام تجارت کے لئے ہے، تو یہ تجارت کے لئے نہیں ہو گا، اور اگر نکاح تجارت ہوتا، تو بضع کا بدل تجارت کے لئے سمجھا جاتا۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ سو غلام مذکور نکاح کر کے اپنے آقا کی ملک میں تصرف کر رہا ہے، لہٰذا جائز نہیں ہوگا۔ جیسا کہ باندی کا نکاح آقا کی اجازت

کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ اور اس پر دلیل اللہ تعالے کا فرمان " لایقدر علی شیٔ " ہے، کہ عبد مملوک کی صفت یہ بیان فرمائی کہ وہ کسی چیز پر قدرت نہیں رکھتا، اور یہ واضح ہے کہ قدرت حقیقیہ مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قدرت تو غلام کو حاصل ہوتی ہے، تو متعین ہوگیا کہ قدرت شرعیہ مراد ہے، یعنی شرع کا اذان و اطلاق، تو قدرتِ شرعیہ کی نفی شرعی اذان و اطلاق کی نفی ہے، اور تصرف شرعی کا اثبات اذنِ شرعی کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔

اسی طرح مدبّر بھی آقا کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں کرسکتا۔ کیونکہ یہ عبد مملوک ہے۔

اور مکاتب کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ نبی آخرالزمان کی زبان فیض ترجمان سے ارشاد ہوا ہے کہ: "مکاتب غلام رہتا ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے"۔ نیز اس لئے کہ کتابت سے پہلے یہ نکاح سے مجبور تھا، اور کتابت سے اسے صرف تجارت کی اجازت ملی ہے۔ اور نکاح تجارت نہیں ہے۔ اس کی دلیل و تفصیل ابھی چند سطور پہلے مرقوم ہوئی۔

رہا وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد کیا گیا ہو، تو ابوحنیفہ کے نزدیک آقا کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح بھی جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ بمنزلہ مکاتب ہے۔ اور ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک غلام مذکور کا نکاح جائز ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک یہ غلام اس حُر کے درجہ میں ہے، جس پر دین ہو۔

**مسئلہ:** مذکورہ افراد، جن کے بارے میں ہم نے بیان کیا کہ ان کا نکاح آقا کے اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا ان میں سے اگر کسی نے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کرلیا۔ اور پھر آقا نے اس نکاح کی اجازت دے دی، تو یہ نکاح جائز ہوجائے گا۔ کیونکہ یہ عقد ایک اہل نکاح سے برمحل صادر ہوا تھا۔ لیکن آقا کے حق کی وجہ سے اس کا نفاذ ممتنع ہوگیا تھا۔ سو جب اس نے اجازت دے دی تو مانع زائل ہوگیا۔

**مسئلہ:** غلام کے لئے کسی کو اپنی لونڈی بنانا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ آقا نے اس کا اذن دیا ہو، کیونکہ وطی کی حلت ملکیت کے دو سببوں میں سے ایک سبب پائے جانے سے ہوتی ہے۔ اللہ تعالے کا ارشاد ہے

| | |
|---|---|
| " والذین ھم لفروجھم حافظون | "اور جو لوگ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے ہیں |
| الاعلی ازواجھم او ما ملکت | سوائے اپنی بیویوں یا اپنی لونڈیوں سے، کہ (اس بارے |
| ایمانھم فانھم غیر ملومین" | میں) ان پر کوئی ملامت نہیں"۔ |

اور زیر بحث صورت میں ان میں سے کوئی بھی سبب نہیں پایا جارہا۔ (کیونکہ نکاح نہیں ہوا۔ اور ملک کی اہلیت نہیں رکھتا۔) اور روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "غلام لونڈی نہیں رکھ سکتا، اور نہ آقا سے لونڈی رکھنے کی اجازت دے سکتا ہے، اور غلام اور مکاتب کسی چیز کا اختیار نہیں رکھتے، سوائے طلاق کے"۔ یہ روایت اس بارے میں نص ہے۔

## اجازت کیسے حاصل ہوتی ہے؟

اجازت کبھی نص سے ثابت ہوتی ہے، کبھی دلالت سے، اور کبھی ضرورت سے ـــــ نص یہ کہ صریحاً اجازت دی جائے جیسے یوں کہے کہ "میں نے اجازت دی"، یا "میں راضی ہوا"، یا "میں نے اذن دیا"، اور اس جیسے دوسرے الفاظ جو اجازت کے مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں ـــــ اور دلالت یہ کہ کوئی ایسی بات کہے یا کوئی ایسا کام کرے، جس سے اجازت معلوم ہوتی ہو، مثلاً آقا کو جب نکاح کی خبر دی گئی تو اس نے کہا "اچھا"، یا "ٹھیک ہے"، یا "کوئی بات نہیں" اور اس جیسے الفاظ، یا غلام کے نکاح کی صورت میں عورت کو پورا یا کچھ مہر بھیج

دے۔ یا اس جیسا کوئی کام، جس سے رضامندی معلوم ہوتی ہو۔ اور اگر آقا نے غلام سے کہا "طلقها" (اسے طلاق دے) یا کہا "فارقها" (اسے چھوڑ دے) تو یہ اجازت نہیں ہوگی۔ کیونکہ طلقها یا فارقها میں طلاق اور مفارقت کے حقیقی مفہوم کا بھی احتمال ہے۔ اور متارکت کا بھی احتمال ہے ـــــ خیال رہے کہ نکاح فاسد اور نکاح موقوف کو طلاق اور مفارقت بھی کہا جاتا ہے ـــــ سو اجازت کے ثبوت میں شک نے احتمال پیدا ہو گیا۔ اور شک و احتمال سے اجازت ثابت نہیں ہوتی ـــــ اور اگر یوں کہا کہ "ایسی طلاق دے جس میں تجھے رجوع کا اختیار ہو" تو یہ اجازت ہے، کیونکہ تردد نہ رہا۔ اس لئے نکاح موقوف کی متارکت اور فسخ کی صورت میں رجوع نہیں ہوتا۔

اور ضرورت یہ کہ مثلاً آقا غلام یا باندی کو (عقد نکاح کر لینے کے بعد) آزاد کر دے۔ تو یہ آزاد کرنا نکاح کی اجازت ہوگا۔ اور اگر (نکاح کر لینے کے بعد) نکاح کا اذن دیا۔ تو یہ اذن نکاح اجازت نہیں ہوگا ـــــ مذکورہ صورتوں میں فرق کی دو وجہیں ہیں۔ ۱؎ اگر اعتاق کو اجازت نہ سمجھا جائے تو یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو نکاح موقوف کو باطل کر دے اور یا نکاح اجازت پر موقوف رہے ـــــ باطل کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔ کیونکہ عقد نکاح اہل سے بر محل صادر ہوا ہے۔ لہٰذا صرف اسی کے ابطال سے باطل ہو سکتا ہے جسے ابطال کا اختیار ہے ـــــ اسی طرح موقوف رکھنے کی بھی کوئی سبیل نہیں، کیونکہ اگر موقوف رکھا جائے تو آقا کی اجازت پر موقوف رکھا جائے گا یا غلام کی اجازت پر۔ پہلی صورت کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ اجازت کی ولایت ملک سے حاصل ہوتی ہے۔ اور ملک اعتاق سے زائل ہو چکا ہے۔ اسی طرح دوسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ عقد خود غلام نے کیا ہے۔ تو ایک انسان کا اپنا عقد خود اسی کی اجازت پر کیسے موقوف رہ سکتا ہے؟ جب یہ تمام صورتیں باطل ہیں، اور یہاں کوئی اور صورت بھی نہیں ہے، تو لازم ہے کہ ازراہ ضرورت اعتاق کو اجازت قرار دیا جائے۔ اور اذن نکاح کی صورت میں یہ ضرورت نہیں پائی جاتی ـــــ ۲؎ عقد نکاح اہل سے بر محل صادر ہونے کے باوجود اس لئے نافذ نہیں ہو رہا تھا کہ آقا کا حق یعنی ملک باقی تھا۔ اور اس امتناع نفاذ سے آقا کے حق کی رعایت اور اسے ضرر سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔ اب اعتاق سے اس کی ملک زائل ہو گئی اور اس کے ساتھ مانع نفاذ بھی زائل ہو گیا۔ اور اذن نکاح سے مانع یعنی ملک زائل نہیں ہوتا۔ ہاں اذن دے کر اس نے غلام کو نکاح کے سلسلہ میں اپنا قائم مقام بنا دیا۔ گویا وہ خود یہ عقد انجام دے رہا ہے۔ اور آقا کو جو اجازت کی ولایت حاصل ہے، یہ اجازت نہیں بنتی، جب تک کہ خود اجازت نہ دے۔ سو غلام کا بھی یہی حکم ہوگا (کہ اذن نکاح کے بعد انعقاد نکاح کے لئے آقا کی اجازت کی ضرورت ہوگی)

زیر بحث صورت میں اگر غلام نے اجازت دے دی تو استحساناً یہ جائز ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ یہ عقد جائز نہ ہو۔ اگرچہ غلام اجازت دے دے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ غلام کو صرف عقد کا اذن تھا۔ اور اجازت اور عقد ایک دوسرے سے اسماً، صورۃً اور شرطاً مغایر ہیں ـــــ اسماً وصورۃً تغایر میں تو کوئی شک ہی نہیں۔ اور شرطاً تغایر بائیں طور ہے کہ عقد کا محل وہ خود ہے۔ اور اجازت کا محل نفس عقد ہے۔ اسی طرح شہادت عقد کی شرط ہے، اجازت کی نہیں۔ اور ایک متغایر کے لئے اذن دوسرے متغایر کے لئے اذن نہیں ہوگا ـــــ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ غلام کا یہ عمل کسی قدر ماذون فیہ ہے، سو اس کا یہ تصرف بعد از اذن ہے، اس لئے جائز ہوگا۔ اور اس کے ماذون فیہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ آقا نے اسے عقد نافذ کا اذن کیا تھا، تو اسے

اصل عقد مع وصفِ نفاذ کی تحصیل کا اذن ہوا تھا۔ تو اب اس کی اجازت سے عقد کا نفاذ در حقیقت امر ماذون فیہ کی تحصیل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر فضولی نے آقا کے اذن کے بغیر اس غلام کا کسی عورت سے نکاح کرایا، اور غلام نے اس کی اجازت دے دی، تو عقد نافذ ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اجازت سے عقد کی تنفیذ آقا کی طرف سے ماذون فیہ ہے۔ سو غلام کی اجازت سے نافذ ہو جائے گا۔

**مسئلہ:** سطور بالا میں گزر چکا ہے کہ اعتاق سے ضرورۃً نکاح نافذ ہو جاتا ہے۔ اگر اس صورت میں صاحب معاملہ باندی ہو تو اسے خیار عتق نہیں ملے گا۔ کیونکہ نکاح کا نفاذ عتق کے بعد ہوا، لہٰذا اعتاق حالت نکاح میں نہیں پایا گیا ــــ اور اس صورت میں اگر اعتاق سے پہلے دخول نہیں ہوا، تو مہر آزاد شدہ باندی کو ملے گا، اور اگر اعتاق سے پہلے دخول ہو چکا تھا، تو مہر آقا کا حق ہے ــــ صورت مذکورہ میں اعتاق کو اجازت نکاح اس وقت سمجھا جائے گا، جبکہ حالت بلوغت میں باندی کو آزاد کیا ہو۔ اور اگر حالت صغر میں آزاد کیا تو یہ آزادی بالاتفاق اجازت نہیں ہوگی۔ پھر زفر کے نزدیک تو یہ عقد ہی باطل ہو جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک باطل تو نہیں ہوگا۔ ہاں آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ بشرطیکہ اس باندی کے عصبہ نہ ہوں۔ اور اگر اس کا کوئی عصبہ موجود ہے تو عصبہ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور عصبہ کی اجازت سے جائز ہو جائے گا۔ پھر اگر مجیز باپ یا دادا کے علاوہ کوئی اور ہے۔ تو اسے خیار بلوغ ملے گا۔ کیونکہ حالت صغر میں جب اس پر عقد نافذ ہوا، اس وقت وہ آزاد تھی۔ اور اگر مجیز باپ یا دادا ہے تو خیار بلوغ نہیں ملے گا۔

**مسئلہ:** باندی نے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا اور آقا اجازت دینے سے پہلے مر گیا، تو دیکھیں گے کہ باندی کا وارث کون ہے؟ اگر وارث ایسا شخص ہوا، جس کے لئے اس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔ تو نکاح موقوف باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ سببِ حِل یعنی ملک پائے جانے کی وجہ سے حِلِ نافذ نکاح موقوف پر طاری ہو گیا ہے، اور سبب حل کے وجود کی دلیل یہ فرمان الٰہی ہے۔ "والذین ھم لفروجھم حافظون الا علی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین" اور نکاح موقوف کا ارتفاع وارث کے لئے ثبوت حلت کا لازمہ ہے ــــ اور اگر وارث ایسا شخص ہوا، جس کے لئے اس باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہے۔ مثلاً وارث میت کا بیٹا ہے، اور باندی اس کے باپ کی موطوءہ ہے، یا باندی وارث کی رضاعی بہن ہے یا ایک جماعت باندی کی وارث ہوئی ہے۔ تو اس صورت میں وارث کو اجازت دینے کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ حلت کا طریان نہیں پایا گیا اور نکاح موقوف علی حالہ باقی ہے۔

اسی طرح صورت بالا میں اگر آقا اجازت دینے سے پہلے بیچ دے۔ تو اس میں بھی وہی تفصیل ہے، جو ابھی وارث کے سلسلہ میں بیان ہوئی ــــ اور اسی بنا پر فقہاء یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی دوسرے آدمی کی باندی سے اس کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا اور وطی بھی کر لی، پھر آقا نے اس باندی کو کسی آدمی کے ہاں بیچ دیا۔ تو مشتری کو اجازت دینے کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ زوج کی وطی سے مشتری کے لئے وطی حلال نہ رہی ــــ اور اگر غلام آقا کے اذن کے بغیر نکاح کر لیتا ہے اور آقا اجازت دینے سے پہلے مر جاتا ہے یا اسے بیچ دیتا ہے۔ تو یہاں وارث اور مشتری کو اجازت دینے کا حق حاصل رہتا ہے۔ کیونکہ یہاں وطی کی حلت غیر متصور ہے۔ لہٰذا حلت وطی کا طریان نہ پایا گیا اور نکاح موقوف علی حالہ باقی رہا ــــ اور یہ جو ہم نے ذکر کیا ہے

یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے ۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ نکاح موقوف وارث یا مشتری کی اجازت سے جائز نہیں ہوتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے ۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تو عقد کسی انسان کی اجازت پر موقوف ہو، اس میں دوسرے کی اجازت کا احتمال ہوتا ہے۔ اور زفرؒ کے نزدیک اس کا احتمال نہیں ہوتا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجازت تو موقوف سے لاحق ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ موقوف کی تنفیذ کا نام ہے۔ سو اس کا لحوق اسی حالت پر ہوگا، جس پر نکاح موقوف ہوا تھا۔ اور نکاح کا وقوف اول پر ہوا تھا، ثانی پر نہیں، لہٰذا ثانی اس موقوف کی تنفیذ کا اختیار نہیں رکھتا ـــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ اول کی اجازت پر نکاح اس لئے موقوف تھا کہ اس وقت ملک اس کی تھی۔ اب یہ دوسرے کی ملک ہو گئی ہے ۔ تو اجازت بھی دوسرے کی طرف منتقل ہو جائے گی ۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مالک اصل عقد و وصفِ نفاذ سمیت انشاءِ نکاح کا اختیار رکھتا ہے، تو نکاح موقوف کی تنفیذ کا بدرجہ اولیٰ مختار ہوگا۔ کیونکہ اس میں تو صرف وصفِ نفاذ کا اثبات ہے ۔

**مسئلہ:** اگر مکاتبہ نے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا اور بات آقا کی اجازت پر آ ٹھہری پھر آقا نے اسے آزاد کر دیا تو عقد نافذ ہو جائے گا ـــــ اس میں تمام تفصیل وہی ہے جو ہم مملوکہ لونڈی کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں ـــــ اسی طرح اگر وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گئی تو بھی عقد نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گئی، تو دیکھا جائے گا۔ اگر آقا کے لئے اس کے ساتھ جماع حلال ہے تو عقد باطل ہو جائے گا۔ اور اگر حلال نہیں ہے، مثلاً آقا کی رضاعی بہن ہے یا مجوسیہ ہے تو عقد آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا ـــــ اور اگر آقا نے مکاتبہ کی رضامندی کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور بات مکاتبہ کی اجازت پر آ ٹھہری، سو اس نے اجازت دے دی تو عقد جائز ہو جائے گا۔ اور اگر وہ بدل کتابت آزاد کر کے آزاد ہو گئی یا آقا نے اسے آزاد کر دیا تو بھی عقد اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، بشرطیکہ وہ بالغہ ہو۔ اور اگر وہ نابالغہ ہے تو اس میں وہی تفصیل ہے، جو ہم مملوکہ باندی کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ نکاح آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا، بشرطیکہ آقا کے سوا اس کا کوئی عصبہ نہ ہو۔ اور اگر کوئی اس کا عصبہ ہے اور وہ اجازت دے دیتا ہے تو عقد جائز ہو جائے گا۔ اور بلوغ کے بعد اسے خیارِ بلوغ دے گا۔ جبکہ مجیز باپ یا دادا کے علاوہ کوئی اور ہو۔ تفصیل گزر چکی ہے ـــــ اور اگر آقا نے مذکورہ مکاتبہ کو آزاد نہ کیا۔ یہاں تک کہ وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گئی تو عقد باطل ہو جائے گا، بشرطیکہ وہ آقا کے لئے حلال ہو۔ اور اگر آقا کے لئے حرام ہے، تو پھر آقا کی اجازت کے بغیر عقد جائز نہیں ہوگا۔

## اذن کے بعد غلام نکاح کے سلسلہ میں کیا اختیار رکھتا ہے؟

جب آقا غلام کو نکاح کا اذن دے، تو دیکھا جائے کہ یہ اذن خاص ہے یا عام۔ اگر اذن خاص ہے مثلاً کہا کہ "نکاح کر لو" تو اس صورت میں صرف ایک ہی عورت سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ امر مطلق تکرار کا مقتضی نہیں ہوتا۔ ایسے ہی اگر یوں کہا کہ "کسی عورت سے نکاح کر لو"، تو بھی صرف ایک ہی عورت سے نکاح جائز ہوگا، کیونکہ اسم "عورت" کا اطلاق اس جنس کے

ایک فرد پر ہوتا ہے ــــ اور اگر اذن عام ہے۔ مثلاً کہا کہ "جتنی عورتوں سے چاہو نکاح کرلو" تو اس صورت میں صرف دو عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ دو عورتوں سے زیادہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اسے لفظ جمع کے ساتھ نکاح کا اذن دیا گیا ہے۔ سو اس سے اتنی عورتیں مراد لی جائیں گی جتنی عورتوں سے غلام نکاح کا اختیار رکھتا ہے۔ اور غلام کو صرف دو عورتوں سے نکاح کا اختیار ہے۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "غلام دو سے زیادہ عورتوں سے نکاح نہ کرے"۔ اور اسی پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے کہ غلام دو سے زیادہ عورتوں کو جمع نہ کرے"۔ نیز اس لئے کہ نکاح کا اختیار کمال حال کی علامت ہوتا ہے، کیونکہ نکاح باب ولایت سے ہے۔ اور غلام کا حال حر سے ناقص ہے۔ سو اس نقصان کا اثر اختیار نکاح کے عدد میں ظاہر ہوگا۔ جیسا کہ باری، طلاق، عدت، حدود وغیرہ دوسرے احکام میں ظاہر ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** آیا اذن تزوج کے تحت نکاح فاسد بھی داخل ہے یا نہیں؟ ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ داخل ہے۔ چنانچہ اگر کسی غلام نے کسی عورت سے نکاح فاسد کیا اور دخول بھی کر لیا تو آقا کو فی الحال مہر دینا لازم ہو جائے گا۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ نکاح فاسد اذن کے تحت داخل نہیں ہے، چنانچہ صورت بالا میں (آقا پر مہر کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی، بلکہ) غلام سے آزادی کے بعد وصول کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اذن نکاح سے آقا کی غرض یہ ہے کہ غلام کے لئے جماع حلال ہو جائے تاکہ وہ زنا سے بچا رہے۔ اور یہ مقصد نکاح فاسد سے حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ نکاح فاسد سے جماع حلال نہیں ہوتا۔ لہٰذا اذن نکاح سے نکاح فاسد مراد نہیں ہوگا۔ اسی لئے اگر کوئی شخص حلف اٹھائے کہ نکاح نہیں کرے گا۔ تو اس سے مراد نکاح صحیح لیا جائے گا۔ چنانچہ اگر حالف نکاح فاسد کرلے، تو حانث نہیں ہوگا۔ یہاں بھی ایسا ہی ہے ــــ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کرنے کا اذن مطلق ہے، سو نکاح صحیح اور فاسد دونوں اس اذن میں داخل ہوں گے۔ جیسا کہ بیع کا اذن مطلق ہو، تو بیع صحیح و فاسد دونوں اذن میں داخل سمجھی جاتی ہیں۔ رہا مسئلہ یمین! تو اس میں لفظ نکاح سے فاسد قرینہ عرف کی بنا پر مراد نہیں لیا جاتا، کیونکہ قسمیں عرف و عادت پر محمول ہوتی ہیں۔ اور نکاح نہ کرنے کی قسم سے عادۃً نکاح صحیح مراد ہوتا ہے۔ نکاح فاسد نہیں کیونکہ محلوف علیہ کا فساد بذات خود اس پر اقدام کرنے سے مانع ہے، اس کے لئے حلف اٹھانے کی حاجت ہی نہیں۔ اس تخریج کے صحیح ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس صورت میں حالف فعل ماضی پر حلف اٹھاتا ہے تو اس میں نکاح صحیح و فاسد دونوں داخل ہوں گے۔ اس اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی عورت سے نکاح فاسد کر لیا، پھر چاہا کہ کسی دوسری عورت کو نکاح صحیح سے اپنے حبالۂ عقد میں لائے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کرنے سے ــــ اگرچہ وہ فاسد ہے ــــ اذن پورا ہو چکا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اسے یہ اختیار حاصل ہے، کیونکہ اذن ابھی باقی ہے۔

اور اگر آقا صراحتہً نکاح فاسد کا اذن دیتا ہے۔ اور اس صورت میں دخول بھی ہو جاتا ہے، تو سب کے نزدیک آقا کو فی الحال مہر کی ادائیگی لازم ہو جائے گی۔ ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق تو یہ ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ اذن سے نکاح صحیح دلالت موجبہ کی وجہ سے مراد لیا گیا تھا۔ جب نص و صراحت

اس کے خلاف آگئی تو دلالت باطل ہوگئی۔ واللہ عزوجل الموفق۔

**نکاح مملوک میں مہر کا حکم** اگر باندی کے ساتھ جماع سے پہلے آقا سے نکاح کی اجازت مل گئی تو زوج پر صرف ایک ہی مہر لازم ہوگا۔ اور اگر دخول کے بعد اجازت ملی تو قیاس یہ ہے کہ اس پر دو مہر لازم ہوں، ایک مہر اجازت سے پہلے دخول کی وجہ سے اور ایک مہر اجازت کی وجہ سے (اور استحسان یہ ہے کہ ایک ہی مہر لازم ہوگا) قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دو مہروں کے وجوب کے سبب پائے گئے۔ ایک سبب تو دخول ہے۔ کیونکہ نکاح موقوف میں دخول، نکاح فاسد میں دخول کے بمنزلہ ہے۔ اور نکاح فاسد میں دخول سے مہر واجب ہوجاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا، اور دوسرا سبب نکاح صحیح ہے، کیونکہ اجازت سے اب نکاح صحیح ہوگیا ہے۔ (اور نکاح صحیح سے مہر واجب ہوتا ہے) — استحسان کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ نکاح، نکاح فضولی کی طرح مالک کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور عقدِ موقوف میں جب اجازت حاصل ہوجائے تو یہ اجازت وقت عقد سے سمجھی جاتی ہے۔ تو یوں ہوگیا گویا یہ عقد مالک کے اذن سے ہوا، کیونکہ اجازت لاحقہ اذن سابق کی طرح ہے۔ لہٰذا ایک ہی مہر واجب ہوگا۔ دوسری وجہ یہ کہ اگر مہر مثل واجب ہو، تو اس کا وجوب، عقد سے متعلق ہوگا۔ کیونکہ اگر عقد نہ ہوتا تو یہ فعل زنا ہوتا۔ اور حد واجب ہوتی۔ مہر واجب نہ ہوتا۔ اور اس عقد میں جب مقرر کردہ مہر واجب ہوچکا ہے، اب اگر مہر مثل بھی واجب ہو تو ایک عقد سے دو مہروں کا وجوب لازم آتا ہے، اور یہ ممتنع ہے۔

**مسئلہ:** باندی کے لئے جو بھی مہر واجب ہوا ہو، وہ آقا کا حق ہے۔ خواہ یہ مہر عقد کی وجہ سے واجب ہوا ہو یا دخول کی وجہ سے۔ اور خواہ یہ مہر مقرر کردہ ہو یا مہر مثل، اور باندی خواہ خالص مملوکہ ہو یا مدبرہ ہو یا ام ولد ہو، سوائے مکاتبہ اور اس باندی کے، جس کا کچھ حصہ آزاد ہوچکا ہے۔ کہ ان دونوں کا مہر انہی کو ملے گا۔ حکم مذکور کی وجہ یہ ہے کہ مہر بضع سے منفعت اندوزی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اگر اس منفعت کو اجزاء و اعیان کے ساتھ ملحق کیا جائے تو اجزاء و اعیان کا عوض آقا کو ملتا ہے، جیسے تاوان میں ہوتا ہے۔ اور اگر اس منفعت کو حقیقت پر رکھا جائے تو منفعت کا عوض بھی آقا کا حق ہوتا ہے۔ جیسا کہ اجرت میں ہے — بخلاف مکاتبہ (اور جزوی آزاد باندی) کے۔ کہ تاوان اور اجرت ان دونوں کو ملتی ہے۔ سو مہر بھی ان ہی کو ملے گا۔

**مسئلہ:** جب غلام پر مہر واجب ہوجائے تو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ خالص غلام (رقیق) ہے۔ اور نکاح آقا کے اذن سے ہوا ہے۔ تو یہ مہر غلام کی کمائی سے ادا کیا جائے گا، اور اگر وہ کوئی کمائی نہیں کرتا، تو اسے بیچ کر مہر ادا کیا جائے گا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے، کیونکہ مہر ایسا دین ہے جو ثابت تو غلام کے حق میں ہوتا ہے، اور ظاہر آقا کے حق میں ہوتا ہے، اور ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق ایسا دین غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے — یہ مسئلہ عنقریب کتاب الماذون میں آئے گا، انشاء اللہ تعالیٰ — اور اگر غلام مدبر یا مکاتب ہے، تو یہ دونوں اپنے مہر کی ادائیگی کے لئے سعی کریں گے۔ اور مہر ان کی کمائی سے پورا کیا جائے گا، کیونکہ انہیں بیچ کر مہر پورا کرنا تو متعذر ہے، اس لئے کہ تدبیر اور کتابت کی وجہ سے بیچنے کا احتمال نہ رہا — اور جو مہر آقا کے اذن کے بغیر کئے گئے نکاح سے واجب ہو، یہ مہر ان غلاموں سے آزادی

کے بعد وصول کیا جائے گا، کیونکہ اس دین کا تعلق ایسے سبب سے ہے، جو آقا کے حق میں ظاہر نہیں ہوا۔ (کیونکہ یہ نکاح آقا کے اذن سے نہیں ہوا) سو یہ اس دین سے مشابہ ہے، جو مجور غلام کے اقرار سے ثابت ہو، کہ یہ دین فی الحال غلام پر لازم نہیں ہوتا، بلکہ اس دین کا غلام سے آزادی کے بعد مطالبہ کیا جاتا ہے۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔ واللہ اعلم۔

شرط ۳۔ جواز و نفاذ نکاح کی تیسری شرط نکاح کی ولایت (اختیار) ہے، چنانچہ جسے ولایت حاصل نہیں ہے، اس کا کروایا ہوا نکاح انعقاد پذیر نہیں ہوگا —— اس شرط کی وضاحت کے ضمن میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

(ا) انواع ولایت کا بیان۔ اسی کے ذیل میں ہر نوع کے ثبوت کا سبب بھی بیان کیا جائے گا۔

(ب) ہر نوع ولایت کے ثبوت کی شرط کا بیان، اور اس کے متعلقات۔

(الف) باب نکاح میں ولایت (اختیار) کی چار انواع ہیں ۱۔ ولایت ملک ۲۔ ولایت قرابت ۳۔ ولایت ولاء ۴۔ ولایت امامت —— اب ہر ایک کی تفصیل کی جاتی ہے۔

۱۔ ولایت ملک کے ثبوت کا سبب ملک ہے۔ (یعنی ملک سے اختیار و ولایت حاصل ہوتی ہے) کیونکہ نکاح کروانے کا اختیار از راہِ شفقت و رعایت دیا گیا ہے۔ اور تعلق ملک، مملوک کے حق میں شفقت و مہربانی کا داعی ہے، لہٰذا یہ تعلق ثبوت ولایت کا سبب ہوگا۔ اور مملوک کو ولایت حاصل نہیں، اس لئے، کہ اس کے پاس اختیار ملک نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو خود مملوک ہے۔ لہذا وہ مالک نہیں ہوگا۔

رہیں اس ولایت کے ثبوت کی شرائط! تو ان میں سے ایک شرط مالک کا عاقل ہونا اور دوسری شرط بالغ ہونا ہے۔ سو مجنون اور نابالغ بچے کا کروایا ہوا نکاح جائز نہیں ہے، بچہ خواہ عاقل ہو یا غیر عاقل۔ بہر صورت یہی حکم ہے۔ کیونکہ یہ لوگ ولایت کی اہلیت نہیں رکھتے، اس لئے کہ ولایت کی اہلیت مولیٰ علیہ (جس پر اختیار و ولایت حاصل ہے) کے حق میں بہتر معاملہ کرنے کی قدرت سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کا تعلق کمال عقل و رائے سے ہے۔ جو کہ یہاں مفقود ہے۔ (لہٰذا ان لوگوں کو ولایت حاصل نہیں ہوگی) ذرا دیکھئے کہ یہ لوگ خود اپنے اوپر ولایت نہیں رکھتے، تو دوسروں پر انہیں ولایت کیسے حاصل ہوگی؟

اور تیسری شرط یہ ہے کہ مالک کو ملک مطلق حاصل ہو۔ یعنی مولیٰ علیہ مالک کا مملوک ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے قبضہ میں بھی ہو —— اس اصل پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اپنی باندی یا اپنی مدبرہ یا اپنی ام ولد یا اپنے غلام یا اپنے مدبر کا کروایا ہوا نکاح جائز ہے، خواہ مملوک اس سے راضی ہو یا نہ ہو۔ اور مکاتب اور مکاتبہ کا کروایا ہوا نکاح ان کی رضا مندی کے بغیر جائز نہیں ہوتا، باندی، مدبرہ اور ام ولد کے نکاح کے جواز میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے، خواہ یہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ۔ بہر صورت ان کا نکاح جائز ہوگا۔ باقی غلام کا نکاح، اگر تو وہ صغیر ہے تو جائز ہے۔ اور اگر کبیر ہے تو ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اس کی رضا کے بغیر بھی جائز ہے۔ اور ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کی رضا کے بغیر جائز نہیں ہوگا۔ اور یہی شافعی کا مسلک ہے —— اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی بضع کے منافع آقا کی ملک میں داخل نہیں ہیں، بلکہ آقا ان منافع کے بارے میں ایک اجنبی کے درجہ میں ہے، اور انسان دوسرے کی ملک میں اس کی رضا مندی کے بغیر تصرف نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ ہے

کہ آقا کو مکاتب اور مکاتبہ کا نکاح کروانے کا اختیار نہیں ہے، بہ خلاف باندی کے، کہ اس کی بضع کے منافع آقا کی ملکیت میں ہوتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ یہ جبر و اکراہ کروائے ہوئے نکاح سے مطلوبہ مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ان مقاصد کا حصول تب ہو سکتا ہے کہ نکاح برقرار رہے، اور مکرہ کا نکاح قائم نہیں رہے گا۔ کیونکہ غلام طلاق دے کر اسے ختم کر دے گا، لہٰذا اس نکاح کا کوئی فائدہ نہیں ——— ظاہر الروایہ کی وجہ یہ فرمان الٰہی ہے :-

وانکحوا الایامی منکم والصالحین من عبادکم وامائکم۔ "اور نکاح کراؤ بے شوہر عورتوں کا اپنے میں سے اور اپنے نیک غلاموں اور باندیوں کا"

اس میں اللہ تعالےٰ نے صاحبان اختیار کو غلاموں اور باندیوں کا نکاح کرنے کا مطلقاً حکم دیا ہے، اور اس میں کسی کی رضامندی کی شرط عاید نہیں کی۔ سو جو شخص یہ شرط عاید کرتا ہے، اسے چاہیئے کہ دلیل پیش کرے۔ نیز اس لئے کہ غلام کا نکاح کرانا درحقیقت خود آقا کی اپنی ذات کے لئے تصرف ہے۔ کیونکہ نکاح کے تمام مقاصد و فوائد اسی کی طرف راجع ہوں گے۔ مثلاً اپنی باندی کا نکاح کرانے اور اسی طرح باندی کا اپنے غلام سے نکاح کرانے کی صورت میں بچہ اس کا ہوگا۔ اسی طرح پاکدامنی اور عفت کی منفعت بھی اسے حاصل ہوگی۔ کیونکہ زنا میں مبتلا ہونے سے مملوک کی ملکیت کم ہو جاتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ نکاح کرانا خود اپنی ذات کے لئے تصرف ہے اور اپنی ملک میں اپنی ذات کے لئے تصرف نافذ و لازم ہوتا ہے۔ اس میں متصرف فیہ مملوک کی رضا شرط نہیں ہے جیساکہ بیع، اجارہ اور دوسرے تصرفات کا حکم ہے ——— نیز اس لئے کہ غلام اپنے تمام اجزا سمیت مطلقاً آقا کا مملوک ہے ——— اس پر دلائل گذشتہ صفحات میں گذر چکے ہیں ——— اور ہر مالک کو اپنی ملک میں اپنی مصلحت کے مطابق تصرف کا اختیار ہے۔ اور غلام کا نکاح کرانا آقا کے حق میں مصلحت ہے۔ کیونکہ نکاح کرانے سے غلام زنا سے بچ جائے گا، اور یوں اس کے مملوک کی قیمت کم نہیں ہوگی۔ رہا یہ کہنا کہ غلام کی بضع کے منافع آقا کی ملک نہیں ہیں! درست نہیں، بلکہ یہ منافع بھی آقا کی ملک ہیں۔

ہاں عورت ہونے کی صورت میں مالکہ کے لئے ان منافع کی تحصیل ممنوع ہے، کیونکہ اس سے فساد اور خرابی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن یہ ممنوعیت ثبوت ملکیت میں قادح نہیں ہے۔ جیساکہ مجوسی باندی اور رضاعی بہن سے آقا کے لئے جماع حرام ہے، باوجودیکہ ملکیت قائم ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے ——— اور مکاتب میں ملکیت مطلقہ نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ کتابت کی وجہ سے قبضہ نہ رہا۔ چنانچہ کتابت کے بعد مکاتب اپنی کمائی کا زیادہ حقدار ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اگر آقا مطلقاً یوں کہتا ہے کہ "جو بھی میرا مملوک ہے، وہ آزاد ہے" تو اس میں مکاتب شامل نہیں ہوگا، جب تک کہ مکاتب کے شمول کی نیت نہ کرے۔ سو اگر ذات مکاتب میں ملکیت کا قیام، ثبوت ولایت کا تقاضا کرتا ہے تو ملک قبضہ کا انعدام، ثبوت ولایت سے مانع ہے۔ لہٰذا شک پیدا ہونے کی وجہ سے مکاتب کے بارے میں ولایت ثابت نہیں ہوگی۔ نیز اس لئے کہ مکاتب کی رضا کے بغیر اس کا نکاح کرانے میں ضرر ہے۔ کیونکہ عقد کتابت سے آقا نے اسے اپنی کمائی کا زیادہ حقدار بنا دیا ہے۔ تاکہ وہ کمائی کر کے شرف حریت پا سکے۔ اب اگر اس کی رضا کے بغیر اس کا نکاح کرانا جائز ہو، تو اس سے اس کی کمائی میں مہر و نفقہ بھی لازم ہو جائے گا۔ جس کے نتیجہ میں وہ حریت سے ہمکنار نہیں

ہو سکے گا، تو اس میں مکاتب کا ضرر اور نقصان ہے۔ لہٰذا مکاتب کی رضا کو شرط ٹھہرایا جائے گا، تاکہ اسے ضرر نہ پہنچے —— اور یہ کہنا کہ اس نکاح میں کوئی فائدہ نہیں، درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہر نر کی طبیعت میں عورت کی طرف میلان ہوتا ہے، تو قضائے شہوت اس کا ظاہری فائدہ ہے۔ بالخصوص جبکہ کوئی مانع یعنی حرمت نہ ہو۔ اسی طرح غلام کی ظاہری حالت کا اقتضا یہ ہے کہ وہ آقا کے احترام میں طلاق دینے سے باز رہے گا۔ سو نکاح باقی رہے گا۔ پس اس سے فائدہ تامہ حاصل ہوگا۔ واللہ الموفق۔

ع۲ ولایت قرابت کے ثبوت کا سبب نفس قرابت ہے، کمال قرابت نہیں۔ ہاں کمال قرابت، اہل قرابت میں باہمی تقدم و ترجیح کی شرط ہے۔ جیساکہ ہم ذکر کریں گے —— اور یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے۔ شافعی کے ہاں ولایت قرابت کے ثبوت کا سبب قرابت قریبہ ہے۔ یعنی وہ قرابت جو تعلق ولادت کی وجہ سے قائم ہوتی ہے —— اس اختلاف کا یہ ثمرہ ہے کہ ہمارے نزدیک باپ، دادا کے غیر مثلاً بھائی، چچا نکاح کرانے کا اختیار و ولایت رکھتے ہیں، اور شافعی کے نزدیک باپ دادا کے علاوہ کسی کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے، شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

لا تنکح الیتیمۃ حتی تستأمر — یتیمہ کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اسے پوچھ لیا جائے۔

اور لغت میں اسم "یتیمۃ" کا حقیقی اطلاق صغیرہ و نابالغہ پر ہوتا ہے۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لا یتم بعد الحلم۔ — بلوغت کے بعد یتیمی نہیں رہتی۔

تو حدیث بالا میں آپ نے یتیمہ کا نکاح کرانے سے منع کیا، اور نکاح کے لئے اس کی اجازت کو ضروری قرار دیا۔ اور دوسری طرف یہ مسلم ہے کہ اجازت دینے کی اہلیت بلوغت کے بعد پیدا ہوتی ہے، تو گویا ضمنی طور پر آپ یہ فرمارہے ہیں کہ بلوغت سے پہلے یتیمہ کا نکاح نہ کیا جائے (تو ثابت ہوا کہ حالت یتیمی یعنی باپ دادا کی عدم موجودگی میں بھائی، چچا نکاح کرانے کی ولایت نہیں رکھتے، وگرنہ معاملہ نکاح کو یتیمہ کی بلوغت پر موقوف نہ رکھا جاتا) نیز اس لئے کہ نکاح ایسا معاملہ ہے جس میں عورت کا ایک طرح سے ضرر اور نقصان ہے اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ بالغہ لڑکی کے نکاح کے ذیل میں ذکر کریں گے —— اور ایسا تصرف جس میں مولی علیہ کا ضرر ہو، ولی کی ولایت کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ جیسے طلاق، عتاق، ھبہ وغیرہ معاملات میں۔ البتہ باپ اور دادا کی ولایت کمال شفقت کی بنا پر نص اور اجماع کی رو سے اس ضابطے سے مستثنیٰ ہے۔ اور باپ، دادا کے علاوہ دوسرے لوگوں کی شفقت کم ہوتی ہے۔ اس کمی شفقت یہ اثر تو بالاجماع مسلم ہے کہ باپ، دادا کے علاوہ ولی مال میں تصرف کرنے کی ولایت نہیں رکھتا، اور اتنا اثر خود تمہارے ہاں بھی مسلم ہے کہ ایسے ولی کا کرایا ہوا نکاح لازم نہیں ہوتا (بلکہ بلوغ کے بعد اختیار ملتا ہے) لہٰذا باپ، دادا کے غیر کی ولایت کو باپ، دادا کی ولایت کے ساتھ لاحق کرنا متعذر ہے —— ہماری دلیل یہ فرمان الٰہی ہے "وانکحوا الایامی منکم" اس میں عام مؤمنین کو خطاب ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے یہ فرمان ہے، "وتوبوا الی اللہ جمیعا ایها المومنون لعلکم تفلحون" پھر ایک خاص دلیل کی بنا پر اجانب اس عموم سے مخصوص ہو گئے۔ تو صرف اقارب اس کے

تحت داخل رہے - اور اقارب میں کوئی تخصیص نہیں۔ ہاں اگر کسی کے بارے میں کوئی خاص دلیل آجائے تو الگ بات ہے۔ نیز اس لئے کہ باپ، دادا کو جو ولایت تنفیذ حاصل ہے، وہ مطلق قرابت کی وجہ سے ہے۔ قرابت قریبہ کی وجہ سے نہیں، قرابت قریبہ تو زیادت ولایت کا سبب ہے۔ کہ ایسے قریبی کو ولایت الزام حاصل ہوتی ہے (یعنی ایسے قریبی کا کرایا ہوا نکاح لازم ہوتا ہے، اور اس میں اختیار نہیں ملتا) نیز اس لئے کہ نفس شفقت تو قرابت مطلقہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس سے ہماری مراد وہ شفقت ہے، جو تعلق انسانیت اور تعلق اسلام کے علاوہ تعلق قرابت کی بنا پر ہوتی ہے ـــــ اور یہ شفقت اس بات کی متقاضی ہے کہ ولی، مولی علیہ کے حق میں سوچ بچار کر فیصلہ کرے گا۔ نیز حصول ولایت کی شرط یہ ہے کہ مولیٰ علیہ اپنے بارے میں صحیح اور درست فیصلہ کرنے سے عاجز ہو۔ باوجودیکہ حالات فیصلہ کا تقاضا کرتے ہوں۔ کیونکہ نکاح کی مصالح کفایت کے تحت حاصل ہوتی ہیں۔ اور کفو کا ملنا نہایت دشوار ہوتا ہے۔ لہٰذا (اگر کبھی کفو مل رہا ہو) تو ضرورت ہوتی ہے کہ اس سے فی الحال نکاح کر لیا جائے۔ تاکہ بلوغ کے بعد نکاح کی مصالح حاصل ہوسکیں۔ اور اس ولایت کا فائدہ یہ ہے کہ اس ذریعہ سے نکاح کا مقصود اور موضوع لہ حاصل ہو جاتا ہے ـــــ یہ تمام فوائد بھائی اور چچا کے نکاح کرانے میں بھی موجود ہیں۔ سو یہ نکاح نافذ ہوگا۔ ہاں البتہ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ لزوم کی شرط ـــــ قرابت قریبہ ـــــ نہیں پائی گئی۔ باقی بھائی چچا کو مال میں تصرف کی ولایت اس لئے حاصل نہیں ہے کہ اگر یہ حاصل بھی ہو تو بھی کوئی فائدہ نہیں۔ کیونکہ اس تصرف کو لازم کہنا تو ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ قرابت غیر قریبہ سے کسی معاملہ کو لازم کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اور لزوم کے بغیر محض نفاذ تصرف کی ولایت حاصل ہونے کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ مال میں تصرف کرنے سے مقصود یہ ہے کہ نفع حاصل ہو، اور یہ مقصود تب حاصل ہوسکتا ہے کہ بار بار خرید و فروخت کی جائے۔ اور تصرف کے عدم لزوم کے ساتھ بار بار خرید و فروخت ممکن نہیں ہے، کیونکہ جب کوئی چیز خریدے گا تو اس کے لئے ضروری ہوگا کہ وقت بلوغ تک اس چیز کو روکے رکھے۔ (یہاں تک کہ صاحب مال بالغ ہو جائے۔ اور اجازت دے۔ پھر معاملہ تام و لازم ہوگا) تو اس تصرف سے مقصود حاصل نہیں ہوتا۔ اس مجبوری و ضرورت کی بنا پر ولی غیر قریب کو مال میں تصرف کی ولایت نہیں دی گئی۔ اور نکاح کرانے کی صورت میں یہ مجبوری حائل نہیں ہوتی (بلکہ مقصود حاصل ہوتا ہے) اس لئے نکاح کرانے کی ولایت دی جائے گی ـــــ رہی شافعی کی پیش کردہ حدیث! تو اس میں بدلالت استئمار یتیمہ بالغہ مراد ہے۔ یہ اگرچہ مجاز ہے، لیکن شافعی نے جو کچھ فرمایا ہے اس میں بھی اضمار ہے، سو اس معارضہ کی وجہ سے اس حدیث سے احتجاج درست نہیں ہے۔ یا اس حدیث کو ہماری تاویل پر محمول کیا جائے تاکہ دونوں دلیلوں میں تطبیق و توفیق ہو جائے۔ اور تناقض نہ رہے۔

پھر جب بھائی یا چچا نابالغ بچے یا بچی کا نکاح کرادیں تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک بلوغ کے بعد انہیں اختیار ملے گا۔ اور ابویوسف کے نزدیک فسخ نکاح کا اختیار حاصل نہیں ہوگا ـــــ یہ مسئلہ ہم انشاء اللہ شرائط لزوم میں ذکر کریں گے۔

## ولایت قرابت کے ثبوت کی شرائط

یہ شرائط بنیادی طور پر دو قسم کی ہیں، ایک قسم کا تعلق اصل ولایت کے ثبوت سے ہے اور دوسری قسم اولیاء میں

باہمی تقدم وترجیح سے تعلق رکھتی ہے ——— پھر قسم اول کی شرائط کی کئی انواع ہیں، شرائط کی ایک نوع کا تعلق ولی سے ہے، دوسری کا مولی علیہ سے اور تیسری کا نفس تصرف سے ——— اب ہر نوع کا مفصل بیان کیا جاتا ہے۔

**ولی سے متعلقہ شرائط** ثبوت ولایت کے لئے متعدد شرائط ہیں۔ ۱۔ ولی عاقل ہو ۲۔ بالغ ہو۔ چنانچہ مجنون اور نابالغ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں، کیونکہ یہ ولایت کی اہلیت ہی نہیں رکھتے ——— اس کی وجہ ولایت ملک کے ذیل میں گذر چکی ہے ——— یہی وجہ ہے کہ مجنون اور نابالغ کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں، باوجودیکہ وہ اپنی ذات سے ہر کسی کی نسبت قریب تر ہیں۔ سو کسی دوسرے پر ان کی ولایت بدرجہ اولی ثابت نہیں ہوگی۔ ۳۔ ولی وہ ہو سکتا ہے جو بقیہ ترکہ کا وارث بن سکتا ہے۔ کیونکہ ولایت اور وراثت کے ثبوت کا سبب ایک ہی ہے یعنی قرابت۔ تو جو شخص کسی کا وارث بن سکتا ہے وہ اس کا ولی بھی بن سکتا ہے۔ اور جو کسی کا وارث نہیں بن سکتا۔ وہ اس کا ولی بھی نہیں بن سکتا ——— اس کلیہ کا طرد تو صرف ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق ہے۔ اور عکس پر سب کا اتفاق ہے ——— اس کلیہ پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

**مسئلہ:** مملوک کو کسی پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ کسی کا وارث نہیں بن سکتا۔ نیز اس لئے کہ مملوک میں ولایت کی اہلیت ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے اسے خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں۔ نیز اس لئے کہ ولایت سے مالکیت کا اشارہ ملتا ہے۔ اور ایک شخص ایک ہی وقت میں مالک اور مملوک کیسے ہو سکتا ہے؟ نیز اس لئے کہ نکاح کرانے کی ولایت غور و فکر اور رعایت مصلحت کی بنا پر دی گئی ہے اور مصالح نکاح سے واقفیت تامل و تدبر سے ہو سکتی ہے۔ اور مملوک کو آقا کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے تامل و تدبر کی فرصت نہیں ملتی۔ لہذا مملوک نکاح کرانے میں مصلحت کی رعایت نہیں رکھ سکے گا۔ واللہ عز وجل الموفق۔

**مسئلہ:** مرتد کو کسی پر ولایت حاصل نہیں، نہ مسلم پر، نہ کافر پر اور نہ اپنے جیسے مرتد پر۔ کیونکہ مرتد کسی کا وارث نہیں بنتا۔ نیز اس لئے کہ مرتد کو خود اپنے اوپر بھی ولایت حاصل نہیں، چنانچہ مرتد کا نکاح کسی سے بھی جائز نہیں ہوتا، نہ مسلم سے، نہ کافر سے اور نہ اپنے جیسے مرتد سے۔

**مسئلہ:** کافر کو مسلم پر ولایت حاصل نہیں، کیونکہ کافر و مسلم میں وراثت نہیں چلتی۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "دو مختلف دینوں والے کسی چیز میں ایک دوسرے کے وارث نہیں بنتے" نیز اس لئے کہ کافر مسلم پر ولایت کا اہل ہی نہیں۔ کیونکہ شرع نے اہل اسلام پر کافر کی ولایت روا نہیں رکھی۔ حق تعالے کا ارشاد ہے۔

ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا "اللہ نے کافروں کے لئے مومنوں پر کوئی راہ نہیں رکھی"۔

اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

الاسلام یعلو ولا یعلی     اسلام غالب ہوتا ہے، مغلوب نہیں ہوتا۔

نیز اس لئے کہ مسلم پر کافر کی ولایت کا اثبات ایک طرح سے کافر کا مسلم کو اطاعت گزار اور فرمان

بردار بنانا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمہ کو کافر کے نکاح سے محفوظ و مصئون رکھا گیا ہے اسی طرح اگر ولی مسلم ہے اور مولی علیہ کافر ہے تو مسلم کو بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ کیونکہ مسلم کافر کا وارث نہیں بنتا۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لا یرث المومن الکافر ولا الکافر المؤمن۔ — مومن کافر کا وارث نہیں ہوتا۔ اور نہ کافر مومن کا۔

ہاں مرتد کا بیٹا اگر مومن ہو، تو وہ اس نص سے مخصوص ہے۔

باقی ولی کا مسلم ہونا فی الجملہ ثبوت ولایت کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ کافر، کافر کا ولی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کفر نہ تو اس شفقت و محبت میں رکاوٹ بنتا ہے، جس کی وجہ سے انسان مولیٰ علیہ کے بارے میں غور و فکر سے کام لیتا ہے۔ اور نہ وراثت کے لئے مانع ہوتا ہے۔ چنانچہ کافر، کافر کا وارث بنتا ہے۔ نیز کافر کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا دوسرے پر بھی اسے ولایت حاصل ہو سکتی ہے۔ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے۔

الذین کفروا بعضھم اولیاء بعض۔ — کافر آپس میں ایک دوسرے کے ولی ہوتے ہیں۔

**مسئلہ:** ہمارے اصحاب کے نزدیک عدالت اور دینداری ثبوت ولایت کی شرط نہیں ہے، چنانچہ فاسق کو اپنے نابالغ بیٹے، بیٹی کا نکاح کرانے کا اختیار ہے۔ اور شافعی کے نزدیک عدالت شرط ہے۔ اور فاسق نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"لا نکاح الا بولی مرشد" — "نکاح کرانے کا اختیار صرف ولی مرشد کو ہے"۔

اس حدیث میں "مرشد" بمعنی رشید" ہے۔ جیسے "مصلح" بمعنی "صالح" ہوتا ہے۔ اور فاسق رشید (دیندار) نہیں ہوتا۔ (لہٰذا اسے نکاح کرانے کا اختیار نہیں)۔ نیز نکاح کرانے کی ولایت، عزت و کرامت ہے جبکہ فسق اہانت کا داعی ہے۔ (لہٰذا فاسق کو یہ عزت حاصل نہیں ہوگی) اور یہی وجہ ہے کہ یہ (شافعی) فاسق کی شہادت قبول نہیں کرتا ـــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد "وانکحوا الایامیٰ منکم" عام ہے، اسی طرح نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "اپنی بیٹیوں کا نکاح کفو سے کراؤ"، اس خطاب میں بھی فاسق و عادل کی تفریق نہیں کی گئی۔ نیز اجماع امت بھی ہماری دلیل ہے۔ کیونکہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے دور مبارک سے لے کر آج تک تمام خاص و عام خود ہی اپنی بیٹیوں کا نکاح کرتے چلے آرہے ہیں، بالخصوص اعراب، کرد اور ترک، اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی۔ نیز اس لئے کہ ولایت معاملہ نکاح کے بارے میں سوچ بچار کیلئے دی گئی ہے۔ اور فسق نہ تو سوچ بچار کی کے حصول میں مانع ہے اور نہ ہی سوچ بچار کے داعی ـــــ شفقت ـــــ کے لئے رکاوٹ ہے، اسی طرح فسق، وراثت میں بھی قادح نہیں ہوتا۔ لہٰذا ولایت میں بھی قادح نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے کہ فاسق کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل ہے۔ لہٰذا اسے دوسرے پر بھی ولایت حاصل ہو سکتی ہے یہی وجہ ہے کہ ہم (احناف) فاسق کی شہادت قبول کرتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ فاسق کو ولایت کی ایک قسم ولایت ملک ـــــ حاصل ہے۔ چنانچہ فاسق اپنی باندی کا نکاح کرا سکتا ہے۔ تو اسی طرح اسے ولایت کی

دوسری قسم ـــ ولایت قرابت ـــ حاصل ہوسکتی ہے ـــ رہی شافعی کی پیش کردہ حدیث! تو کہا گیا ہے کہ یہ حدیث زیادت "مرشد" کے بغیر بھی ثابت نہیں، تو اس زیادت کے ساتھ یہ کیسے ثابت ہوگی؟ اور اگر ہم اس زیادت کو صحیح مان بھی لیں، تو اس کے مفہوم ومقتضیٰ کے ہم قائل ہیں، کیونکہ فاسق بھی مرشد ہے، کہ وہ دوسرے کو رائے دے سکتا ہے، اس لئے وہ آلۂ ارشاد ـــ عقل ـــ رکھتا ہے۔ لہٰذا اس حدیث میں مجنون کی ولایت کی نفی ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ مجنون کو ولایت حاصل نہیں ہوتی ـــ

**مسئلہ:** جس شخص پر حد قذف جاری ہوتی ہو۔ جب وہ توبہ کرلے۔ تو بلا اختلاف اسے نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہوجاتی ہے۔ کیونکہ جب اس نے توبہ کرلی، تو وہ عادل ہوگیا۔ اور اگر اس نے توبہ نہ کی تو پھر اس کی ولایت کے بارے میں اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ فاسق کی تعریف کے تحت داخل ہے۔ واللہ الموفق۔

**مسئلہ:** ولی کا عصبہ ہونا کیا ثبوت ولایت کی شرط ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے ـــ وباللہ التوفیق ـــ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ باپ دادا کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے۔ ہاں صرف عثمان البتی اور ابن شبرمہ سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ باپ دادا کو بھی نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔ ان حضرات کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حکم نکاح بچپن کی حالت تک محدود نہیں رہتا۔ بلکہ بلوغ کے بعد بھی باقی رہتا ہے، اور اس وقت تک باقی رہتا ہے، جب تک کوئی ایسا امر نہ پایا جائے، جس سے نکاح باطل ہوجاتا ہے۔ تو اس صورت میں بالغہ پر ولایت ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ بلوغ کے بعد گویا ازسرنو نکاح کروایا گیا ہے۔ اور بالغہ پر ولایت نہیں ہوتی ـــ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "وانکحوا الایامی منکم" اس میں "ایامی" ایّم کی جمع ہے۔ اور ایّم ہر وہ بنت آدم ہے جس کا زوج نہ ہو۔ خواہ وہ کبیرہ ہو یا صغیرہ ـــ اس میں کلمہ مِن اگر تبعیض کے لئے ہو تو یہ آباء کے لئے خطاب ہوگا، اور اگر تجنیس کے لئے ہو تو یہ جنس مومنین کو خطاب ہوگا۔ اور یہ خطاب عام ہے، باپ، دادا کو بھی شامل ہے۔ (لہٰذا باپ، دادا کو نکاح کرانے کی ولایت ہوگی) نیز ابوبکر صدیقؓ نے اپنی صاحبزادی سیدہ عائشہ کا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے چھ سال کی عمر میں نکاح کیا۔ اور آنحضرت نے آپ کو اپنے عقد میں لیا۔ اسی طرح علیؓ نے اپنی صاحبزادی ام کلثوم کا بچپن کی حالت میں عمرؓ بن الخطاب سے نکاح کیا۔ اسی طرح عبداللہ بن عمر نے اپنی صاحبزادی کا بچپن کی حالت میں عروہ بن الزبیر سے نکاح کیا ـــ رضی اللہ تعالےٰ عنہم ـــ اس سے واضح ہوگیا کہ مذکورہ ہر دو حضرات کا قول اجماع صحابہ کے خلاف ہے، اس لئے قابل رد ہے۔ رہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ حکم نکاح بلوغ کے بعد بھی جاری رہتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن یہ عقد سابق ہی سے باقی رہتا ہے۔ اس کے لئے بلوغ کے بعد کوئی نیا نکاح کروانے کی ضرورت نہیں، اور ایسا ہونا ممکن ہے، جیسا کہ بیع میں ہے کہ باپ دادا کو نابالغ بچے کے مال میں خرید وفروخت کی ولایت حاصل ہے۔ اگرچہ اس معاملہ بیع کا حکم یعنی ملک، بلوغ کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے ـــ اسی طرح یہاں بھی ہے۔

باپ کو اپنی باکرہ بیٹی کا مہر وصول کرنے کا اختیار ہے، خواہ وہ بالغہ ہو یا نابالغہ، اور باپ سے وصول کرنے سے زوج ادائیگی مہر سے بری ہوجانے کا ـــ نابالغہ کے بارے میں تو کوئی شک ہی نہیں۔ کیونکہ باپ کو نابالغہ کے مال میں تصرف کی ولایت حاصل ہے۔ رہی بالغہ! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بالغہ بذات خود مہر کا

مطالبہ کرنے سے شرماتی ہے، جیساکہ نکاح کے بارے میں کلام کرنے سے شرماتی ہے۔ سو اس موقع پر اس کی خاموشی اس بات کی علامت ہے کہ وہ باپ کے وصول کرنے پر راضی ہے۔ جیساکہ نکاح کے بارے میں اس کا سکوت رضا کی علامت ہے۔ نیز ظاہر یہ ہے کہ وہ باپ کے وصول کرنے پر راضی ہوگی۔ کیونکہ باپ اس کا مہر وصول کرکے اس کے ساتھ کئی گنا مال اپنی طرف سے شامل کرے گا۔ اور اسے رخصتی کے لئے تیار کرے گا ـــــ ظاہر یہی ہے ـــــ سو دلالۃً بیٹی کی طرف سے باپ کو مہر وصول کرنے کی اجازت ہے۔ اور اگر بیٹی نے صراحۃً باپ کو مہر وصول کرنے سے روک دیا تو پھر اسے اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ اور نہ ہی باپ کو سپرد کرنے سے زوج بری ہوگا ـــــ اور باپ کی عدم موجودگی میں دادا باپ کا قائم مقام ہوتا ہے ـــــ اور اگر بیٹی ثیبہ ہے اور عاقلہ بھی ہے۔ تو مہر وصول کرنے کا اختیار اسی کو ہے، باپ کو نہیں، اور زوج صرف اسی کو مہر سونپنے سے بری الذمہ ہوگا، باپ کو سپرد کرنے سے نہیں ـــــ اور باپ، دادا کے سوا جو اولیاء ہیں انہیں مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ خواہ لڑکی بالغہ ہو یا نابالغہ۔ ہاں اگر ولی وصی بھی ہے تو اسے مہر وصول کرنے کا اختیار ہے، بشرطیکہ لڑکی نابالغہ ہو۔ جیساکہ اسے اس لڑکی کے باقی دیون وصول کرنے کا اختیار ہے ـــــ اور باقی دیون وصول کرنے کا اختیار وصی کو صرف اسی صورت میں ہوتا ہے۔ جبکہ لڑکی نابالغہ ہو۔

اگر ولی مہر کا ضامن بنے، تو ضمان صحیح ہے۔ کیونکہ عقد کے حقوق ولی سے متعلق نہیں ہوتے۔ سو اس بارے میں وہ اجنبی کی مثل ہے۔ بہ خلاف وکیل بیع کے، کہ یہ مشتری کی طرف سے ثمن کا ضامن نہیں ہو سکتا ـــــ اور اس صورت میں عورت کو اختیار ہے، چاہے زوج سے مہر کا مطالبہ کرے یا ولی سے، کیونکہ زوج سے عقد کا تعلق ہے، اور ولی ضامن ہے، اور عقد و ضمان دونوں سے مطالبہ کا حق حاصل ہوتا ہے۔

ہمارے اصحاب کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ باپ، دادا کے علاوہ دوسرے عصبات بھی نکاح کرانے کی ولایت رکھتے ہیں۔ اور اس میں میراث میں عصبات کی ترتیب کے مطابق الأقرب فالأقرب کے اصول کا خیال رکھا جائے گا (یعنی جو جتنا قریبی ہے وہ اتنا حقدار ہے) جس کی قرابت زیادہ ہے، اس کا حق مقدم ہے ـــــ اور غیر عصبات کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابویوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے کہ غیر عصبہ کا کرایا ہوا نکاح جائز نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس نکاح کے زوجین ایک دوسرے کے وارث نہیں بنیں گے۔ اور یہ نکاح عصبہ کی اجازت پر موقوف رہے گا ـــــ ابوحنیفہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں ـــــ یہ اختلاف دراصل اس اختلاف سے تعلق رکھتا ہے کہ ولی کا عصبہ ہونا کیا ثبوت ولایت کی شرط ہے یا نہیں؟ جب کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عصوبت حق ولایت میں تقدیم و ترجیح کی شرط ہے ـــــ تو صاحبین کے ہاں عصوبت اصل ولایت کے ثبوت کی شرط نہیں ہے۔ یہ صرف قرابت رحم سے تقدم کی شرط ہے۔ چنانچہ جب عصبہ موجود ہو۔ تو غیر عصبہ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہوگی، اور اگر کوئی عصبہ موجود نہیں ہے، تو غیر عصبہ قرابت دار کو، خواہ مرد ہو یا عورت جیسے ماں، بہن، خالہ ہیں۔ الأقرب فالأقرب کے مطابق نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے، بشرطیکہ نکاح کرانے والا قریبی وارث بن سکتا ہو ـــــ اور یہی ابوحنیفہ سے مشہور روایت ہے ـــــ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا "النکاح الی العصبات" (معاملہ نکاح عصبات کے سپرد ہے) آپ نے ہر نکاح کا معاملہ ہر عصبہ کے سپرد کیا۔ کیونکہ جنس نکاح کو جنس

عصبات کے مقابلے میں یا جمع کے مقابلے میں لایا گیا ہے، اور یہ جنس نکاح کے ہر فرد کا جنس عصبات کے ہر فرد سے مقابلہ کا تقاضا کرتا ہے۔ نیز اس لئے کہ باب ولایت میں اصل، عصبات ہیں، کیونکہ امور قبیلہ کے بارے میں انہی کی رائے اور تدبیر معتبر ہوتی ہے۔ اور یہی لوگ قبیلہ کو ننگ و عار سے بچانے کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ لہٰذا امر نکاح کے بارے میں یہ لوگ نظر و تامل سے کام لیں گے۔ اس لئے یہی لوگ ولایت کے حقدار ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ بالاجماع قرابت عصوبت، قرابت رحم سے مقدم ہوتی ہے۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "وانکحوا الایامی منکم" عام ہے۔ اس میں عصبات وغیر عصبات کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ لہٰذا نکاح کرانے کی ولایت سب کو علی العموم حاصل ہے۔ سوائے ان لوگوں کے، جو کسی دلیل کے ساتھ اس عموم سے خارج ہوں۔ نیز اس لئے کہ ثبوت ولایت کا سبب مطلق قرابت ہے۔ اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے کہ تعلق قرابت، قرابت دار کو قریب کے حق میں شفقت و مہربانی پر ابھارتا ہے، تو جہاں قرابت پائی گئی۔ وہاں ثبوت ولایت کا سبب پایا گیا۔ (لہٰذا ولایت حاصل ہونی چاہیئے) اور یہاں تو ثبوت ولایت کی شرط ــــــ مولی علیہ کا بذات خود معاملہ انجام دینے سے عاجز ہونا ــــــ بھی موجود ہے۔ عصوبت، اور قرب قرابت تو تقدم کی شرط ہے، اصل ولایت کے ثبوت کی شرط نہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ عصبہ، ذو رحم سے مقدم ہوتا ہے۔ اور غیر عصبہ میں بھی اقرب، ابعد پر تقدم رکھتا ہے نیز اس لئے کہ نکاح کرانے کی ولایت، استحقاق میراث پر مرتب ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں کے ثبوت کا سبب ایک ہے۔ یعنی قرابت۔ تو جو میراث کا حقدار بن سکتا ہے۔ وہ ولایت کا بھی حقدار بن سکتا ہے ــــ یہی وجہ ہے کہ اگر باپ غلام ہو، تو اسے ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ غلام کسی کا وارث نہیں ہوتا۔ اسی طرح کافر کو مسلم پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ کافر مسلم کا وارث نہیں ہوتا۔ اسی طرح مسلم کافر پر ولایت نہیں رکھتا۔ کیونکہ مسلم کافر کی وراثت کا حقدار نہیں ہوتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ حق ولایت، استحقاق میراث کے ساتھ دائر ہے۔ تو جو قرابت دار وارث ہو سکتا ہے، وہ نکاح کرانے کی ولایت بھی رکھتا ہے ــــ اس قاعدہ پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ آقا کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے، حالانکہ وہ وراثت میں حق نہیں رکھتا۔ اسی طرح امام نکاح کروانے کا حق رکھتا ہے حالانکہ وارث نہیں ہوتا؛ کیونکہ یہ علت کا عکس ہے۔ ہم نے جو کچھ کہا ہے اس کا طرد یہ ہے کہ "جو حق وراثت رکھتا ہے، وہ نکاح کرانے کی ولایت رکھتا ہے" اور ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق یہ درست ہے۔ اس کے عکس یہ ہے کہ "جو حق وراثت نہیں رکھتا، وہ نکاح کرانے کی ولایت نہیں رکھتا" اور علل شرعیہ میں طرد شرط ہے۔ عکس نہیں۔ کیونکہ حکم شرعی کا اثبات علل سے ممکن ہے ــــ اس اعتراض کے جواب میں ہم ایک درجہ نیچے اتر کر یہ کہتے ہیں کہ اس کا عکس بھی ثابت ہے! دیکھئے! آقا کو اپنے مملوک کی ولاء ملتی ہے، اور یہ وراثت کی ایک نوع ہے۔ رہا امام و سربراہ مملکت! تو وہ جماعت مسلمین کا نائب ہے، اور جماعت مسلمین ہر اس شخص کی وارث ہوتی ہے جس کا از روئے ملک قرابت اور ولاء کوئی ولی نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے شخص کی میراث بیت المال میں داخل کی جاتی ہے۔ اور بیت المال اہل اسلام کا مال ہے۔ تو فی الحقیقت ولایت اہل اسلام کی ہوئی۔ امام و سربراہ تو ان کا نائب ہے۔ اور اہل اسلام نکاح کرانے کی ولایت رکھتے ہیں۔ اور وارث بھی ہوتے ہیں۔ تو بحمد اللہ تعالیٰ اس قاعدہ کا طرد بھی ثابت

ہے اور عکس بھی ــــ رہا علیؓ کا یہ قول کہ " النکاح الی العصبات " تو اس سے مراد یہ ہے کہ جب عصبات موجود ہوں۔ کیونکہ عصبہ کی عدم موجودگی کی صورت میں عصبہ کو معاملہ نکاح کی تفویض محال ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ کہ عصبہ کے موجود ہوتے ہوئے معاملہ نکاح عصبہ ہی انجام دے گا۔ اس میں تو کوئی کلام نہیں۔ واللہ اعلم۔

## مُولّٰی عَلَیہ سے متعلقہ شرائط

مولیٰ علیہ (جس پر ولایت حاصل ہے) کی نسبت سے ولایت کی دو قسمیں ہیں حتمی و ایجابی ولایت اور استحبابی ولایت ــــ یہ ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق ہے۔ اور ابو یوسف کا قول اول بھی یہی ہے ــــ اور محمدؒ کی اصل کے مطابق بھی ولایت کی دو قسمیں ہیں، استبدادی ولایت اور شراکتی ولایت ــــ یہ ابو یوسف کا قول آخر ہے ــــ شافعی بھی اسی کے قائل ہیں۔ البتہ ان دونوں کے درمیان کیفیت شرکت میں اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

حتمی و ایجابی یا استبدادی ولایت کے ثبوت کی شرط ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق مولی علیہ کی عدم بلوغت یا جنون ہے۔ چنانچہ نابالغ، لڑکا ہو یا لڑکی، اور لڑکی باکرہ ہو یا ثیبہ، اور مجنون خواہ لڑکا ہو یا لڑکی، بالغ ہو یا نابالغ، ولی کو ان پر ایجابی و استبدادی ولایت حاصل ہے۔ (یعنی ولی کو ان کا نکاح کرانے کا حتمی اختیار ہے۔ اس کا معارضہ نہیں کیا جا سکتا)۔ اور بالغ، عاقل پر، اسی طرح بالغہ عاقلہ پر یہ ولایت حاصل نہیں ہوگی ــــ اور شافعی کی اصل کے مطابق ولایت استبداد کے ثبوت کی شرط اگر مولیٰ علیہ لڑکا ہے تو صغر اور عدم بلوغ ہے اور اگر لڑکی ہے تو بکارت ہے۔ لڑکی خواہ بالغہ ہو یا نابالغہ۔ چنانچہ ان کے نزدیک اگر مولی علیہ ثیبہ ہے خواہ بالغہ ہو یا نابالغہ۔ ولی ان کا نکاح کرانے کی ولایت استبداد نہیں رکھتا ــــ تو ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق یہ ولایت وجوداً و عدماً، لڑکا ہو یا لڑکی، عدم بلوغ کے ساتھ دائر ہے ــــ اور شافعی کے نزدیک لڑکے کے بارے میں تو یہی شرط ہے۔ البتہ لڑکی کے بارے میں ثبوت ولایت کی شرط بکارت ہے کہ باکرہ پر بہر صورت ولایت حاصل ہے، اور ثیبہ پر ولایت استبداد حاصل نہیں ــــ اور اگر لڑکا یا لڑکی بالغ ہیں تو ان پر ایجابی و حتمی ولایت صرف جنون کی صورت میں حاصل ہوتی ہے، خواہ جنون اصلی ہو۔ بایں طور کہ بالغ ہی حالت جنون میں ہوا، یا جنون عارضی ہو، بایں طور کہ بلوغ کے بعد جنون طاری ہوا ــــ یہ ہمارے نزدیک ہے ــــ اور زفر کے نزدیک اگر جنون عارضی ہو تو ولی کو نکاح کرانے کا اختیار نہیں ہے۔

تفصیل مذکور کے مطابق ہمارے نزدیک باپ دادا بالغ باکرہ لڑکی کا اس کی رضا کے بغیر نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتے، اور شافعی کے نزدیک انہیں یہ اختیار حاصل ہے ــــ اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ ثیبہ بالغہ کا نکاح اس کی مرضی کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ باکرہ، اگرچہ عاقلہ، بالغہ ہو، لیکن مصالح نکاح سے آگاہ نہیں، کیونکہ ان مصالح کا علم تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور تجربہ حاصل ہوتا ہے شیابت (ملاپ) سے، اور ملاپ ہوا نہیں۔ لہذا باکرہ لڑکی نکاح کے سلسلہ میں صغیرہ نابالغہ کے ساتھ لاحق ہوگی۔ سو اس پر ولایت استبداد حاصل رہے گی۔ یہی وجہ ہے کہ باپ باکرہ کی رضا کے بغیر بھی اس کا مہر وصول کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ بہ خلاف ثیبہ

بالغہ کے، کہ وہ تجربہ و مہارت سے مصالح نکاح سے آگاہ ہے، لہٰذا اس پر ولایت استبداد نہیں رہتی ۔۔۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جیسا کہ ثیبہ بالغہ کا نکاح اس کی مرضی کے بغیر نہیں کیا جا سکتا ۔ اسی طرح باکرہ بالغہ کا نکاح کرانے میں بھی اس کی رضا ضروری ہے ۔ ان دونوں کے درمیان علت جامع کا بیان دو وجہوں سے ہے، ایک طریق ابوحنیفہ کا ہے، اور یہ ابویوسف کا قول اول ہے ۔ اور دوسرا طریق محمدؒ کا ہے، جو کہ ابویوسف کا قول آخر ہے ابوحنیفہ کے طریق سے اس کا بیان یہ ہے کہ عدم بلوغ کی حالت میں حتمی و ایجابی ولایت نابالغہ کی نیابت کے طور پر حاصل ہوتی ہے ۔ کیونکہ وہ خود مصلحت کی رعایت رکھتے ہوئے معاملہ طے کرنے سے عاجز ہے ۔ اور جب بلوغ ہو گیا اور عقل بھی موجود ہے تو عجز نہ رہا، اور حقیقۃً قدرت حاصل ہو گئی ۔ اسی لئے اب وہ احکام شرع کی مخاطب بن گئی ۔ ہاں البتہ (سمجھ بوجھ ہوتے ہوئے بھی) وہ بذات خود معاملہ انجام دینے سے عاجز ہے ۔۔۔ اور یہ عجز (حقیقی نہیں بلکہ معاشرتی، عرفی ادب) استحبابی ہے ۔ کیونکہ اس کام کے لئے مردوں کی محفل میں آنے جانے کی ضرورت پیش آئے گی، جبکہ عورت پردہ نشین اور مستور ہوتی ہے ۔ اور عورت کا مردوں کی محفل میں آنا عادتاً و عرفاً باعث عیب ہے ۔ سو بالغہ کا یہ عجز استحبابی ہے، حقیقی نہیں ۔ لہٰذا بالغہ پر ولایت بھی حسب عجز حاصل ہو گی یعنی استحبابی ولایت، نہ کہ ایجابی ولایت ۔ کیونکہ حکم بقدر علت ثابت ہوتا ہے ۔۔۔ اور محمدؒ کے طریق سے اس کا بیان یہ ہے کہ بلوغ کے بعد ولی کو ولایت شرکت ملتی ہے، ولایت استبداد نہیں ۔ لہٰذا ثیبہ بالغہ کی طرح باکرہ بالغہ کی رضا کا حصول بھی ضروری ہے ۔۔۔ اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ "ولی کے بغیر نکاح" کے ذیل میں بیان کریں گے ۔۔۔ رہی یہ بات کہ باپ کو اس کا مہر وصول کرنے کا اختیار ہے ! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دلالۃً اس پر راضی ہے ۔ کیونکہ عادتاً باپ مہر کے ساتھ اپنا مال ملا کر بیٹی کے لئے سامان تیار کرتا ہے ۔ چنانچہ اگر وہ صراحۃً باپ کو مہر وصول کرنے سے روک دے تو باپ کو اس کا اختیار نہیں رہتا ۔ بخلاف ثیبہ کے، کہ عادۃً اس کیلئے دوبارہ سامان تیار نہیں کیا جاتا ۔

جب بالغہ کے نکاح کے جواز کے لئے اس کی رضا شرط ٹھہری، تو اگر اس کی مرضی اور اجازت کے بغیر اس کا نکاح کیا گیا تو یہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر وہ راضی ہو گئی تو جائز ہو گا ۔ اور اگر اس نے رد کر دیا تو باطل ہو جائے گا ۔

**مسئلہ:** ثیبہ لڑکی کی رضا کا علم کبھی قول سے ہوتا ہے، کبھی فعل سے ۔ قول تو یہ کہ صراحۃً رضا کا اظہار کرے، مثلاً کہے کہ "میں راضی ہوئی" "میں نے اجازت دی" یا ان سے ملتے جلتے الفاظ استعمال کرے ۔۔۔ اس بارے میں اصل نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ "الثیب تستامر" "ثیبہ سے مشورہ لیا جائے" اور ایک دوسری حدیث میں ہے کہ "ثیبہ اپنے بارے میں اپنی زبان سے اظہار کرے" ۔ نیز روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں اجازت لی جائے" نیز یہ روایت گذر چکی ہے کہ "یتیمہ کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس سے مشورہ کر لیا جائے" اس میں یتیمہ سے مراد بالغہ ہے ۔۔۔ اور فعلاً اظہار رضا کی صورت یہ ہے کہ مثلاً اپنے آپ کو سپرد کر دے، یا مہر و نفقہ کا مطالبہ کرے، یا اس جیسا کوئی کام کرے ۔ کیونکہ یہ دلالۃً رضا ہے ۔ اور رضا کبھی نصاً ثابت ہوتی ہے اور کبھی دلالۃً ۔ اس کے لئے اصل یہ روایت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے بریرہؓ سے فرمایا تھا کہ " اگر تیرے زوج نے تجھ سے ہم بستری کر لی

تو پھر تجھے اختیار نہیں رہے گا"۔
**مسئلہ:** باکرہ کے لئے اظہار رضا کا مذکورہ دو طریقوں کے علاوہ ایک تیسرا طریقہ بھی ہے۔ اور وہ ہے سکوت —— یہ استحسان ہے —— قیاس یہ ہے کہ سکوت کو رضا نہ سمجھا جائے، کیونکہ سکوت میں رضا و عدم رضا دونوں کا احتمال ہے۔ لہٰذا شک واحتمال ہوتے ہوئے یہ رضا کی دلیل نہیں بن سکتی —— یہی وجہ ہے کہ اگر نکاح کرانے والا اجنبی ہو۔ یا ایسا ولی ہو کہ اس سے قریبی ولی بھی موجود ہے، تو ایسی صورت میں سکوت رضا کی علامت نہیں ہوتی —— ہماری دلیل یہ ہے کہ" رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا ہے کہ" عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں مشورہ کیا جائے"، تو عائشہؓ نے عرض کیا کہ" یارسول اللہ! باکرہ تو حیا کرے گی؛ تو آپؐ نے فرمایا کہ" اس کا اذن، اس کی خاموشی ہے"۔ اور ایک روایت میں یہ ہے کہ" اس کا سکوت اس کی رضا ہے"۔ اور ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں کہ" اس کا سکوت، اس کا اقرار ہے"۔ —— یہ تمام روایات اس سلسلہ میں نص ہیں۔ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ" باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں مشورہ لیا جائے۔ اگر وہ خاموش رہے تو سمجھ لو کہ وہ راضی ہے"۔ یہ بھی نص ہے۔ نیز اس لئے کہ باکرہ اپنی زبان سے نکاح کی اجازت دیتے ہوئے شرماتی ہے۔ کیونکہ اس سے مردوں کی طرف رغبت کا اظہار ہوتا ہے، اور بے حیائی کا الزام لگتا ہے۔ تو اگر اس کے سکوت کو دلالۃً نکاح کا اذن و رضا قرار نہ دیا جائے، اور زبان سے اظہار کو شرط ٹھہرایا جائے —— جب کہ عادتاً باکرہ اپنی زبان سے اظہار نہیں کرتی —— تو باکرہ کا نکاح ہی نہ ہو سکے۔ باوجودیکہ اس کی حاجت ہے۔ لہٰذا زبان سے اظہار کو شرط ٹھہرانا جائز نہیں ہے۔

رہا یہ کہنا کہ سکوت میں دونوں کا احتمال ہے، درست ہے۔ لیکن رضا کا پہلو عدم رضا سے راجح ہے، اس کا قرینہ یہ ہے کہ اگر وہ راضی نہ ہوتی تو رد کر دیتی۔ کیونکہ اجازت دینے میں تو حیا مانع ہے۔ لیکن رد کرنے میں حیا مانع نہیں ہوتی۔ تو جب وہ چپ رہی اور رد نہ کیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ وہ راضی ہے۔ برخلاف جبکہ کوئی اجنبی یا ولیٔ بعید اس کا نکاح کرائے۔ کیونکہ اس صورت میں عدم رضا کا احتمال زیادہ ہے۔ اس لئے کہ احتمال ہے کہ رد کی قدرت رکھنے کے باوجود وہ اس لئے چپ رہی ہو کہ وہ اسے حقیر سمجھتی ہے۔ اور اس کی بات کی پرواہ نہیں کرتی۔ اور یہ ایک واضح امر ہے۔ لہٰذا اس صورت میں رضا کا پہلو راجح نہیں ہے۔ نیز اس لئے کہ حیا اولیاء سے آتی ہے، اجانب سے نہیں، اور ولی قریب کے ہوتے ہوئے ولی بعید اجنبی ہی ہوتا ہے، تو اجانب کے حق میں وہ ثیبہ کی طرح ہے۔ اس لئے کہ کوئی ایسا قول یا فعل ہونا چاہیئے جس سے رضا معلوم ہو۔ نیز اس لئے کہ نکاح کرانے والا اگر اجنبی یا ولی البعد ہو تو نکاح کا جواز ازراہِ وکالت ہو گا، ازراہِ ولایت نہیں، کیونکہ یہ لوگ ولایت نہیں رکھتے۔ اور وکالت صریح قول سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور جب نکاح کرانے والا ولی ہو تو وہاں نکاح کا جواز ازراہِ ولایت ہے۔ لہٰذا وہاں صریح اقرار کی ضرورت نہیں۔
**مسئلہ:** باکرہ کو نکاح کی خبر ملی تو وہ ہنس پڑی تو یہ اجازت سمجھی جائے گی۔ کیونکہ انسان اس بات سے ہنستا ہے، جو اسے اچھی لگے۔ سو یہ رضا کی دلیل ہے۔ اور اگر خبر سن کر رو پڑی تو ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ بھی اجازت ہے۔ اور انہی سے دوسری روایت یہ ہے کہ اجازت نہیں بلکہ رد ہے۔ اور یہی محمدؒ کا قول

ہے ۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ رونا کبھی غم سے ہوتا ہے اور کبھی شدت فرح سے ۔ سو تعارض کی وجہ سے نہ اسے رد قرار دے سکتے ہیں ۔ اور نہ اجازت ۔ تو یوں ہو گیا ، گویا خاموش رہی ۔ پس یہ رضا ہے ۔ دوسری روایت اور قول محمدؒ ـــــ کی وجہ یہ ہے عام طور پر رونا غم کی وجہ سے ہوتا ہے ۔ پس یہ ناراضی اور ناپسندیدگی کی دلیل ہے اجازت اور رضا کی دلیل نہیں ۔

**مسئلہ :** اگر ایک لڑکی کا نکاح دو ولیوں نے دو الگ الگ مردوں سے کرا دیا ، پھر جب اسے خبر ملی تو اس نے ان میں سے ایک عقد کی اجازت دے دی ، تو جس عقد کی اس نے اجازت دی وہ تو جائز ہو گا اور دوسرا باطل ہو جائے گا ۔ اور اگر دونوں کی اجازت دے دی تو دونوں باطل ہو جائیں گے ۔ کیونکہ اس کی اجازت بمنزلہ انشاء نکاح ہے ، تو گویا اس نے دو مردوں سے نکاح کیا ، اور یہ باطل ہے ۔ اسی طرح یہاں بھی ہے ـــ اور اگر صورت بالا میں وہ خاموش رہی تو محمدؒ سے روایت ہے کہ یہ نہ رد ہو گا نہ اجازت ، یہاں تک کہ وہ قولاً یا فعلاً کسی ایک عقد کی اجازت دے دے ۔ اور محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر خاموش رہی تو دونوں عقد باطل ہو جائیں گے ۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ باکرہ کا سکوت ایک طرح سے اجازت ہوتا ہے ۔ تو گویا اس نے دونوں عقدوں کی اجازت دے دی اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہاں سکوت کو اجازت قرار دینا ممکن نہیں ۔ کیونکہ اگر اسے اجازت قرار دیا جائے تو یا یہ دونوں عقدوں کی اجازت ہو گی یا کسی ایک عقد کی ۔ پہلی صورت ممکن نہیں ہے ۔ کیونکہ بیک وقت دو عقد کرنا ممتنع ہے ۔ اور دوسری صورت اختیار کرنا بھی درست نہیں ہے ، کیونکہ کوئی ایک عقد دوسرے سے ترجیح نہیں رکھتا ۔ (اور رد قرار دینا بھی درست نہیں ہے ، کیونکہ صریح رد نہیں پایا گیا ) پس یہ سکوت کالعدم قرار دیا جائے گا اور معاملہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا ، کہ قولاً یا فعلاً کسی ایک عقد کی اجازت دے دے ۔

اسی طرح اگر باکرہ سے مشورہ لیا گیا اور وہ خاموش رہی تو اسے اجازت سمجھا جائے گا ، بشرطیکہ پوچھنے والا ولی ہو ۔ اس کی ایک وجہ تو گذر چکی ہے ، دوسری وجہ یہ ہے کہ روایت ہے کہ " رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی کسی صاحبزادی کے لئے پیغام نکاح آتا تو آپؐ ان صاحبزادی کے پردے کے قریب ہو کر فرماتے کہ " فلاں ، فلانہ کا ذکر کرتا ہے " پھر اس کا نکاح کر دیتے " اس سے معلوم ہوا کہ ولی کے مشورہ طلب کرنے کے وقت سکوت اختیار کرنا دلالۃً اجازت ہے ۔

**مسئلہ :** فقہاء کہتے ہیں کہ اگر ولی نے باکرہ لڑکی سے کہا میں تمہارا فلاں سے نکاح کرنا چاہتا ہوں ، اور یہ سن کر لڑکی نے کہا کہ " فلاں اس سے بہتر ہے " تو یہ اجازت نہیں ہے ۔ اور اگر ولی نے اس کا نکاح کر دیا پھر اسے خبر دی تو اس نے کہا کہ " فلاں اس سے بہتر تھا " تو اسے اجازت سمجھا جائے گا ۔ کیونکہ پہلی صورت میں اس کا قول ذکر کردہ آدمی سے نکاح پر عدم رضا کا اظہار ہے ۔ اور دوسری صورت میں اس کا قول اظہار رضا ہے ۔ یا کم از کم رد نہ سکوت ہے ۔ اور باکرہ کا رد سے سکوت کرنا رضا ہوتا ہے ـــــ اور اگر ولی نے کہا کہ میں تمہارا کسی آدمی سے نکاح کرنا چاہتا ہوں ، اور اس آدمی کا نام نہیں لیا ۔ اس پر وہ خاموش رہی تو یہ رضا نہیں ہوئی ـــ محمد سے یونہی روایت ہے ـــــ کیونکہ کسی چیز کے جانے بغیر اس پر راضی ہونا کوئی حقیقت اور معنی نہیں رکھتا ۔ اور اگر ولی نے یوں کہا کہ میں تمہارا فلاں یا فلاں یا فلاں سے نکاح کرنا چاہتا ہوں ۔ اور کئی آدمیوں کے نام اس کے سامنے لئے ، وہ خاموش رہی ، تو ذکر کردہ آدمیوں میں سے جس سے بھی

نکاح کردے گا، جائز ہوگا ــــ اور اگر کئی آدمیوں کا ذکر اجمالاً کیا۔ مثلاً کہا کہ "میں اپنے ہمسایوں میں یا اپنے چچیروں میں تمہارا نکاح کرنا چاہتا ہوں" وہ چپ رہی، تو اگر وہ معلوم ومتعین ہیں تو اس سکوت کو رضا سمجھا جائے گا، ورنہ نہیں۔ کیونکہ معلوم ومتعین کے بارے میں تو رضا متصور وممکن ہے، اور غیر متعین کے بارے میں راضی ہونے کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر ولی نے مرد کا نام تو ذکر کیا، لیکن مہر نہیں بتلایا کہ کتنا ہوگا؟ اور وہ خاموش رہی، تو یہ خاموشی رضا نہیں ہوگی۔ کیونکہ پوری رضا تب ہوتی ہے، جب کہ مرد اور مہر دونوں کا ذکر کیا جائے۔

**مسئلہ:** دلالۃً اجازت کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ یہ اجازت نکاح کا علم ہونے کے بعد دی گئی ہو۔ کیونکہ نکاح کا علم ہونے سے پہلے اس پر راضی ہونے کی کوئی صورت نہیں ہوگی۔

**مسئلہ:** ثیبہ بالغہ کا ولی نے نکاح کرایا تو اس نے کہا کہ میں راضی نہیں تھی۔ یا میں نے اجازت نہیں دی تھی، اور زوج نے کہا کہ تم نے اجازت دی تھی، تو اس میں عورت کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ زوج اس پر ایک ایسے امر ــــ یعنی اجازت ورضا ــــ کا دعویٰ کر رہا ہے، جو پہلے موجود نہیں تھا۔ اور وہ انکار کر رہی ہے، لہٰذا ("الیمین علی من انکر" کے مطابق) عورت کا قول معتبر ہوگا ــــ اور اگر باکرہ کا نکاح کیا گیا اور (اختلاف کی صورت میں) زوج نے کہا کہ تمہیں عقد کا علم ہوگیا تھا اور تم خاموش رہیں۔ اس پر عورت نے کہا کہ میں نے رد کر دیا تھا۔ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اور زفرؒ کہتے ہیں کہ اس میں زوج کے قول کا اعتبار کیا جائے گا ــــ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ایک امر حادث یعنی ردّ کا دعویٰ کر رہی ہے، اور زوج اس کا انکار کر رہا ہے، لہٰذا منکر کا قول معتبر ہوگا ــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں عورت اگرچہ ظاہراً مدّعیہ ہے، لیکن فی الحقیقت منکرہ ہے، کیونکہ زوج از راہ سکوت جواز عقد کا دعویٰ کر رہا ہے، اور وہ انکار کر رہی ہے۔ لہٰذا اس کا قول معتبر ہوگا۔ جیسا کہ مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو) اگر یہ کہے کہ میں نے ودیعت لوٹا دی تھی، تو اس کا قول مانا جاتا ہے۔ کیونکہ اگرچہ وہ ظاہراً دعویٰ رد کر رہا ہے، لیکن فی الحقیقت ضمان کا انکار کر رہا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے ــــ پھر مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں ابوحنیفہ کے قول کے مطابق عورت پر یمین لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس یمین پر لازم ہے ــــ اصحاب ثلاثہ کا یہ اختلاف معروف ومشہور ہے۔ کہ ابوحنیفہ کے نزدیک چھ چیزوں میں استحسان جاری نہیں ہوتا۔ اور صاحبین کے نزدیک جاری ہوتا ہے ــــ یہ مسئلہ ہم انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں ذکر کریں گے۔

## بکارت وثیابت کی شرعی حقیقت اور متعلقہ مسائل

سطور بالا میں یہ بات آچکی ہے کہ باکرہ بالغہ اور ثیبہ بالغہ کے احکام فی الجملہ مختلف ہیں۔ چنانچہ باکرہ کا سکوت رضا کی علامت ہے جبکہ ثیبہ سے صریح اقرار سے ضرورت ہے۔ باکرہ کا مہر باپ وصول کرسکتا ہے۔ جبکہ ثیبہ کا مہر لینے کے لئے اس کی اجازت چاہئے۔ تو اب ضروری ٹھہرا کہ بکارت وثیابت سے آگاہی حاصل کی جائے۔ واضح رہے کہ شرعی احکام میں بکارت وثیابت کی لغوی حقیقت مراد نہیں ہے کیونکہ بکارت کی لغوی حقیقت کنوارپن ہے، اور ثیابت کا لغوی مفہوم کنوارپن اور دوشیزگی کا زائل ہونا

ہے۔ جبکہ شرعی احکام بالاجماع اس حقیقت پر مبنی نہیں ہیں، چنانچہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس لڑکی کی بکارت کودنے، پھلانگنے یا کثرت حیض یا زیادتی عمر کی وجہ سے زائل ہو گئی ہو۔ وہ باکرہ اور کنواری کے حکم میں ہی ہے اس کے نکاح کے احکام وہی ہیں، جو باکرہ کے ہیں۔ اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ جس لڑکی کی بکارت ایسی وطی سے زائل ہوئی ہو، جس وطی سے نسب ثابت ہو جاتا ہے، تو اس لڑکی کے نکاح کے احکام وہی ہیں، جو ثیبہ کے نکاح کے ہیں — ثبوت نسب اس وطی سے ہوتا ہے جو عقد جائز یا فاسد یا شبہ عقد کی بنا پر ہوئی ہو اور اس وطی سے مہر واجب ہوتا ہو —

**مسئلہ:** اگر بکارت زنا سے زائل ہوئی ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزنیہ کا نکاح ثیبہ کی طرح کیا جائے گا۔ ان حضرات کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں مشورہ لیا جائے اور ثیبہ سے مشورہ لیا جائے" نیز فرمایا۔ "ثیبہ اپنے بارے میں اپنی زبان سے اظہار کرے"۔ اور مزنیہ حقیقتہً ثیبہ ہے۔ کیونکہ ثیبہ وہ ہے جس کی بکارت زائل ہو گئی ہو۔ اور مزنیہ کی بکارت زائل ہو گئی ہے۔ لہٰذا اس پر ثیبہ کے احکام جاری ہوں گے۔ اور ثیبہ کا ایک حکم یہ ہے کہ اس کا نکاح اس کے صریح اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ سو مزنیہ کے سکوت پر بھی اکتفا نہیں کیا جائے گا۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے کنواری کے لئے نطق ضروری نہ ہونے اور باکرہ کے سکوت کو نطق کا قائم مقام ہونے کی علت، حیا قرار دی ہے۔ اس کی دلیل اشارۃ النص اور معقول ہے۔ اشارۃ النص کا بیان یہ ہے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے (جب) فرمایا کہ "عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں پوچھا جائے" تو عائشہ نے عرض کیا کہ "یارسول اللہ! باکرہ تو حیا کرتی ہے" تو آپؐ نے فرمایا "اس کا اذن اس کی خاموشی ہے" اس روایت سے استدلال بایں طور ہے کہ آپ کا فرمان "اس کی خاموشی اجازت ہے" عائشہ کے اس سوال کے جواب میں ہے کہ "باکرہ تو حیا کرتی ہے" یعنی اپنی زبان سے صریح اجازت دینے سے حیا کرتی ہے۔ اور جواب سوال کے مطابق ہوتا ہے۔ تو گویا آپؐ نے یہ فرمایا "چونکہ باکرہ صریح اجازت دینے سے حیا کرتی ہے، اس لئے اس کی خاموشی، اس کی اجازت ہے" تو یہ اشارہ ہے کہ نطق کے غیر ضروری ہونے اور سکوت کو نطق کا قائم مقام ٹھہرانے کی علت حیا ہے۔ اور یہ علت نص میں وارد شدہ ہے۔ اور نص کی علت محل نص میں محدود نہیں ہوتی۔ جیسا کہ بلی کا جوٹھا پاک ہونے کی علت، اس کا بار بار گھروں میں آنا جانا، نص میں وارد ہوا ہے۔ (تو اب یہ حکم صرف بلی تک محدود نہیں رہے گا، بلکہ جہاں یہ علت پائی جائے گی، وہاں یہ حکم بھی پایا جائے گا) — حیا کے علت ہونے پر عقلی دلیل یہ ہے کہ باکرہ نکاح کا صریح اذن دینے سے اس لئے شرماتی ہے کہ اس میں مرد کی طرف رغبت و میلان کا اظہار ہے۔ اور عرف میں باکرہ کی طرف سے اس اظہار کو قبیح سمجھا جاتا ہے۔ اور ایسی لڑکی کو بے حیائی کے طعنے ملتے ہیں۔ تو ایک طرف صریح اجازت دینے سے یہ مانع ہے۔ اور دوسری طرف اسے نکاح کی حاجت بھی ہے۔ سو اگر اس کے لسانی اقرار کو شرط ٹھہرایا جائے تو اس کا کبھی نکاح ہی نہ ہو سکے۔ باوجودیکہ اس کی ضرورت ہے۔ لہٰذا ایسی شرط ٹھہرانا جائز نہیں ہے — جب باکرہ کے لئے لسانی اقرار ضروری نہ ہونے کی علت حیا ٹھہری، تو یہ علت مزنیہ میں بھی موجود ہے۔ اگرچہ مزنیہ حقیقتہً ثیبہ ہے — کیونکہ مزنیہ کی

بکارت کا زائل ہونا لوگوں میں ظاہر و مشہور نہیں۔ لہٰذا اس کی صریح اجازت کو قبیح سمجھا جائے گا۔ اور اسے بے حیائی شمار کیا جائے گا۔ اور یہ علت اس وقت تک رہتی ہے، جب تک کہ نکاح نہیں ہو جاتا یا زنا مشہور نہیں ہو جاتا۔ اور جب نکاح ہو جائے یا زنا مشہور ہو جائے تو پھر صریح اجازت کو قبیح اور باعث عیب نہیں سمجھا جاتا۔ بلکہ اب ولی کے مشورہ طلب کرنے کے وقت اقرار و اظہار سے گریز کرنا رعونت سمجھا جائے گا۔ کیونکہ مرد کی طرف اس کے میلان و رغبت کا علم ہو چکا ہے۔ رہی حدیث! تو اس میں ثیبہ متعارفہ مراد ہے۔ کیونکہ مطلق کلام سے امر متعارف مراد لیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس لڑکی کی بکارت، کودنے، بھاگنے یا کثرت حیض وغیرہ کی وجہ زائل ہو گئی ہو۔ وہ اس حدیث میں داخل نہیں ہے، اگرچہ وہ بھی لغوی حقیقت کے اعتبار سے ثیبہ ہے، واللہ اعلم ـــــ

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ ہمارے نزدیک باپ، دادا کو ثیبہ نابالغہ کا نکاح کرانے کا اختیار ہے۔ اور شافعی کے نزدیک فی الحال اس کا نکاح کرانا جائز نہیں ہے، بلکہ اس کا معاملۂ نکاح بلوغ تک متاخر کیا جائے گا۔ اور بلوغ کے بعد اس کی صریح اجازت سے ـــــ نہ کہ سکوت سے ـــــ ولی اس کا نکاح کرائے گا۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یتیمہ کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس سے پوچھ لیا جائے"۔ اور یتیمہ کا اطلاق لغوی طور پر نابالغہ پر ہوتا ہے۔ نیز ثیابت مصالح نکاح سے آگاہی کی دلیل ہے۔ نیز ثیابت کا حدوث عام طور پر عقل و تمیز کے بعد ہوتا ہے۔ اور اب اسے تجربہ بھی حاصل ہو چکا ہے۔ ان امور سے اگر خود اسے ولایت حاصل نہیں ہوتی تو کم از کم فی الحال اس کی وجہ سے ولی کی ولایت بلوغ کے بعد تک متاخر ہو سکتی ہے۔ یہ خلاف باکرہ بالغہ کے، کہ بکارت نکاح کے نفع و نقصان سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ اس لئے اس کی عقل بھی کالعدم سمجھی جائے گی۔ جیسا کہ گذر چکا ہے۔ نیز نکاح میں عورتوں کے لئے لازمی و قطعی ضرر ہے ـــــ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے ـــــ سو عورت کے لئے نکاح میں کوئی مصلحت نہیں۔ سوائے اس کے کہ قضاءِ شہوت کی حاجت ہو تو نکاح کیا جائے، کیونکہ نکاح کی تمام مصالح اسی پر موقوف ہیں۔ اور ثیبہ نابالغہ میں یہ مصلحت نہیں پائی جاتی، لہٰذا اس کا نکاح کرانا جائز نہیں ہے۔ اور باکرہ نابالغہ کے نکاح کا جواز نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے فعل اور صحابہ کرام کے اجماع سے ثابت ہوا ہے ـــــ اس کی تفصیل گذشتہ اوراق میں گزر چکی ہے ـــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے " وانکحوا الایامیٰ منکم" اور "ایم"، اس عورت کو کہا جاتا ہے جس کا زوج نہ ہو، خواہ وہ بالغہ ہو یا نابالغہ۔ تو اس فرمان سے بطور عموم سب پر ولایت حاصل ہوتی ہے، سوائے ان کے جن کے بارے میں کوئی خاص دلیل وارد ہوئی ہو۔ نیز اس لئے کہ بکارت زائل ہونے سے پہلے ولایت اس لئے حاصل تھی کہ ثبوت ولایت کا سبب ـــــ قرابت کاملہ اور شفقتِ وافرہ ـــــ اور ثبوت ولایت کی شرط ـــــ نابالغہ کا فی الحال نکاح کا محتاج ہونا تاکہ بعد از بلوغ مصالح نکاح حاصل کر سکے، اور احتیاج کے باوجود خود عاجز ہونا اور ولی کا اس معاملہ پر قادر ہونا ـــــ پایا جاتا تھا۔ اور اب جو امر عارض ہوا ہے، وہ صرف ثیابت ہے، اور ثیابت کا اثر تو یہ ہے کہ اب اس کا نکاح کرانے کی حاجت زیادہ ہے۔ کیونکہ وہ مرد کی قربت سے آشنا ہو چکی ہے۔

اور آشنائی سے اشتیاق بڑھتا ہے ۔ تو جب باکرہ نابالغہ پر ولایت حاصل تھی، تو ثیبہ نابالغہ پر بدرجہ اولیٰ باقی رہے گی ـــ اور آپ نے جو حدیث نقل کی، اس میں بالغہ مراد ہے ۔ وجہ گذر چکی ہے ۔

**مسئلہ :** بالغ مجنون اور مجنونہ کے نکاح کے احکام وہی ہیں جو نابالغ بچے اور بچی کے نکاح کے ہیں خواہ جنون اصلی ہو یا بلوغ کے بعد طاری ہوا ہو ۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ جنون طاری کی صورت میں ولی کو نکاح کرانے کا اختیار نہیں ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ حالت عقل میں بلوغ سے ولی کی ولایت ختم ہو چکی ہے سو جنون طاری ہونے سے دوبارہ حاصل نہیں ہوگی۔ جیساکہ اگر بے ہوشی کی حالت میں بالغ ہو، پھر بے ہوشی زائل ہو جائے ۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ثبوت ولایت کے سبب ـــ قرابت ـــ اور شرط ـــ احتیاج کے باوجود مولیٰ علیہ کا عجز موجود ہے ۔ اور ثبوت ولایت میں فائدہ بھی ہے ۔ لہٰذا ولایت حاصل ہو گی ۔ جنون اصلی میں بھی اسی وجہ سے ولایت حاصل ہوتی ہے ۔ اسی طرح جنون طاری میں بھی حاصل ہو گی ۔ نیز مجنون عارضی کے مال میں جب تصرف کی ولایت حاصل ہے تو اس کی ذات کے بارے میں بھی ولایت حاصل ہوگی ۔ واللہ اعلم ۔

**نفس تصرف سے متعلقہ شرائط** تصرف ولی کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ تصرف مولیٰ علیہ کے حق میں نافع ہو ۔ ضار نہ ہو ۔ چنانچہ باپ، دادا اور وصی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ نابالغ بچے اور بچی کے غلام کا کسی آزاد عورت یا کسی غیر کی باندی نکاح کریں ۔ کیونکہ یہ تصرف مولی علیہ کے حق میں نقصان دہ ہے ۔ اس لئے کہ مہر اور نفقہ تو غلام کی گردن پر لازم ہو جائیں گے ۔ اور اس کے عوض و مقابلہ میں نابالغ مولی علیہ کو کچھ مال حاصل نہیں ہوگا ۔ اور ضرر رساں تصرف ولی کی ولایت کے تحت داخل نہیں ہے ۔ جیساکہ طلاق ، عتاق ، تبرعات پر ولایت حاصل نہیں ہوتی ۔ اسی طرح ہر وہ شخص جو اپنے تصرف میں اذن کا محتاج ہو ، وہ بھی غلام کا نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتا ۔ جیساکہ مکاتب ، شریک ، مضارب اور ماذون ہیں ۔ کیونکہ ان سب کو تصرف کی جو اجازت حاصل ہے ، وہ نظر رعایت کے ساتھ مقید ہے ۔ (یعنی یہ صرف ایسا تصرف کر سکتے ہیں ، جس فریقِ ثانی کے مفاد کا خیال رکھا گیا ہو)

رہا نابالغ بچے یا بچی کی باندی کا کسی آزاد شخص یا کسی دوسرے غلام کے ساتھ نکاح کرانا! تو باپ ، دادا ، وصی ، مکاتب ، مفاوض ، قاضی اور قاضی کا سیکرٹری یہ اختیار رکھتے ہیں ، کیونکہ اس میں نفع محض ہے اس لئے کہ مال دیئے بغیر مال حاصل ہوگا ۔ لہٰذا مذکورہ سب افراد یہ اختیار رکھتے ہیں ۔ دیکھئے! مذکورہ افراد بیع کا اختیار رکھتے ہیں ، باوجودیکہ اس میں مال کے عوض مال ہوتا ہے ۔ سو معاملہ مذکورہ کا انہیں بدرجہ اولیٰ اختیار ہوگا ـــ باقی شریک عنان ، مضارب اور ماذون ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق باندی کا نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتے ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک انہیں یہ اختیار حاصل ہے ۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ تصرف نافع ہے ، کیونکہ اس میں مال دیئے بغیر مال حاصل ہو رہا ہے ، لہٰذا شریک مفاوضہ کی طرح مذکورہ افراد کو بھی یہ اختیار حاصل ہوگا ـــ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں کو تصرف

کی جو اجازت حاصل ہے، یہ صرف تجارت سے مخصوص ہے، اور نکاح تجارت نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ ماذونہ اپنا نکاح نہیں کر سکتی، اگر نکاح تجارت ہوتا، تو اسے یہ اختیار بھی حاصل ہوتا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ تجارت میں مال کے عوض مال ہوتا ہے، جبکہ نکاح میں بضع کے عوض مال ہے۔ سو نکاح تجارت نہیں ہے۔ اس لئے ان لوگوں کی ولایت کے تحت داخل نہیں ہوگا۔ بہ خلاف مفاوض کے۔ کہ اس کا تصرف نفع سے مختص ہے، تجارت سے نہیں۔ اور یہ تصرف نافع ہے۔

**مسئلہ:** اگر اپنی باندی کا اپنے نابالغ بیٹے کے غلام سے نکاح کیا، تو ابو یوسف فرماتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ اور زفر کا قول ہے کہ جائز نہیں ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نابالغ بچے کے غلام کا نکاح باپ کی ولایت کے تحت داخل نہیں۔ سو اس بارے میں باپ ایک اجنبی شخص کی مانند ہے۔ اور اس میں ضرر کا احتمال موجود ہے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ اپنی باندی کو بیچ دے۔ جس کے نتیجہ میں مہر و نفقہ غلام پر لازم ہو جائے گا۔ اور نابالغ مولی علیہ کو اس سے نقصان ہوگا۔ تو یوں ہے، گویا باپ نے غلام کا نکاح کسی دوسرے کی باندی سے کیا (اور یہ جائز نہیں۔ اسی طرح مذکورہ صورت بھی جائز نہیں ہوگی) ہماری دلیل یہ ہے کہ باپ کو ولایت و اختیار تو شرعاً حاصل ہے۔ صرف اس معاملہ میں اختیار نہیں ہوتا۔ جس میں ضرر پہنچتا ہو۔ اور اس معاملہ میں نفع ہے، ضرر نہیں۔ کیونکہ اولاد بچے کی مملوک ہوگی۔ اور غلام پر مہر و نفقہ بھی لازم نہیں ہوگا۔ سو اس معاملہ میں نفع محض ہے۔ اس لئے باپ کا اس کا اختیار ہوگا۔ رہا یہ کہنا کہ ہوسکتا ہے کہ اسے بیچ دے! ہم کہتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ نہ بیچے۔ لہٰذا فی الحال حاصل ولایت کو محض ایک احتمال کی وجہ سے معطل کرنا جائز نہیں ہے۔

**مسئلہ:** اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر باپ، دادا نے نابالغہ بچی کا نکاح کسی ہم پلہ (کفو) سے کر دیا۔ لیکن مہر مثل کے بغیر کیا (یعنی مہر کم رکھا) یا باپ، دادا نے نابالغ بچے کا نکاح کسی عورت سے اس کے مہر مثل سے زیادہ کے ساتھ کیا (یعنی مہر زیادہ رکھا) تو دیکھا جائے گا، اگر یہ کمی بیشی اتنی ہے جتنی کہ لوگ معاملات میں عموماً نظر انداز کرتے ہیں، تو بالاجماع یہ نکاح جائز ہے۔ اور اگر کمی بیشی اس قدر ہے کہ لوگ عموماً اتنا خسارہ برداشت نہیں کرتے۔ تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق پھر بھی نکاح جائز ہے۔ اور صاحبین کہتے ہیں کہ اس صورت میں نکاح جائز نہیں ہوگا ـــ اور ہشام صاحبین سے روایت کرتے ہیں کہ نکاح باطل ہوگا ـــ اور اگر باپ، دادا نے نابالغہ بچی کا نکاح مہر مثل کے ساتھ تو کیا، لیکن ہم پلہ سے نہیں کیا، تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے ـــ **نوٹ:** اگر مذکورہ کوئی معاملہ باپ، دادا کے علاوہ کسی شخص نے انجام دیا تو بالاتفاق نکاح جائز نہیں ہوگا ـــ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرانے کی ولایت مولی علیہ کے مفاد کے لئے دی گئی ہے۔ اور نابالغہ کے نکاح میں مہر مثل سے کمی کرنے میں اور نابالغ بچے کے نکاح میں مہر مثل سے بیشی کرنے میں کوئی مفاد نہیں ہے، بلکہ ضرر ہے۔ اور کوئی بھی ضرر رساں معاملہ ولایت کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر باپ، دادا کے علاوہ کوئی اور شخص ایسا معاملہ انجام دے، تو جائز نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے ـــ ابو حنیفہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ ابو بکر صدیقؓ نے عائشہؓ کا نکاح صغر سنی میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے پانچ سو درہم پر کیا۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے

عائشہ کو مہر مذکور پر اپنے نکاح میں قبول فرمایا۔ اور یہ واضح ہے کہ عائشہ کا مہر مثل اس سے کئی گنا زیادہ تھا نیز اس لئے کہ باپ کی اپنی اولاد پر شفقت بے پناہ ہوئی ہے۔ وہ اپنی اولاد کے لئے ان فوائد و سہولیات کا خیال رکھتا ہے۔ جن کا اپنی ذات کے لئے بھی خیال نہیں رکھتا۔ تو ظاہر یہ ہے کہ باپ نے یہ معاملہ بچے یا بچی کے لئے بہتر سمجھتے ہوئے ہی کیا ہے۔ کیونکہ نکاح میں صرف مہر مقصود نہیں ہوتا۔ بلکہ طبیعت کی موافقت، حسن اخلاق، صاف ستھرا رہن سہن وغیرہ بہت سی چیزوں کا خیال رکھا جاتا ہے۔ جو مال سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ سو شفقت ابوت کے پیش نظر یہ معاملہ بچے، بچی کے مفاد میں ہے، نہ کہ نقصان میں۔ اور باپ، دادا کے علاوہ کسی غیر کے معاملہ طے میں ضرر کی وجہ ظاہر ہے۔ اور کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے کسی خفی مصلحت کی رعایت معلوم ہوتی ہو۔ اور اس کی وجہ سے ضرر ظاہر کو نظر انداز کیا جائے۔ کیونکہ باریک و خفی مصالح کی رعایت وفور شفقت کے باعث ہوتی ہے۔ جو غیر میں نہیں پائی جاتی۔ بر خلاف جبکہ باپ نابالغ بچے یا بچی کی باندی کو اتنی کم قیمت پر بیچ دے، جتنی کمی لوگ معاملات میں برداشت نہیں کرتے، تو یہ بیع جائز نہیں ہوگی کیونکہ مالی معاملات میں مقصود، مال حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ مقصود یہاں حاصل نہیں ہوا۔

**مسئلہ:** توکیل میں بھی یہی اختلاف ہے۔ بایں طور کہ ایک آدمی دوسرے کو وکیل بناتا ہے کہ اس کا کسی عورت سے نکاح کرا دے۔ وکیل اس کا نکاح تو کراتا ہے۔ لیکن اس عورت کے مہر مثل سے اتنا زیادہ مہر رکھتا ہے، جتنی زیادت کا خسارہ لوگ عام طور پر برداشت نہیں کرتے۔ یا عورت نے کسی آدمی کو وکیل بنایا کہ اس کا کسی سے نکاح کرا دے، وکیل نے مہر کے بغیر اس کا نکاح کرا دیا۔ یا کفو کا خیال نہیں رکھا۔ تو اس میں وہی اختلاف ہے، جو بیع مطلق کے وکیل کے بارے میں ہے ـــــ اسی طرح ایک شخص مرد یا عورت کی طرف نکاح کرانے کا وکیل تھا۔ اس نے موکل کا نکاح ایسے شخص سے کرا دیا۔ جس کے بارے میں وکیل کی شہادت شرعاً قبول نہیں کی جاتی۔ تو اس میں بھی بیع کی طرح کا اختلاف ہے ـــــ اس کی پوری تفصیل ہم انشاء اللہ کتاب الوکالۃ میں ذکر کریں گے۔

اسی طرح ایک شخص مرد کی طرف سے نکاح کرانے کا وکیل تھا، اس نے موکل کا نکاح کسی کی باندی سے کرا دیا۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ جائز ہے، اس لئے کہ الفاظ میں اطلاق تھا۔ نیز اس لئے کہ عورت کی جانب کفایت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ (یعنی عورت کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ مرد کے ہم پلہ ہو) اور صاحبین کے نزدیک یہ نکاح جائز نہیں۔ کیونکہ مطلق سے متعارف مراد ہوتا ہے۔ نیز صاحبین کے نزدیک ایسے مقام میں عرف کی بنا پر جانبین کا ہم پلہ ہونا ضروری ہے ـــــ یہ استحسان ہے ـــــ تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔

**مسئلہ:** اگر باپ نے اپنی نابالغ بچی یا بچے کے خلاف نکاح کا اقرار کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے اقرار کی اس وقت تک تصدیق نہیں کی جائے گی، جب تک کہ دو گواہ نفس نکاح پر گواہی نہیں دیتے ـــــ اور صاحبین کے نزدیک کسی گواہی کے بغیر بھی اس کے اقرار کو سچا مانا جائے گا ـــــ صورت مسئلہ دو طرح پر ہے ـــــ ایک یہ کہ کسی عورت نے نابالغ کے ساتھ نکاح کا دعوی کیا۔ یا کسی مرد نے نابالغ بچی کے ساتھ

نکاح کا دعویٰ کیا، باپ اس کا انکار کرتا ہے۔ مدعی بیّنہ قائم کردیتا ہے کہ باپ نے نکاح کا اقرار کیا تھا تو ابوحنیفہ کے نزدیک یہ شہادت اور بیّنہ قبول نہیں کی جائے گی۔ یہاں تک کہ دو گواہ نفس عقد پر گواہی دیں۔ اور صاحبین کے نزدیک شہادت قبول کی جائے گی اور نکاح ظاہر ہو جائے گا ــــ دوسری یہ کہ ایک مرد کسی بالغ لڑکی پر یا ایک عورت کسی بالغ لڑکے پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کی صغر سنی میں ہمارا ان کے ساتھ نکاح ہوا تھا، لڑکی یا لڑکا اس کا انکار کرتے ہیں۔ مدعی بیّنہ قائم کردیتے ہیں کہ باپ نے حالت صغر میں نکاح کا اقرار کیا تھا ــــ وکیل نکاح جب اپنے موکل یا موکلہ کے خلاف نکاح کا اقرار کرے۔ تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے ــــ آقا اگر اپنے غلام کے خلاف نکاح کا اقرار کرے تو ابوحنیفہ کے نزدیک اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک اسے قبول کیا جائے گا۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ اگر آقا اپنی باندی کے خلاف نکاح کا اقرار کرے تو بغیر کسی شہادت کے اس کی تصدیق کی جائے گی ــــ صورت بالا کے بارے میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اقرار کسی ایسے عقد کے بارے میں ہو، جس عقد کا وجود میں لانا صاحب اقرار کے اپنے اختیار میں ہو تو ایسے اقرار کی بغیر کسی شہادت کے تصدیق کی جاتی ہے۔ جیسا کہ آقا اپنی باندی کے نکاح کا اقرار کرے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں صاحب اقرار نے ایسے عقد کا اقرار کیا ہے، جس عقد کا ایجاد اس کے اختیار میں ہے۔ کیونکہ باپ اپنی نابالغ بچی یا نابالغ بچے اور آقا اپنے غلام کے نکاح کا اختیار رکھتا ہے۔ تو جب یہ ایسا عقد ہے، جس کی ایجاد کا انہیں اختیار ہے تو ایسے عقد کے اقرار میں ان پر تہمت کا اندیشہ نہیں۔ لہٰذا اس اقرار کی تصدیق کی جائے گی۔ جیسا کہ ایلا کرنے والا اگر مدت ایلا میں رجوع کا اقرار کرے یا معتدہ کا شوہر حالت عدت میں کہے کہ میں نے تیری طرف رجوع کر لیا تھا تو اس اقرار کی تصدیق کی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی تصدیق کی جائے گی۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

لا نکاح الا بشهود۔ — گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

اس میں آپ نے انعقاد نکاح اور ظہور نکاح کے درمیان فرق کئے بغیر گواہوں کے بغیر نکاح کی نفی فرمائی۔ بلکہ اس فرمان کو ظہور نکاح پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اسم شاہد کے حقیقی مفہوم پر عمل ہے۔ اس لئے کہ شاہد "شہادت" سے اسم فاعل ہے۔ جس کا مطلب ہے شہادت ادا کرنے والا۔ اور ادائے شہادت کی حاجت ظہور نکاح کے وقت ہوتی ہے۔ انعقاد نکاح کے وقت نہیں۔ نیز اس لئے کہ اس میں غیر کے خلاف ایسے عقد کا اقرار ہے، جو تنہا صاحب اقرار سے پورا نہیں ہوتا۔ بلکہ عقد پورا ہونے کے لئے اس کی اور دوسرے دو گواہوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا نکاح اور بیع میں تین وکیلوں کی صورت پر قیاس کرتے ہوئے دو گواہوں کی مساعدت کے بغیر اس اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ مزید یہ کہ اس اقرار کی حیثیت کے پیش نظر بھی اس اقرار کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ یہ نکاح کا اقرار ہے۔ اور نکاح کا اقرار منافع بضع (کی تملیک) کا اقرار ہوتا ہے۔ جبکہ منافع بضع صاحب اقرار کی ملکیت نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس لڑکی سے شبہ میں وطی ہو جائے تو مہر لڑکی کو ملتا ہے، باپ کو نہیں۔ بہ خلاف باندی کے۔ کہ باندی کی بضع کے منافع آقا کی ملکیت ہوتے ہیں، تو اس صورت میں اپنی ملکیت کا اقرار پایا گیا (اور

یہ درست ہے) تو ابوصنیفہ عقد کی ولایت اور معقود علیہ کی ملکیت دونوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور صاحبین صرف ولایت عقد کا اعتبار کرتے ہیں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

# استحبابی ولایت کا بیان

حرہ، بالغہ، عاقلہ پر، خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، ولی کو استحباباً ولایت حاصل ہوتی ہے ــــ یہ ابوصنیفہ و زفر اور ابویوسف کا قول اول ہے ــــ محمدؒ کا قول یہ ہے۔ اور یہی ابویوسف کا دوسرا قول ہے۔ کہ مذکورۃ الصدر لڑکی پر ولی کو ولایت مشترکہ حاصل ہوتی ہے ــــ اور شافعی کے نزدیک بھی ولایت مشترکہ حاصل ہوتی ہے ــــ اور شافعی کے نزدیک بھی ولایت مشترکہ ہی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن عبارت نکاح میں اشتراک نہیں ہے۔ الفاظ نکاح کی تعبیر اور ادائیگی صرف ولی کا حق ہے۔ (مذکورہ الصدر لڑکی کی اپنی تعبیر سے نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا) ــــ اس ولایت کے ثبوت کی شرط ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق صرف مولی علیہ کی رضا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک مولی علیہ کی رضا کے ساتھ ولی کی عبارت بھی شرط ہے۔

اختلاف مذکور کی بنا پر اگر ایک حرہ، عاقلہ، بالغہ کسی مرد سے خود نکاح کر لیتی ہے، یا کسی آدمی کو وکیل بناتی ہے اور وہ اس کا نکاح کرا دیتا ہے، یا کوئی فضولی اس کا نکاح کرا دیتا ہے اور یہ اجازت دے دیتی ہے تو ابوصنیفہ و زفر اور ابویوسف کے قول اول کے مطابق یہ نکاح جائز ہے۔ خواہ اس نے یہ نکاح کفو سے کیا ہو یا غیر کفو سے، مہر کم رکھا ہو یا زیادہ۔ ہاں اگر اس نے غیر کفو سے خود نکاح کر لیا تو اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اگر کم مہر کے ساتھ نکاح کر لیا تو بھی ابوصنیفہ کے نزدیک اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل ہے۔ اور اس میں صاحبین اور ابوصنیفہ سے اختلاف رکھتے ہیں ــــ تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔ اور محمدؒ کے نزدیک نکاح مذکور جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ولی یا حاکم اس نکاح کی اجازت دے دے چنانچہ اجازت سے پہلے شوہر کے لئے قربت حلال نہیں ہے۔ اور اگر قربت ہوئی تو فعل حرام ہوا۔ اس نکاح سے خاوند کو طلاق، ظہار اور ایلا کا حق نہیں ملتا۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک مر جائے تو دوسرا اس کا وارث نہیں ہوگا ــــ لڑکی نے نکاح کفو سے کیا ہو یا غیر کفو سے، دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے ــــ اور یہی ابویوسف کا دوسرا قول ہے، جو کہ حسن بن زیاد نے ان سے روایت کیا ہے ــــ اور ابویوسف سے ایک اور بھی روایت ہے کہ اگر لڑکی نے کفو سے نکاح کیا ہو تو پھر نافذ ہوگا۔ اور متعلقہ تمام احکام ثابت ہوں گے ــــ اور محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر لڑکی کا ولی موجود ہے تو ولی کی اجازت کے بغیر لڑکی کا نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر ولی نہیں ہے تو پھر لڑکی کا خود نکاح کر لینا جائز ہے ــــ روایت ہے کہ محمدؒ نے ابوصنیفہؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا ــــ شافعی کا قول بھی محمدؒ کے ظاہر الروایہ میں منقول قول کی طرح ہے، کہ مذکورۃ الصدر لڑکی کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ لیکن دونوں میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ محمدؒ کہتے ہیں کہ لڑکی کی

عبارت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ جبکہ نفاذ ولی کی اجازت سے ہوگا۔ اسی طرح ولی کی عبارت سے بھی نکاح انعقاد پذیر ہو جاتا ہے، جبکہ نفاذ نکاح کے لئے لڑکی کی اجازت ضروری ہوتی ہے — اور شافعی کے نزدیک باب نکاح میں عورتوں کی عبارت قطعاً معتبر نہیں۔ حتیٰ کہ اگر کوئی عورت کسی عورت کے نکاح کی، اس کے ولی کی اجازت سے وکیل بنی، اور اس نے نکاح کرا دیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی عورت نے قاضی کی اجازت سے اپنی بیٹی کا نکاح کیا تو جائز نہیں ہوگا۔ شافعی کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔ وانکحوا الایامی منکم " ایم " اس عورت کو کہا جاتا ہے جس کا زوج نہ ہو، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ اور اللہ تعالیٰ نے اس فرمان میں اولیاء کو ایامیٰ کا نکاح کرانے کا حکم دیا ہے جب عورت کا نکاح کرانے کی ولایت ولی کو دے دی گئی تو عورت کے لئے مولی علیہا کا مقام متعین ہو گیا لہٰذا عورت خود ولیہ نہیں ہو سکتی۔ نیز ارشاد نبوی ہے۔

لا یزوج النساء الا الاولیاء — عورتوں کا نکاح صرف اولیاء کرائیں۔

مزید ارشاد ہے۔

لا نکاح الا بولی۔ — ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

نیز اس لئے کہ نکاح اپنی حقیقت، اپنے حکم اور نتیجہ کے لحاظ سے عورت کے حق میں ضرر رساں ہے حقیقت کے لحاظ سے اس طرح کہ نکاح، غلامی اور قید ہے۔ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

"النکاح رق فلینظر احدکم این یضع کریمتہ" — " نکاح غلامی ہے۔ سو (نکاح سے پہلے) سوچ سمجھ لو کہ اپنی متاعِ عزیز (بیٹی) کہاں رکھ رہے ہو؟"

نیز ارشاد ہے کہ۔

اتقوا اللہ فی النساء فانھن عند کم عوان۔ — عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو۔ اس لئے کہ وہ تمہارے پاس قیدی ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ غلامی اور قید ضرر اور نقصان ہے — حکم کے لحاظ سے اس طرح کہ نکاح کا حکم ملک ہے۔ نکاح سے زوج بیوی کے منافع بضع میں تصرف کا مالک ہو جاتا ہے کہ قربت وطلاق دونوں کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اسے باہر نکلنے اور کسی اور کے ساتھ نکاح کرنے سے روک سکتا ہے — اور نتیجہ کے لحاظ سے اس طرح کہ جبراً بھی بیوی سے جماع کر سکتا ہے — ان تمام امور کے ضرر ہونے میں کوئی شک نہیں۔ ہاں اگر نکاح مصالح ظاہرہ و باطنہ کا وسیلہ بن جائے، تو اس ضرر و نقصان کی تلافی ہو جاتی ہے۔ لیکن ان مصالح کا ادراک رائے کامل سے ہوتا ہے۔ جبکہ عقل کی کمی کی وجہ سے عورت کی رائے ناقص ہوتی ہے، لہٰذا عورت کا اپنا کیا ہوا نکاح مضرت ہی مضرت ہے۔ اس لئے عورت کو نکاح کرنے کرانے کا اختیار نہیں ہے — اور محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ عائشہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا۔

ایما امراۃ تزوجت بغیر اذن — جس عورت نے اپنے ولی کے اذن کے بغیر نکاح کیا

اذن ولیھا فنکاحھا باطل — تو اس کا نکاح باطل ہے۔

اور تصرفات شرعیہ میں باطل اسے کہا جاتا ہے، جس کا شریعت میں کوئی اعتبار نہ ہو (یعنی وہ بنیادی طور پر ہی غلط ہو۔ جیسا کہ بیع باطل وغیرہ ہوتی ہے) — نیز اس لئے کہ اولیاء کو نکاح میں حق حاصل ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اولیاء اعتراض اور فسخ کرانے کا حق رکھتے ہیں۔ اور اگر اولیاء کو نکاح میں حق حاصل نہ ہوتا تو وہ فسخ کرانے کے کیسے مختار ہوتے؟ تو عورت کا خود نکاح کرنا اولیاء کے حق میں تصرف ہوا۔ اور کسی انسان کے حق میں تصرف کا جواز صاحب حق کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے۔ جیسا کہ باندی اگر آقا کی اجازت کے بغیر خود نکاح کرلے، (تو یہ نکاح آقا کی اجازت پر موقوف رہتا ہے) اور اس بارے میں ابویوسف سے جو روایت کیا گیا ہے۔ کہ اگر عورت نے کفو سے نکاح کیا تو نافذ ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اولیاء کو نکاح میں حق اس لئے ملتا ہے، کہ ان کے خاندان پر غیر کفو کے ساتھ نکاح کا بٹہ نہ لگے۔ کیونکہ غیر کفو کے ساتھ نکاح باعث عار سمجھا جاتا ہے۔ لیکن جب عورت نے کفو کے ساتھ نکاح کیا ہے تو اب اعتراض کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر عورت کو کوئی کفو مل گیا اور اس نے ولی سے مطالبہ کیا کہ اس سے میرا نکاح کرادو۔ تو ولی کے لئے اس میں رکاوٹ ڈالنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے اس سے پس و پیش کیا تو اسے مانع نکاح سمجھا جائے گا۔ اور اس حالت میں عورت کا خود نکاح کرنا یوں ہوگا، گویا ولی نے خود نکاح کرایا ہے — اور محمدؒ سے جو مروی ہے کہ وہ ولی کے وجود و عدم کی حالت میں فرق کرتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد کا ولی کے اذن پر موقوف ہونا، ولی کے حق کی وجہ سے تھا، نہ کہ عورت کے حق کی وجہ سے۔ لیکن جب ولی موجود نہیں ہے تو اس کا حق بھی نہیں ہے۔ اب نکاح کا پورا حق عورت کو حاصل ہے۔ تو ایسی صورت میں اس کا خود عقد کرنا، خالص اپنا حق استعمال کرنا ہے۔ لہٰذا نکاح نافذ ہو جائے گا —

**نوٹ:** اور اگر عورت نے کفو کے ساتھ نکاح کیا اور بات ولی تک پہنچی، اس نے اجازت دینے سے پس و پیش کیا، عورت معاملہ حاکم کے پاس لے گئی تو ابویوسف کے قول کے مطابق حاکم اس نکاح کی اجازت دے گا اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ از سر نو نکاح کرائے گا۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد ولی کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور ولی کا اجازت سے گریز کرنا، عقد کو رد کرنا ہے۔ اس لئے کہ یہ عقد سرے سے باطل ہو چکا ہے۔ سو از سر نو عقد کرنے کی ضرورت ہے۔ اور ابویوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولی اجازت نہ دے کر مانع نکاح ہو گیا ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں ولی کے لئے اجازت نہ دینا حلال نہیں ہے۔ اور بلا وجہ رکاوٹ ڈالنے سے اس کی ولایت باقی نہ رہی، اور یہ روایت حاکم کو حاصل ہوگی۔ (لہٰذا حاکم کی اجازت سے عقد نافذ ہو جائے گا)

مذکورۃ الصدر مسئلہ کے بارے میں ابوحنیفہ کتاب اللہ، سنت اور عقل سے استدلال کرتے ہیں کتاب اللہ سے دلیل یہ فرمان ہے۔

"وامرأۃ مؤمنۃ إن وھبت نفسھا للنبی ان اراد النبی ان یستنکحھا" (نبی کے حلال ہے) وہ مومنہ عورت، جو اپنے آپ کو نبی کے لئے ھبہ کر دے، بشرطیکہ نبی اسے

نکاح میں لانا چاہیں"۔

یہ آیت شریفہ عورت کی عبارت اور لفظ ھبہ سے انعقاد نکاح پر نص ہے۔ اور ان دونوں مسئلوں میں مخالف پر حجت ہے ـــــ نیز اللہ تعالٰے کا ارشاد ہے۔

فان طلقها فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ۔ "پھر اگر اس نے عورت کو (تیسری) طلاق دے دی تو اس کے بعد وہ اس کے لئے حلال نہ رہے گی۔ یہاں تک کہ اس کے سوا ایک اور خاوند سے نکاح کرے"۔

اس آیت سے استدلال دو وجہوں سے ہے، ایک یہ کہ عورت کی طرف نکاح کی اضافت کی گئی ہے (تنکح) اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ عورت کا نکاح کرنا متصور ہے۔ دوسرے یہ کہ عورت کے نکاح کو حرمت کی غایت قرار دیا گیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ جب عورت خود نکاح کرلے تو حرمت کی انتہا ہو جاتی ہے۔ اور شافعی کے قول کے مطابق حرمت کی انتہا نہیں ہوتی۔ (یہ مدلول غایت کے خلاف ہے) نیز ارشاد باری تعالٰے ہے۔

فان طلقها فلا جناح علیهما ان یتراجعا۔ "پھر اگر یہ (دوسرا خاوند) اسے طلاق دے دے تو ان دونوں (سابق میاں بیوی) پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ ایک دوسرے کی طرف رجوع کرلیں (یعنی پھر نکاح کرلیں)"۔

اس آیت میں مرد اور عورت دونوں کی طرف رجوع و نکاح کی اضافت کی گئی ہے۔ اور ولی کا کسی حوالے سے بھی ذکر نہیں کیا گیا۔ مزید ارشاد باری تعالٰے ہے۔

واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن۔ "اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دی ہو۔ پھر وہ اپنی (عدت کی) مدت پوری کر چکیں تو انہیں اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے مت روکو"۔

اس آیت سے استدلال دو وجہوں سے ہے۔ ایک یہ کہ عورتوں کی طرف نکاح کی اضافت کی گئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، انعقاد نکاح کے لئے ولی کی عبارت شرط نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس آیت میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ اگر طلاق دادہ عورتیں اپنے سابقہ شوہروں سے نکاح کرنا چاہیں۔ اور فریقین راضی بھی ہوں تو انہیں نکاح سے مت روکو۔ اور کسی کام سے روکنا تقاضا کرتا ہے کہ وہ کام ممکن الوقوع اور متصور ہو۔ (کیونکہ اگر وہ ممکن الوقوع ہی نہیں ہے تو اس سے روکنے کا کیا فائدہ؟)

سنت سے استدلال بایں طور ہے کہ ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس للولی مع الثیب امر۔ "ولی کو ثیبہ کے معاملہ میں کوئی اختیار نہیں"۔

اور ابن عباس ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الایم احق بنفسہا من ولیہا۔ "ایم" اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے"
اور ایم اس عورت کو کہا جاتا ہے جس کا زوج نہ ہو ــــ ان احادیث سے معلوم ہوا کہ عورت کو اپنا نکاح کرنے کا اختیار ہے۔

زیر بحث مسئلہ پر عقلی دلیل یہ ہے کہ لڑکی جب حالت عقل و حریت میں بالغ ہوئی تو نکاح کے بارے میں وہ اپنی ولی خود ہوگئی، اور مولی علیہا نہ رہی۔ جیسے عاقل بچہ جب بالغ ہو جائے تو وہ اپنا ولی خود ہوتا ہے اور مولی علیہ نہیں رہتا۔ ان دونوں کے درمیان علتِ جامعہ یہ ہے کہ باپ کو نابالغ بچی کا نکاح کرانے کی ولایت شرعاً بچی کی نیابت کے طور پر حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ نکاح ایک تصرف نافع ہے کہ اس میں دینی و دنیوی فوائد پائے جاتے ہیں۔ اور لڑکی کی حالاً اور مالاً اس کی حاجت بھی ہے۔ لیکن بچی ان تمام مصالح کی رعایت رکھنے سے عاجز ہے۔ جبکہ باپ اس پر قادر ہے۔ (اس لئے باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے) اور جب بچی بالغ ہو جائے اور سمجھ بوجھ بھی رکھتی ہو، تو عجز حقیقتہً زائل ہو گیا۔ اور اسے اپنے بارے میں تصرف کی حقیقی قدرت حاصل ہو گئی، تو اب غیر کی ولایت اس پر نہ رہے گی بلکہ خود اسے ولایت حاصل ہوگی، کیونکہ نیابتِ شرعیہ ازراہ ضرورت ثابت ہوتی ہے۔ جب ضرورت ختم ہو جائے تو نیابت بھی ختم ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں حریت اس بات کے منافی ہے کہ ایک آزاد شخص پر کسی کو ولایت و اختیار حاصل ہو۔ لیکن منافی کے باوجود ایک چیز کا ثبوت ظاہر ہے کہ ازراہِ ضرورت ہی ہوگا۔ (لہٰذا بقدر ضرورت یہ اختیار حاصل ہوگا)۔ یہی وجہ ہے کہ نابالغ، عاقل بچہ جب بالغ ہو جائے تو اس کا نکاح کرانے کی ولایت بھی ختم ہو جاتی ہے، اور یہ ولایت خود اسے حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ علت فرع میں بھی موجود ہے۔ لہٰذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا ــ اور اسی بنا پر بلوغ کے بعد باپ کو لڑکی کے مال میں تصرف کی ولایت نہیں رہتی۔ اور یہ ولایت خود لڑکی کو حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نکاح میں ہوگا۔

باقی شافعی نے آیت سے جو استدلال کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اولیاء کو نکاح کرانے کا خطاب اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ولی جواز نکاح کی شرط ہے۔ بلکہ یہ خطاب لوگوں کے مابین ایک معروف و معتاد طریقہ کی رعایت سے کیا گیا ہے۔ کیونکہ عادتاً عورتیں نکاح کا معاملہ خود اپنے ہاتھ میں نہیں لیتیں۔ اس لئے کہ اس میں مردوں کی محافل میں جانا پڑتا ہے۔ نیز از خود نکاح کرنے سے عورت کو بے حیائی کا طعنہ دیا جاتا ہے۔ اس لئے عورتوں کی رضامندی سے اولیاء یہ معاملہ انجام دیتے ہیں۔ تو اس میں اولیاء کو نکاح کرانے کی ولایت بطور استحباب دی گئی ہے، بطور ایجاب نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے "وانکحوا الایامی منکم" سے معاً بعد فرمایا ہے والصالحین من عبادکم وامائکم۔ جبکہ یہ بات واضح ہے کہ صلاح جواز نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اس کی نظیر اللہ تعالٰی کا یہ فرمان ہے:

"فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیراً" "پس انہیں مکاتب بنا دو، اگر ان میں خیر پاؤ"۔
حالانکہ معاملہ کتابت کے لئے یہ ضروری شرط نہیں ہے۔ (تو ان قرائن سے معلوم ہوا کہ انکحوا، کا خطاب

ازراہ استحباب ہے) یا یہ آیت کریمہ نابالغ بچوں کے نکاح پر محمول کی جائے گی۔ تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے ۔ اور شافعی نے جو احادیث پیش کی ہیں کہ " لا یزوج النساء الا الاولیاء اور لانکاح الا بولی " یہ بھی ندب واستحباب پر محمول ہیں۔ علاوہ ازیں بعض ماہرین حدیث سے منقول ہے کہ تین احادیث کی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت پایہ صحت کو نہیں پہنچتی ۔ اور ان تین احادیث میں دو احادیث یہی ہیں ۔ جو ابھی اوپر مسطور ہوئیں ۔ یہی وجہ ہے کہ صحیحین میں ان احادیث کی تخریج نہیں کی گئی ۔ اور علی سبیل التسلیم ان احادیث کے مقتضی کے ہم قائل ہیں ۔ کیونکہ عورت اپنی ذات کی خود ولیہ ہے ۔ اس لئے عورت کے خود کئے ہوئے نکاح کو ولی کے بغیر نکاح قرار نہیں دیا جائے گا ۔ اور عورت کے ولیہ ہونے پر دلائل ہم ذکر کر چکے ہیں ۔ واللہ اعلم ۔

رہا شافعی کا یہ کہنا کہ نکاح عورت کے حق میں ایک عقد ضار ہے ، یہ درست نہیں ۔ بلکہ یہ عورت کے لئے عقد نافع ہے ۔ کہ اس سے عورت کو رہائش ، نان ونفقہ ، پیار ، محبت ، اولاد اور عفت وعصمت جیسے دینی ودنیوی فوائد حاصل ہوتے ہیں ، لیکن عورت کو یہ مصالح وفوائد اس وقت حاصل ہوں گے ، جب خاوند کو اس پر ایک گونہ ملکیت دی جائے ، کیونکہ اگر خاوند کو اس پر ملکیت واختیار حاصل نہ ہو تو وہ اسے باہر نکلنے اور اظہار زینت کرنے سے نہیں روک سکے گا ، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خاوند کا دل بیوی کی طرف سے مطمئن نہیں رہے گا ۔ اسی طرح کسی اور مرد سے نکاح کرنے سے بھی نہیں روک سکے گا ۔ اور اس کے نتیجہ میں اولاد کا نسب مشکوک ومشتبہ ہو جائے گا ۔ تو شریعت نے عورت کی مصالح وفوائد کی رعایت رکھتے ہوئے خاوند کو اس پر ایک گونہ ملکیت عطا کی ۔ تو یہ ملکیت واختیار ان مصالح کا وسیلہ ہے ۔ اور جو چیز کسی مصلحت کا وسیلہ ہو ۔ وہ خود بھی مصلحت ہوتی ہے ۔ (لہٰذا یہ ملکیت نکاح کی مصلحت ہے) اور حدیث میں نکاح کو غلامی فرمانا ازراہ تمثیل ہے ، نہ کہ ازراہ حقیقت ۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ نکاح سے بیوی حقیقی باندی نہیں بنتی (بلکہ حرہ رہتی ہے ، اور اسے حریت کے تمام حقوق حاصل رہتے ہیں) ۔

## عورت کی کمی عقل کی حدود

اور شافعی کا یہ کہنا کہ عورت کی عقل ناقص ہوتی ہے ، اس مقام میں قابل احتجاج نہیں ۔ کیونکہ عورت کی عقل کو جس معنی میں ناقص کہا گیا ہے ، وہ مصالح نکاح سے آگاہی کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتا ۔ لہٰذا اس کمی کی وجہ سے عورت سے نکاح کی اہلیت سلب نہیں ہوگی ۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس نقصان عقل کی بنا پر معاملات ودیانات کے باقی تصرفات کی اہلیت عورت سے سلب نہیں ہوتی ۔ چنانچہ وہ اپنے مال میں تصرف کرنے کا مکمل اختیار رکھتی ہے ۔ اگرچہ مالی معاملات میں ایسی ایسی باریک خیانتیں ہوتی ہیں جن کا ادراک بڑے غور وتامل کے بعد ہوتا ہے ۔ اسی طرح عورت کا حدود وقصاص میں اقرار صحیح تسلیم کیا جاتا ہے ۔ نیز ایمان لانے اور دیگر شرائع واحکام کی پابندی کرنے کا حکم جیسا کہ مرد کو ہے ، ایسا ہی عورت کو بھی ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کو جتنی عقل دی گئی ہے وہ ان معاملات کے لئے کافی ہے ۔ اس کی تائید مزید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اپنا زوج پسند کرنے میں عورت کی عقل کا اعتبار کیا گیا ہے ، چنانچہ اگر اس نے مطالبہ کیا کہ میرا فلاں کفو سے نکاح کرا دو ، تو ولی پر نکاح کرانا فرض ہے ۔ اور اگر اس نے نکاح کرانے سے

گریز کیا. تو اسے مانع نکاح سمجھا جائے گا، اور اس سے ولایت منقطع ہو کر قاضی کو حاصل ہو جائے گی، اور قاضی اس کا نکاح کرائے گا۔ رہی حدیث عائشہ؛ تو کہا گیا ہے کہ اس حدیث کا مدار زہری پر ہے۔ اور یہ حدیث جب زہری کے پاس پیش کی گئی تو انہوں نے اس کا انکار کیا۔ اس سے حدیث کا پایہ ثبوت ضعیف ہو جاتا ہے۔ اس ضعف کی مزید تائید اس سے ہوتی ہے کہ اس حدیث کی راویہ عائشہ ہیں۔ اور عائشہ کا اپنا مذہب یہ ہے کہ ولی کے بغیر نکاح جائز ہے۔ ان کے مذہب کا علم اس روایت سے ہوتا ہے کہ "خود انہوں نے اپنے بھائی عبدالرحمٰن کی بیٹی کا نکاح منذر بن الزبیر سے کیا"۔ تو جب ان کا اپنا مذہب یہ ہے تو وہ ایک ایسی حدیث کیسے روایت کرتی ہیں، جس سے خود ان کا اپنا عمل نہیں ہے؟ (راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا ضعف روایت کی دلیل ہوتا ہے) اور اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو، تو ہم اسے باندی پر محمول کرتے ہیں۔ کیونکہ بعض روایات میں الفاظ یوں ہیں کہ ایما امراۃ نکحت بغیر اذن موالیھا اس میں 'موالی' کے ذکر سے معلوم ہوا کہ حدیث میں "امراۃ" سے مراد باندی ہے۔ تو اس صورت میں تمام دلائل پر عمل ہو جاتا ہے۔

اور محمدؒ کا یہ کہنا کہ ولی کو نکاح میں حق حاصل ہے، ہم کہتے ہیں کہ نکاح میں عورت کو ولی پر حق حاصل ہے، نہ کہ ولی کو عورت پر۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ولی لاپتہ ہو تو وہ خود نکاح کر سکتی ہے۔ اور اگر موجود ہو تو انکار کی صورت میں ولی کو مجبور کیا جا سکتا ہے کہ عورت کی مرضی کے مطابق نکاح کرائے۔ جبکہ عورت اگر انکار کر دے تو اسے ولی نکاح پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کا ولی پر حق ہے۔ اور صاحب حق اگر کسی عقد میں دوسرے کی طرف اپنا حق چھوڑ دے تو اس سے اس کا حق سرے سے ختم نہیں ہو جاتا۔

علاوہ ازیں اگر ولی کا کچھ حق ہے بھی تو اس کا اثر صرف یہ ہے کہ اگر عورت غیر کفو سے نکاح کر لیتی ہے تو وہ نکاح کے لزوم کو روک سکتا ہے، نفاذ و جواز نکاح کو روکنے کا اسے اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ اولیاء کو نکاح میں جو کچھ حق حاصل ہے۔ وہ صرف اس لئے ہے کہ غیر کفو کا سسرال بننے کا عار انہیں لاحق نہ ہو۔ لیکن اگر لڑکی نے کفو سے نکاح کیا ہے تو اب لزوم نکاح کا کوئی مانع نہ رہا۔ اس لئے نکاح لازم ہو جائے گا ــــ غیر کفو کے ساتھ کئے ہوئے نکاح کے نفاذ میں خود لڑکی کا ضرر ہے، کہ اس کی اہلیت کا ابطال لازم آتا ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ جب کسی چیز میں دو ضرر جمع ہو جائیں تو جہاں تک ممکن ہو، انہیں دور کیا جائے اور یہاں دونوں کا دور کرنا ممکن ہے۔ بایں طور کہ نکاح کو نافذ تو قرار دیا جائے۔ تاکہ لڑکی کو ضرر نہ پہنچے، لیکن لازم نہ کہا جائے اور اولیاء کے لئے اعتراض کا حق رکھا جائے تاکہ اولیاء کو خفت کا ضرر نہ پہنچے ــــ اور اس کی شریعت میں نظیر ہے۔ کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے۔ ایک مالک اپنے حصہ میں اسے مکاتب بنا دیتا ہے تو یہ صحیح ہے۔ کیونکہ (اس نے اپنے حق میں تصرف کیا، اور) اپنے ضرر کو دور کیا۔ چنانچہ اگر غلام بدل کتابت ادا کر دے تو آزاد ہو جائے گا۔ لیکن (جب تک بدل کتابت ادا نہیں کرتا) عقد کتابت لازم نہیں ہوگا اور دوسرے شریک کو حق حاصل ہے کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے عقد کتابت کو فسخ کر دے۔ تاکہ اسے ضرر نہ پہنچے ــــ اسی طرح اگر غلام حج یا عمرہ کا احرام باندھتا ہے تو صحیح ہے۔ چنانچہ اگر اسی حالت میں اسے آزادی مل جائے تو احرام جاری رکھے گا ــــ لیکن غلام کا احرام لازم نہیں ہوتا، چنانچہ آقا کو یہ حق ہے کہ اس کا احرام کھلوا دے۔ تاکہ اسے ضرر نہ پہنچے ــــ اسی طرح شفیع کو یہ حق ہے کہ وہ قریبی دار کو شفعہ کے ذریعہ حاصل کرے۔ پھر اگر مشتری وہ دار ہبہ کر دیتا ہے، تو اس کا

عصبہ نافذ تو ہوگا ـــ تاکہ اسے ضرر نہ پہنچے ـــ لیکن لازم نہیں ہوگا۔ چنانچہ شفیع کو یہ حق حاصل ہے کہ اس پر دعوی شفعہ کرے اور لے لے ـــ تاکہ شفیع کو بھی ضرر نہ پہنچے ـــ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

---

## فصل

# ولایت میں تقدم کی شرائط کا بیان

متعدد اولیاء کی موجودگی میں کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے دو۲ شرطیں ہیں ۱؎ عصوبت، چنانچہ عصبہ کا حق، ذوی الرحم پر فائق ہے، خواہ عصبہ قریب کا ہو یا دور کا ـــ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے ـــ اور صاحبین کے نزدیک عصوبت اصل ولایت کی شرط ہے ـــ تفصیل گذر چکی ہے ـــ ۲؎ قرب قرابت چنانچہ قریب تر کا حق (بہ نسبت خود) بعید سے مقدم ہے۔ اور ابو حنیفہ کے قاعدہ کے مطابق اس شرط کی رعایت عصبات وغیر عصبات دونوں میں رکھی جائے گی ـــ اور صاحبین کے نزدیک یہ تقدم حق کی شرط تو ہے لیکن صرف عصبات میں، کیونکہ صاحبین کے ہاں عصوبت ثبوت ولایت کی بنیادی شرط ہے۔ جبکہ ابو حنیفہ کے نزدیک عصوبت دوسرے قرابت داروں سے تقدم و تفوق کی شرط ہے۔ تو جب تک عصبات موجود ہیں، ولایت انہیں حاصل ہوگی، اور ان میں بھی اقرب، ابعد سے مقدم ہوگا۔ اور جب عصبات نہ ہوں تو ولایت، ذوی الرحم کو حاصل ہوگی۔ اور ان میں بھی اقرب کا حق، ابعد پر فائق ہوگا ـــ ولایت کے سلسلہ میں" الاقرب فالاقرب" (جو جتنا قریب ہے، اتنا زیادہ حقدار ہے) کے اصول کا اس لئے اعتبار کیا گیا ہے۔ کہ یہ ولایت نظر و تامل اور غور و فکر کے ساتھ فیصلہ کرنے کے لئے دی گئی ہے۔ اور اقرب کا فیصلہ اور طے کردہ معاملہ مولیٰ علیہ کے حق میں زیادہ بہتر ہوگا، کیونکہ اقرب زیادہ مہربان ہوتا ہے۔ اس لئے اقرب کا حق، ابعد سے فائق ہے ـــ نیز اس لئے کہ ولایت کا استحقاق اگر عصوبت کی بنا پر ہو، جیسا کہ صاحبین کہتے ہیں ـــ تو اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد عصبہ نہیں بنتا۔ اسی طرح اقرب کی موجودگی میں ولی بھی نہیں ہو سکے گا ـــ اور اگر ولایت کا استحقاق وراثت کی بنا پر ہو۔ جیسا کہ ابو حنیفہ کہتے ہیں ـــ تو بھی اقرب کی موجودگی میں ابعد ولی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایسی صورت میں وہ وارث بھی نہیں بنتا ـــ اب شرائط مذکورہ پر متفرع ہونے والے مسائل ذکر کئے جاتے ہیں۔

**مسئلہ:** نابالغ بچہ اور بچی، بالغ مجنون اور مجنونہ کے اولیاء میں اگر باپ اور دادا دونوں موجود ہوں۔ تو دادا کی نسبت باپ نکاح کرانے کی زیادہ ولایت رکھتا ہے۔ کیونکہ باپ میں عصوبت اور قرب قرابت دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں ـــ اور دادا، پردادا ـــ اسی طرح سلسلۂ ابوت کا اوپر کا کوئی بھی فرد۔ حقیقی بھائی کی نسبت نکاح کرانے کا زیادہ حقدار ہے ـــ اور حقیقی بھائی چچا سے اولیٰ ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دادا اور بھائی ولایت میں برابر ہیں۔ جیسا کہ میراث میں برابر ہوتے ہیں۔ کیونکہ ابو حنیفہ کے نزدیک دادا کے ہوتے ہوئے بھائی وارث نہیں بنتا، بلکہ ایسی صورت میں وہ بمنزلۂ اجنبی ہے (لہٰذا ان کے نزدیک ولایت میں بھی یہی حکم ہوگا) جبکہ صاحبین کے ہاں دادا اور بھائی دونوں میراث میں شریک ہوتے ہیں۔ سو

اس معاملہ میں بھی دونوں شریک ہوں گے، جیساکہ دو بھائی شریک ہوتے ہیں۔

**مسئلہ:** ایک مجنونہ عورت ہے، اولیاء میں باپ اور بیٹا دونوں ہیں۔ تو ابو یوسف کے نزدیک بیٹا نکاح کرانے کا زیادہ حقدار ہے ـــــ قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ابو حنیفہ کا قول ابو یوسف کے ساتھ ذکر کیا ہے ـــــ اور معلیؒ کی ابو یوسف سے روایت ہے کہ "دونوں میں سے جو بھی نکاح کرا دے جائز ہوگا۔ اور اگر دونوں جمع ہو جائیں تو میں باپ کو کہوں گا کہ نکاح کراؤ" ـــــ اور محمدؒ کا قول ہے کہ باپ زیادہ حقدار ہے ـــــ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ولایت مولیؒ علیہ کی بہتری کے لئے دی گئی ہے۔ سو باپ کا طے کردہ معاملہ زیادہ بہتر ہوگا۔ کیونکہ باپ بیٹے سے زیادہ مہربان ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ مجنونہ کے مال میں تصرف کرنے کا باپ کو زیادہ حق ہے۔ نیز اس لئے باپ، اس مجنونہ عورت کی قوم سے ہے، اور بیٹا اس قوم سے نہیں ہے۔ کیونکہ بیٹے کی نسبت اپنے باپ کی طرف ہوتی ہے۔ لہٰذا قرابت قوم کی وجہ سے بھی باپ زیادہ ولایت رکھتا ہے ـــــ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرانے کی ولایت عصوبت کی بنا پر حاصل ہوتی ہے۔ اور جہاں باپ، بیٹا جمع ہو جائیں تو بیٹا عصبہ ہوتا ہے۔ اور باپ صاحب فرض ہوتا ہے۔ (یعنی باپ کو حصہ مقرر ملتا ہے) بس یوں ہوگیا، گویا اخیافی بھائی، عینی بھائی کے ساتھ جمع ہو گیا (کہ ایسی صورت میں عینی بھائی کو ولایت حاصل ہوتی ہے) اور معلی کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ باپ بیٹے میں سے ہر ایک میں سبب تقدم پایا جاتا ہے۔ باپ میں اس لیے کہ وہ مولی علیہا کا ہم قوم ہے۔ اور باپ میں بیٹی کے لیے مہربانی کا جذبہ زیادہ پایا جاتا ہے۔ اور بیٹے میں اس لیے کہ وہ عصوبت کی بنا پر مال کا وارث ہے۔ اور یہ دونوں سبب تقدم ہیں اس لیے دونوں میں سے جس نے بھی نکاح کرا دیا، جائز ہوگا۔ اور اگر (مجلس نکاح میں) دونوں جمع ہو جائیں تو از راہ تعظیم و احترام باپ کو ترجیح دی جائے گی۔ اس طرح اولیاء میں اگر باپ اور پوتا، پڑپوتا، نیچے تک، جمع ہو جائیں، تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ اور مذکورہ دونوں مسئلوں میں افضل یہ ہے کہ بیٹا خود نکاح کرانے کی ولایت باپ کو تفویض کر دے تاکہ اس کا احترام بھی باقی رہے اور کوئی اختلاف بھی نہ رہے۔ اور اگر کسی صورت میں دادا اور بیٹا جمع ہو جائیں تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ بیٹا اولی ہے، اور محمد فرماتے ہیں کہ دادا اولی ہے۔ جانبین کے اقوال کی وجوہ بالکل ویسی ہیں، جو ابھی درج بالا مسئلہ کے ذیل میں مذکور ہوئیں بھائی اور دادا کے جمع ہونے کی صورت میں وہی اختلاف ہے، جو ہم ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ذکر کر چکے ہیں۔

رہے غیر عصبات! تو ان میں سے ہر وہ شخص جو وراثت میں حق رکھتا ہے، وہ نکاح کرانے کی ولایت بھی رکھتا ہے، اور جو وارث نہیں ہے، وہ ولی بھی نہیں ہو سکتا۔ یہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ باقی کون وارث ہوتا ہے اور کون نہیں اس کا بیان کتاب الفرائض میں آئے گا۔

**مسئلہ:** اقرب کا حق ابعد پر اس وقت مقدم ہوتا ہے، جب کہ اقرب وہاں موجود ہو یا غیر موجود ہو لیکن اس کا اتہ پتہ ہو کہ بوقت ضرورت اس سے رابطہ ہو سکتا ہو، لیکن اگر اقرب غائب منقطع ہو یعنی اتنی دور ہو کہ بروقت اس سے رابطہ نہ ہو سکتا ہو، تو ہمارے اصحابؒ ثلاثہ کے نزدیک ابعد

کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہوگی۔ اور زفرؒ کے نزدیک اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد کو ولایت حاصل نہیں ہوتی، خواہ اقرب وہاں موجود ہو یا غائب منقطع ہو۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح کرانے کی ولایت سلطان کو حاصل ہوجاتی ہے۔ نوٹ! ہمارے مشائخ کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ غیبوبت منقطعہ سے اقرب کی ولایت ختم ہوجاتی ہے یا باقی رہتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اقرب کی ولایت بھی باقی رہتی ہے اور غائب ہونے کی وجہ سے ابعد کو بھی ولایت حاصل ہوجاتی ہے۔ تو یوں ہوجاتا ہے گویا اس لڑکی کے برابر درجہ کے دو ولی ہیں، جیساکہ دو بھائی یا دو چچا ہوں۔ کہ دونوں کو برابر درجہ کی ولایت حاصل ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ غائب اقرب سے ولایت زائل ہوکر ابعد کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔ یہ قول صحیح تر ہے۔ زیربحث مسئلہ میں زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقرب ولایت ابھی قائم ہے (اگرچہ وہ غائب ہے) کیونکہ ثبوت ولایت کا سبب۔ قرابت قریبہ۔ قائم ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ جہاں وہ خود ہے، اگر وہاں مُولّٰی علیہا کا نکاح کرا دیتا ہے، تو یہ نکاح جائز ہوگا۔ تو چونکہ ابھی اقرب کی ولایت قائم ہے، اس لیے کسی دوسرے کو ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اقرب کی ولایت تو باقی ہے۔ جیساکہ زفرؒ کہتے ہیں لیکن غائب ہونے کے سبب اقرب مولی علیہا کی حاجت وضرورت پوری نہیں کرسکتا۔ اس لیے اب یہ ولایت سلطان کو حاصل ہوگی۔ جیساکہ جب کوئی کفو لڑکی کے لیے پیغام نکاح دے (اور لڑکی بھی راضی ہو) لیکن ولی نکاح نہ کرائے تو قاضی کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہوجاتی ہے۔ اور دونوں صورتوں کے درمیان علت جامعہ "نابالغ بچی کو ضرر سے بچانا" ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں ابعد کو ولایت دینا، عاجزہ کے حق میں زیادہ بہتر ہے۔ لہٰذا ابعد کو ولایت حاصل ہوگی۔ جیساکہ باپ اور دادا اگر دونوں حاضر ہوں (تو باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے، کہ یہ مولّٰی علیہا کے حق میں زیادہ بہتر ہے)، اور اس بات کی دلیل کہ ابعد بھی عاجزہ کے حق میں بہتر معاملہ طے کرنے پر قادر ہے، یہ ہے کہ نکاح کی اکثر وبیشتر مصالح کفاءت اور مہر سے تعلق رکھتی ہیں (کہ ان دو باتوں کی رعایت رکھنے سے مصالح نکاح حاصل ہوجاتی ہیں) اور اس بات میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ غائب اقرب کی بجائے ولی ابعد کفو حاضر سے بہتر طور پر معاملہ طے کرسکتا ہے۔ اور ولی ابعد کے بارے میں غالب امکان یہ ہے کہ کفو حاضر سے معاملہ طے کرنے کا کوئی موقعہ اس کے ہاتھ سے نہیں چھوٹے گا۔ جب کہ غائب اقرب کے لیے کوئی ایسا موقعہ فراہم ہونا بہت مشکل ہے، کیونکہ کفو حاضر غائب اقرب کے آنے تک انتظار نہیں کرے گا۔ اور کفو مطلق کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے، کیونکہ عادۃً جہاں عورت ہو، وہیں پیغام نکاح دیا جاتا ہے:

وجوہ مذکورہ کی بنا پر اس مقام میں ولیٔ ابعد کو ولایت دینا اولیٰ ہے۔ کیونکہ راجح کے مقابلے میں مرجوح کو کالعدم سمجھا جاتا ہے، جیساکہ باپ کی موجودگی میں دادا کا حق کالعدم ہوتا ہے۔ اور زفرؒ کا یہ کہنا کہ "ابھی اقرب کی ولایت قائم ہے" درست نہیں۔ اور ہم اسے بھی تسلیم نہیں کرتے کہ غائب اقرب کا نکاح کرانا جائز ہے، بلکہ یہ ناجائز ہے۔ سو غائب اقرب کی ولایت سرے سے منقطع ہوجاتی ہے۔ اور ہمارے اصحابؒ سے ایک روایت بھی اسی کی تائید کرتی ہے۔ روایت یہ ہے کہ اگر نابالغ بچے کا جنازہ ہو، ولی

اقرب خود موجود نہ ہو اور اس کی طرف سے ولیٔ ابعد کو یہ مکتوب ملے کہ امامت کے لیے فلاں شخص آگے کیا جائے، تو ولی ابعد کے لیے اس پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے۔ اگر غیر موجودگی میں بھی اقرب کی ولایت قائم رہتی تو ابعد کے لیے اس ہدایت سے گریز کی گنجائش نہ ہوتی۔ جیسا کہ اقرب اگر خود حاضر ہو اور کسی دوسرے شخص کو آگے کرتے تو ولیٔ ابعد کو روکنے کا اختیار نہیں ہے۔ اور عقل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ ولی کو ولایت مولیٰ علیہ کی حاجت برآری کے لیے دی جاتی ہے ہے۔ اور جب ولی اقرب غائب ہو تو وہ مولیٰ علیہ کی حاجت پوری نہیں کر سکتا، اور نہ ہی اس کی رائے حاصل کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا اسے کالعدم سمجھا جائے گا۔ سو غائب اقرب یوں ہے، گویا مجنون ہو گیا یا مر گیا، کیونکہ ناقابل انتفاع موجود اور معدوم اصلی برابر ہوتے ہیں۔ نیز اقرب کی ولایت برقرار رکھتے ہوئے ابعد کے لیے ولایت کا اثبات موجب فساد ہے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ غائب اقرب جہاں موجود ہے، وہاں کسی انسان سے مولیٰ علیہا کا نکاح کر دے۔ ولی ابعد کو اس کا علم نہ ہو، اور وہ یہاں کسی دوسرے سے اس کا نکاح کرا دے سو دوسرے خاوند کے ساتھ اس کی قربت ہو جائے اولاد بھی ہو جائے، پھر پتہ چلے کہ یہ تو فلاں کی بیوی ہے۔ اس صورت میں جو خرابی اور فساد ہے وہ کسی پر مخفی نہیں اور اگر بعض مشائخ کے قول کے مطابق اسے تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی دونوں کی ولایت میں کوئی تنافی نہیں۔ کیونکہ دونوں کو برابر درجہ کی ولایت حاصل ہے، تو دونوں میں سے جس نے بھی نکاح کرا دیا، جائز ہو گا۔ جیسا کہ اگر مولیٰ علیہا کے برابر درجہ میں دو بھائی کے چچا ہوں، تو جو بھی نکاح کرا دے جائز ہوتا ہے اور اس میں عاجز کے حق میں کمال شفقت و رعایت ہے۔ کیونکہ اگر ابعد کو کفو مل گیا، تو وہ نکاح کرا دے گا، اور اگر اقرب کو میسر ہو گیا تو وہ نکاح کرا دے گا۔ تو اس میں کمال رعایت ہے لیکن اگر اقرب حاضر ہو تو اسے ترجیح حاصل ہو گی، کیونکہ زیادت قرابت کی وجہ سے وہ زیادہ مہربان ہو گا اسی سے واضح ہو گیا کہ ایسی صورت میں سلطان کی طرف ولایت کے انتقال کا قول باطل ہے کیونکہ سلطان اس کا ولی ہوتا ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو، اور یہاں تو اختلاف اقوال کے مطابق، اس کے ایک یا دو ولی موجود ہیں۔ لہٰذا سلطان کو ولایت حاصل نہیں ہو گی ہاں اگر ولی نکاح میں رکاوٹ ڈالے تو پھر سلطان کو ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور یہ صورت یہاں نہیں پائی گئی۔ واللہ الموفق۔

**مسئلہ:** ولی اقرب کو غائب کب قرار دیا جائے گا؟ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ ابو یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ اگر ولی بغداد اور رے کے مابین مسافت کے فاصلے پر ہو تو یہ غیبت منقطعہ ہے (یعنی یہ اتنی دوری ہے کہ جس سے تعلق ٹوٹ جاتا ہے)، دوسری روایت یہ ہے کہ ایک ماہ یا اس سے زیادہ مسافت کے فاصلے پر ہو۔ تو غائب منقطع قرار دیا جائے گا۔ اور اس سے کم فاصلے پر ہو تو تعلق ولایت منقطع نہیں ہو گا۔ اور محمدؒ سے بھی دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت ہیں کوفہ سے رے تک اور دوسری روایت میں رقہ سے بصرہ تک کی مسافت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ابن شجاع کہتے ہیں کہ اگر غائب کسی ایسی جگہ ہے، جہاں قافلے اور پیغامبر سال میں ایک مرتبہ ہی جاتے ہیں تو یہ غیبت منقطعہ ہے۔

اور اگر ایسی جگہ ہے، جہاں قافلے سال میں کئی مرتبہ آتے جاتے ہیں تو یہ غیبت منقطعہ نہیں ہوگی۔ اور الشیخ الامام ابوبکر محمد بن الفضل البخاری سے منقول ہے کہ اگر اقرب کسی ایسی جگہ ہے، جہاں سے اس کی رائے حاصل کرتے کرتے، پیغام نکاح دینے والا کفو ہاتھ سے نکل جائے گا، تو غیبت منقطعہ ہے۔ اور اگر ایسی جگہ ہے، جہاں اس سے جلد رابطہ ہو سکتا ہے تو یہ غیبت منقطعہ نہیں ہے۔ یہ قول تفقہ سے قریب تر ہے، کیونکہ ولایت سے مقصود مولی علیہ کی رعایت اور اسے نقصان سے بچانا ہوتا ہے۔

**مسئلہ**: گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جب کہ نابالغ بچے، بچی اور نابالغ مجنون اور مجنونہ کے دو ولی ہوں، ایک اقرب ہو، دوسرا ابعد، لیکن اگر دو ولی ایک ہی درجہ میں ہوں، مثلاً دو بھائی یا دو چچا ہیں، تو ان میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے۔ خواہ دوسرا راضی ہو یا ناراض ہاں یہ ضروری ہے کہ یہ نکاح کفو کے ساتھ مہر وافر سے کرایا گیا ہو۔ یہ اکثر علماؒ کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ اولیاء میں سے انفرادی طور پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہے جب تک کہ سب جمع ہو کر نکاح نہیں کرائے۔ نکاح درست نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ مالکؒ کے نزدیک یہ ولایت، ولایت شرکت ہے اور اکثر علماء کے نزدیک یہ ولایت استبداد و انفراد ہے۔ مالکؒ اسے ولایت مشترکہ اس لیے قرار دیتے ہیں کہ یہاں سبب ولایت یعنی قرابت سب کے درمیان مشترک ہے۔ لہٰذا ولایت بھی سب کے درمیان مشترک ہوگی۔ کیونکہ حکم، علت کے موافق ہوتا ہے۔ سو یہ ولایت، ولایتِ ملک کی طرح ہوگئی، کہ اگر ایک باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اس کا نکاح کرا دے تو یہ نکاح دوسرے کی رضا کے بغیر جائز نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ وہی ہے، جو ابھی مذکور ہوئی۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ولایت میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جس سبب سے ولایت حاصل ہوتی ہے یعنی قرابت اس میں تجزی کا احتمال نہیں ہے۔ اور ناقابل تجزی چیز کا جب بیک وقت کئی آدمیوں کے لیے ثبوت ہو، تو وہ ہر ایک کے لیے کامل طور پر ثابت ہوتی ہے۔ گویا وہ اکیلا ہے۔ اور یہ چیز صرف اسی کے حصہ میں آئی ہے۔ جیسا کہ ولایت امان جماعت کے ہر فرد کو مکمل طور پر حاصل ہوتی ہے۔ بہ خلاف ولایت ملک کے کہ یہ ملک کے سبب حاصل ہوتی ہے، اور ملک میں تجزی ہو سکتی ہے، لہٰذا یہ ولایت بقدر سبب حاصل ہوگی۔

**مسئلہ**: اگر دو ولیوں میں سے ہر ایک نے الگ الگ مرد سے لڑکی کا نکاح کرا دیا۔ تو دیکھا جائے گا، اگر دونوں عقد بیک وقت واقع ہوئے تو دونوں باطل ہیں کیونکہ دونوں کو جمع کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔ اور کوئی ایک دوسرے سے بہتر نہیں ہے۔ اور اگر آگے پیچھے واقع ہوئے۔ لیکن یہ معلوم نہیں کہ پہلے کون سا نکاح ہوا، تو اس کے لیے بھی حکم مذکور ہے۔ اس کی ایک وجہ تو وہی ہے، جو ابھی مذکور ہوئی، دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ نکاح جائز قرار دیا جائے تو تحری کے ساتھ جائز ہوگا، اور نکاح کے معاملہ میں تحری پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ فلاں کے ساتھ نکاح پہلے ہوا تھا، اور فلاں کے ساتھ بعد میں، تو پہلا نکاح جائز ہوگا اور دوسرا ناجائز۔ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے فرمایا" جب دو ولی نکاح کرا دیں تو پہلا نکاح استحقاق جواز رکھتا ہے"۔
نوٹ: اگر اولیاء میں سے کوئی ایک، باقیوں کی رضا کے بغیر حرہ بالغہ عاقلہ لڑکی کا نکاح اس کی رضامندی سے کسی غیر کفو سے کرا دے تو اس کا حکم انشاء اللہ شرائط لزوم میں ذکر کیا جائے گا۔

---

فصل

# ولایت نکاح کی تیسری قسم کا بیان

باب نکاح میں تیسری قسم کی ولایت، ولایت ولاء ہے (۱) جو کہ ولاء کے سبب سے حاصل ہوتی ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "ولاء بھی نسب کی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے" اور نسب ثبوت ولایت کا سبب ہے، تو اسی طرح ولاء بھی ثبوت ولایت کا سبب ہوگا۔ پھر ولاء کی دو قسمیں ہیں ۱ ولاء عتاقہ ۲ ولاء موالات پھر ولاء عتاقہ کے سبب حاصل ہونے والی ولایت کی دو قسمیں ہیں ۱ حتمی وایجابی ولایت ۲ استحبابی ولایت۔ یہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور محمدؒ کے نزدیک ولایت کی دو قسمیں یہ ہیں، ولایت استبداد اور ولایت شرکت۔ اس اختلاف کا تفصیلی بیان اور دلائل ولایت قرابت کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔ ولایت ولاء کے ثبوت کی شرط وہی ہے، جو ولایت قرابت کے ثبوت کی ہے، ہاں البتہ اس ولایت کے ثبوت کے لیے ایک خاص شرط یہ ہے کہ آزاد کردہ شخص کا کوئی عصبۂ قریبی نہ ہو، اور اگر اس کا کوئی عصبہ قریبی موجود ہے تو پھر آزاد کنندہ کو ولایت حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ اس صورت میں اسے ولاء بھی حاصل نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ مولیٰ عتاقہ آخری درجہ کا عصبہ ہوتا ہے۔ اور اگر اس کا کوئی عصبۂ قریبی موجود نہیں ہے تو پھر اسے نکاح کی ولایت حاصل ہے آزاد کردہ خواہ مذکر ہو یا مؤنث۔

رہا مولیٰ موالات! تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب تمام شرائط موجود ہوں اور کوئی دوسرا وارث نہ ہو تو اسے نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مولیٰ موالات کو کسی صورت میں ولایت حاصل نہیں ہوتی۔
کیونکہ ان کے نزدیک ثبوت ولایت کے لیے عصوبت شرط ہے، اور مولیٰ موالات میں یہ شرط نہیں پائی جاتی۔

---

(۱) ولاء وہ میراث ہے جو کسی شخص کو آزاد کرنے یا کسی کے ساتھ عقد موالات کرنے سے حاصل ہوتی ہے تفصیل کے لیے متعلقہ باب کی طرف رجوع کیجیے۔

فصل:

# ولایت انکاح کی چوتھی قسم کا بیان

باب نکاح میں چوتھی قسم کی ولایت، ولایت امامت ہے۔ جو کہ امامت و سربراہی کے سبب حاصل ہوتی ہے۔ پھر ولایت قرابت کی طرح ولایت امامت کی بھی دو قسمیں ہیں، اور اس ولایت کے ثبوت کے لیے وہی شرط ہے، جو ولایت قرابت کی دونوں قسموں سمیت ثبوت کی شرط ہے۔ ہاں اس ولایت کے ثبوت کے لیے، دو شرطیں اور ہیں، ایک شرط تو دونوں قسموں کے لیے ضروری ہے، وہ یہ کہ مولی علیہ کا قطعاً کوئی ولی موجود نہ ہو، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "سلطان اس کا ولی ہے، جس کا کوئی ولی نہ ہو۔" اور دوسری شرط ولایت استحبابی یا ولایت شرکت کے ساتھ مخصوص ہے، وہ یہ کہ ولی نکاح سے روک دے کیونکہ حرہ بالغہ عاقلہ جب ولی سے مطالبہ کرے کہ فلاں کفو سے نکاح کرا دو، تو ولی پر لازم ہے کہ اس سے نکاح کرا دے، کیونکہ ایسی صورت میں ولی کو نکاح میں رکاوٹ ڈالنے سے روکا گیا ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی چیز سے نہی۔ اس کی ضد کا امر ہوتی ہے، تو ولی نکاح میں یہ رکاوٹ ڈال کر لڑکی کو ضرر پہنچایا ہے، اور امام و سربراہ کا منصبی فریضہ ہے کہ اسے ضرر سے بچائے۔ لہٰذا نکاح کرانے کی ولایت امام کو منتقل ہو جائے گی۔

وصی کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ وصی کا تصرف امر کا محتاج ہے۔ لہٰذا وکیل کی طرح وصی کا اختیار فعل مامور سے متجاوز نہیں ہوگا۔ اور اگر میت نے اسے وصیت کی ہو تو بھی اسے نکاح کرانے کا اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ وصیت کرنے سے میت کی مراد اسے نکاح کرانے کی ولایت منتقل کرنا ہے جبکہ ولایت انکاح حالت حیات میں احتمال انتقال نہیں رکھتی، اسی طرح موت کے بعد بھی اس ولایت کا انتقال نہیں ہوگا۔

فضولی کو بھی نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے، کیونکہ اس میں تو ثبوت ولایت کا سبب بالکل نہیں پایا جاتا۔ اور اگر فضولی نے نکاح کرا دیا تو ہمارے نزدیک منعقد تو ہو جائے گا، لیکن اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ عنقریب کتاب البیوع میں آ رہا ہے۔

---

فصل:

# نکاح میں شہادت کا بیان

جواز و نفاذ نکاح کی چوتھی شرط شہادت ہے، یعنی نکاح گواہوں کے روبرو ہو۔ اس شرط کا بیان درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے۔

(ا)۔ اس بات کا بیان کہ اصل شہادت جواز نکاح کی شرط ہے۔

(ب)، جس شاہد کے سامنے نکاح منعقد ہو رہا ہو، اس کی صفات کا بیان۔

ج ۔ وقت شہادت کا بیان۔

**شہادت جواز نکاح کی شرط ہے** اس بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ اکثر علماء تو اسی کے قائل ہیں کہ شہادت جواز نکاح کی شرط ہے، لیکن مالک فرماتے ہیں کہ جواز نکاح کی لیے شہادت شرط نہیں بلکہ اعلان شرط ہے۔ چنانچہ اگر نکاح ہوا، اور اس کا اعلان کر دیا گیا۔ تو یہ نکاح جائز ہے، اگرچہ مجلس نکاح میں گواہ موجود نہ ہوں۔ اور اگر کسی مجلس نکاح میں گواہ تو موجود تھے، لیکن ان پر کتمان نکاح کی شرط عائد کر دی گئی تو یہ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ دیگر تمام معاملات میں گواہ بنانا شرط نہیں ہے، ہاں مندوب و مستحب ہے لین دین کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

| | |
|---|---|
| یاایہاالذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ۔ | اے ایمان والو! جب تم ایک میعاد معین تک ادھار کا کوئی معاملہ کرنے لگو، تو اسے لکھ لیا کرو۔ |

اور یہ واضح ہے کہ کتابت بذات خود مقصود نہیں، بلکہ مقصود گواہ بنانا ہے، چنانچہ آیت مذکورہ میں ہی آگے چل کر صراحت ہے۔

| | |
|---|---|
| "واستشہدوا شہیدین من رجالکم" | اور دو شخص کو اپنے مردوں میں سے گواہ (بھی) کر لیا کرو" |

اور رجعت کے باب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

| | |
|---|---|
| واشہدوا ذوی عدل منکم۔ | اور اپنے میں سے دو عادل مردوں کو گواہ بناؤ"۔ |

زیر بحث مسئلہ کے بارے میں مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح اور سفاح میں وجہ امتیاز اعلان ہے، کیونکہ زنا پوشیدہ طور پر ہوتا ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ نکاح علانیہ طور پر ہو، نیز روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح سر سے نہی فرمائی" اور سر سے نہی درحقیقت اعلان نکاح کا امر ہے کیونکہ کسی چیز سے نہی، اس کی ضد کا امر ہوتی ہے۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نکاح کا اعلان کرو اگرچہ دف کے ساتھ ہو" ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

| | |
|---|---|
| "لا نکاح الا بشہود" | گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا" |

"اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا، "نکاح کے لیے دو گواہ ضروری ہیں"
اور عبداللہ بن عباس روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

| | |
|---|---|
| الزانیۃ التی تنکح نفسہا بغیر بینۃ" | زانیہ وہ عورت ہے جو گواہوں کے بغیر اپنا نکاح کرے" |

اگر نکاح کے لیے شہادت شرط نہ ہوتی تو شہادت کے بغیر نکاح کرنے والی عورت زانیہ نہ کہلاتی

نیز اس لیے کہ تہمت زنا کا دور کرنا ضروری ہے، اور یہ ضرورت و حاجت صرف شہود کے ذریعے پوری ہو سکتی ہے، کیونکہ تہمت دور ہوتی ہے نکاح کی شہرت سے، اور نکاح کی شہرت شہود کے قول سے ہوتی ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ نکاح میں شہادت کی شرط جحود و انکار کا احتمال ختم کرنے کی وجہ سے نہیں لگائی گئی، کیونکہ جحود و انکار کا احتمال تو نکاح کے ظہور و شہرت سے ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ عاقدین (اور شاہدین) سے اور پھر ایک دوسرے سے سن سنا کر نکاح کے بہت سے گواہ پیدا ہو جاتے ہیں (اور انکار کی گنجائش نہیں رہتی)۔ اس سے نکاح اور دوسرے معاملات کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے، کیونکہ دوسرے معاملات میں شہادت کی حاجت اس لیے ہے کہ نسیان یا بعد میں جحود و انکار کا احتمال نہ رہے، کیونکہ یہاں کوئی ایسا سبب نہیں پایا جاتا، جس سے معاملہ طے ہونے کے بعد اسے شہرت ملے اور انکار کی گنجائش نہ رہے۔ سو اس احتمال کو دور کرنے کے لیے شہادت کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس لیے شہادت کی ترغیب دی گئی (اور اس احتمال کا دور کرنا مستحب ہے، اس لیے یہاں شہادت مندوب و مستحب ہے۔ جب کہ نکاح میں تہمت سے بچنا ضروری ہے، اس لیے یہاں شہادت بھی ضروری ہے)۔ اور مالکؒ نے اپنے موقف کے اثبات میں یہ جو روایت بیان کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح سر سے منع فرمایا" تو ہم بھی اس کے قائل ہیں لیکن نکاح سر وہ ہے، جس میں دو گواہ بھی موجود نہ ہوں اور جس نکاح میں دو گواہ موجود ہوں، وہ نکاح سر نہیں رہتا، بلکہ نکاح علانیہ ہو جاتا ہے، کیونکہ جو بات دو سے تجاوز کر جائے، وہ سر نہیں رہتی۔ شاعر کہتا ہے ؎

وسرك ما كان عند امرئ    وسر الثلاثة غير الخفي

"تیرا سر اور راز وہ ہے جو ایک آدمی کے پاس رہے، اور جو سر تین کو معلوم ہو جائے وہ سر نہیں رہتا۔"

اسی طرح فرمان نبوی "نکاح کا اعلان کرو" پر ہم بھی عمل پیرا ہیں، کیونکہ نکاح کے وقت دو گواہوں کا حاضر ہونا، نکاح کا (کم از کم) اعلان ہے۔ اور یہ جو فرمایا کہ "اگرچہ دف کے ساتھ ہو" اس میں زیادتِ اعلان کی ترغیب ہے اور (بقدر امکان) نکاح میں زیادت اعلان واقعی مندوب و مستحب ہے۔ واللہ الموفق۔

---

فصل:

## نکاح کے گواہ کی صفات

نکاح کی شہادت کا حامل وہ شخص ہو سکتا ہے جس میں درج ذیل شرائط پائی جائیں ۱۔ عقل ۲۔ بلوغ ۳۔ حریت چنانچہ مجنونوں، بچوں اور غلاموں کی موجودگی میں نکاح منعقد نہیں ہوتا غلام خواہ قن ہو یا مدبر یا مکاتب، سب کا یہی حکم ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس کے لیے یہ قاعدہ

بیان کیا ہے کہ" ہر وہ شخص جو نکاح کرانے کی ذاتی ولایت رکھتا ہے، وہ نکاح کی شہادت کا بھی اہل ہے، وگرنہ نہیں" یہ صحیح کلیہ ہے، کیونکہ شہادت کا تعلق ولایت سے ہے، اس لیے کہ شہادت میں غیر پر اپنے قول کی تنفیذ ہوتی ہے، اور ولایت بھی نفاذ مشیت سے عبارت ہے۔ اور افراد مذکورہ نکاح کرانے کی ولایت نہیں رکھتے، کیونکہ انہیں خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں ہے، سو دوسرے پر کیا ولایت حاصل ہوگی؟ (اسی بنا پر یہ لوگ شہادت کے بھی اہل نہیں)، ہاں اس کلیہ پر مکاتب کے حوالے سے اشکال ہو سکتا ہے، کہ اسے تو اپنی باندی کا نکاح کرانے کی ولایت ہے (لیکن وہ شہادت کا اہل نہیں)، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس کی ذاتی ولایت نہیں ہے، بلکہ یہ ولایت اسے عقد کے ذریعے آقا سے حاصل ہوئی ہے (جو ختم بھی ہو سکتی ہے)، تو درحقیقت یہاں بھی نکاح کرانے والا آقا ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا مکاتب بھی شاہد بننے کا اہل نہیں ہے۔ اور بعض حضرات نے اس کے لیے یہ قاعدہ بیان کیا کہ" ہر وہ شخص جو بذاتہ عقد قبول کرنے کا اختیار رکھتا ہے، وہ عقد اس کی موجودگی میں منعقد بھی ہو سکتا ہے، وگرنہ نہیں" یہ بھی صحیح کلیہ ہے، کیونکہ شہادت رکن عقد یعنی ایجاب وقبول کی شرائط سے ہے۔ اور قبول کے بغیر رکن عقد وجود پذیر ہی نہیں ہوتا۔ تو جیسا کہ قبول کے بغیر رکن نکاح حقیقۃً وجود میں نہیں آتا، اسی طرح شریعت کی نظر میں شہادت کے بغیر رکن کا وجود معتبر نہیں ہے۔ (تو جو قبول کی اہلیت رکھتا ہے، وہی شہادت کی بھی اہلیت رکھتا ہے) اور افراد مذکورہ بذات خود عقد قبول کرنے کا اختیار نہیں رکھتے، لہٰذا صرف ایسے لوگوں کی موجودگی میں نکاح انعقاد پذیر نہیں ہوگا۔ اور اس بات پر، کہ یہ لوگ شہادت کی اہلیت نہیں رکھتے، دلیل یہ ہے کہ اگر کسی قاضی نے ان لوگوں کی شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کیا، تو یہ فیصلہ خود اس کے خلاف فسخ ہو جائے گا۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس کے لیے یہ قاعدہ بیان کیا کہ" ہر وہ شخص جس کی شہادت کی بناء پر کسی بھی فقیہ کے قول کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہو۔ ایسے شخص کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور جس شخص کی شہادت سے کسی کے نزدیک بھی فیصلہ کرنا جائز نہ ہو، انعقاد نکاح کے لئے ایسے شخص کی موجودگی کچھ مفید نہیں۔ یہ بھی صحیح کلیہ ہے، کیونکہ موجودگی کا فائدہ یہ ہے کہ بوقت ضرورت اس کی شہادت کی بنا پر فیصلہ کیا جا سکے۔ اور جس شخص کی شہادت سے کسی کے نزدیک بھی فیصلہ کرنا فی الجملہ جائز ہو، اس کی موجودگی فائدہ مند ہے۔ اور افراد مذکورہ کی شہادت سے کسی فقیہ کے نزدیک بھی فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ ابھی یہ بات گذر چکی ہے کہ اگر قاضی نے ان لوگوں کی شہادت کی بنیاد پر کوئی فیصلہ کیا تو وہ فیصلہ خود اس کے خلاف فسخ ہو جائے گا۔

---

## فصل

# شاہد کے لیے ایک خصوصی شرط

مسلم مرد کے مسلم عورت کے ساتھ نکاح میں شاہد کا مسلم ہونا شرط ہے۔ چنانچہ کفار کی شہادت سے مسلم کا مسلمہ کے ساتھ نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ کافر مسلم پر ولایت کا اہل نہیں۔ ارشاد ربانی ہے۔

ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً

اور اللہ نے کافروں کے لیے، مومنوں پر ہرگز کوئی راہ نہیں رکھی۔

اسی طرح کافر، مسلم کا نکاح قبول کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ نیز اگر قاضی کافر کی شہادت کی بنیاد پر مسلم کے خلاف فیصلہ دے۔ تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا

اور گواہ دو ذمّی ہیں تو ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق یہ نکاح جائز ہوگا، وہ گواہ ملّت میں خواہ ذمیہ منکوحہ کے موافق ہوں یا مخالف۔ اور محمدؒ، زفرؒ اور شافعیؒ کا قول ہے کہ ذمیوں کی شہادت سے مسلم کا ذمیہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہوتا۔ شافعیؒ کا اس بارے میں اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک اہل ذمّہ کی ایک دوسرے کے لئے شہادت مقبول ہے اور شافعیؒ کے نزدیک مقبول نہیں ہے۔ اور محمدؒ و زفرؒ کے مؤقف کی بنیاد یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا:

لانکاح الابولی وشاهدی عدل۔ ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

یہاں عدالت سے دینی عدالت مراد ہے، لین دین کی عدالت مراد نہیں، کیونکہ ہمارا اجماع ہے کہ لین دین میں فسق انعقاد نکاح سے مانع نہیں ہے، (اور معاملتی فاسق شاہد بن سکتا ہے) نیز اس لیے کہ شہادت جواز عقد کی شرط ہے، اور عقد، طرفین یعنی مرد اور عورت کے تعلق سے وجود پاتا ہے، (یعنی عقد کا تعلق زوجین سے ہے)، اور یہاں طرفین کے لیے شہادت نہیں پائی گئی، کیونکہ کافر کی شہادت کافر کے حق میں تو حجت ہوسکتی ہے، لیکن مسلم کے حق میں حجت نہیں بن سکتی۔ سو مسلم کے حق میں کافر کی شہادت کالعدم ہے، لہٰذا جانب زوج میں شہادت نہ پائی گئی، تو یوں ہوگیا، گویا گواہوں نے عورت کی بات تو سنی ہے، لیکن مرد کی بات نہیں سنی، اور اگر فی الواقع ایسی صورت ہو تو نکاح جائز نہیں ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کتاب و سنت میں حکم نکاح کے عموم سے استدلال کرتے ہیں۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

فانکحوا ما طاب لکم من النساء۔ تو نکاح کر لو اپنی پسند کی عورتوں سے۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم۔ اور ان عورتوں کے سوا اور عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئیں یعنی یہ کہ اپنے اموال کے ذریعہ حاصل کرو۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

تزوجوا ولا تطلقوا۔ نکاح کرو اور طلاق نہ دو۔

ایک دوسرے مقام پر ارشاد ہے "نکاح کرو" یہ اور اس طرح کے دوسرے بہت سے ارشادات میں، جو کسی شرط کے بغیر وارد ہوئے ہیں۔ ہاں شہادت کی اہلیت اور شاہد کا اسلام زوجین مسلمین کے نکاح میں اجماع کی بنا پر شرط قرار دیا گیا ہے۔ سو جو شخص مسلم کے ذمیہ کے ساتھ نکاح میں اس شرط کا مدعی ہے، اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لانکاح الابشهود، اور دوسری روایت میں یوں ہے "لانکاح الابشاهدین"

اور نفی سے استثناء ظاہراً اثبات ہوتا ہے۔ (تو گویا آپؐ یہ فرما رہے ہیں کہ "نکاح گواہوں کی موجودگی میں کرو) اور زیر بحث صورت نکاح میں گواہ موجود ہیں، کیونکہ لغت میں شہادت عبارت ہے اعلام اور بیان سے اور اعلام و بیان کی اہلیت کافر بھی رکھتا ہے، اس لیے کہ یہ موقوف ہے عقل، زبان اور مشہود بہ کے علم پر، اور یہ چیزیں کافر میں بھی پائی جاتی ہیں (لہٰذا زیر بحث صورت میں شہادت صحیح ہے، اس لیے نکاح بھی صحیح ہوگا، باقی مسلم کے خلاف کافر کی شہادت ایک خاص دلیل کی بنا پر اس حدیث کے عموم سے مخصوص ہے، سو مسلم کے حق میں کافر کی شہادت اس عموم کے تحت داخل رہی۔ نیز گذشتہ سطور میں یہ بات مسطور ہو چکی ہے کہ شہادت کا تعلق باب ولایت سے ہے۔ اور کافر عقد نکاح میں ذاتی ولایت کی اہلیت رکھتا ہے، اور عقد نکاح کو بذاتہ قبول کرنے کا اختیار بھی رکھتا ہے۔ لہٰذا وہ عقد نکاح میں شاہد بننے کا بھی اہل ہے۔ اسی طرح قاضی کے لیے کافر کی اس شہادت کی بنا پر مسلم کے حق میں فیصلہ کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ محل اجتہاد ہے۔ وجہ آ رہی ہے۔ اور اگر قاضی اس شہادت کی بنا پر فیصلہ کر دے تو اس فیصلہ کو توڑا نہیں جا سکتا۔ سو ایسے شاہد کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح نافذ ہوگا۔ رہی محمدؒ و زفرؒ کی پیش کردہ حدیث! تو کہا گیا ہے کہ یہ ضعیف ہے، اور اگر ثابت بھی ہو تو ہم اسے ندب و استحباب پر محمول کرتے ہیں، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ رہا یہ کہنا کہ یہ عقد جانب زوج میں شہادت سے خالی رہا، کیونکہ کافر کی شہادت مسلم کے حق میں حجت نہیں ہے؛ تو ہم کہتے ہیں کہ کافر کی شہادت اگرچہ مسلم کے خلاف کافر کے حق میں حجت نہیں بن سکتی، لیکن مسلم کے حق میں کافر کے خلاف تو حجت بن سکتی ہے۔ اور کافر کی شہادت مسلم کے خلاف اس لیے حجت نہیں بن سکتی ہے کہ شہادت باب ولایت سے ہے، اور کافر کی شہادت کا مسلم کے خلاف حجت تسلیم کرنا کافر کو مسلم پر ولایت دینا ہے، اور یہ جائز نہیں ہے، اور زیر بحث صورت میں یہ علت نہیں پائی جاتی، کیونکہ مسلم کے حق میں اسے حجت قرار دینے سے کافر کے لیے ولایت کا اثبات نہیں ہوتا۔ اور یہ جائز ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ کافر کا قول مسلم کے حق میں حجت نہیں ہے، لیکن اس کی موجودگی تو حجت ہے۔ اور انعقاد نکاح کے لیے قول شرط نہیں ہے، بلکہ موجودگی شرط ہے۔ اور نکاح ایسے شخص کی موجودگی سے بھی منعقد ہو جاتا ہے، جس کی شہادت مقبول نہ ہو۔ تفصیل ان شاء اللہ آ رہی ہے۔

مسئلہ: کیا دو ذمیوں کی شہادت سے دعویٰ کی صورت میں مسلم کا ذمیہ کے ساتھ نکاح ظاہر اور ثابت ہو جائے گا، جواب یہ ہے کہ اس کے بارے میں دیکھا جائے گا، اگر تو عورت مسلم مرد پر نکاح کی مدعیہ ہے اور مسلم انکار کر رہا ہے، تو بالاجماع یہ نکاح ظاہر نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کافر کی مسلم کے خلاف شہادت ہے، جو قابل قبول نہیں۔ اور اگر مسلم مرد نکاح کا مدعی ہے اور ذمیہ عورت انکار کر رہی ہے تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق نکاح ظاہر ہو جائے گا۔ خواہ دونوں گواہ یہ کہیں کہ بوقت عقد دو مسلم مرد بھی ہمارے ساتھ تھے یا نہ کہیں۔ اور محمدؒ کی اصل کے مطابق مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ظاہر ہو جائے گا، جیسا کہ شیخینؒ نے کہا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ظاہر نہیں ہوگا، خواہ وہ دو مسلم مردوں کی موجودگی کا کہیں یا نہ کہیں۔ محمدؒ کے مذہب کے مطابق یہ قول صحیح ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ شہادت ایک تو نکاح فاسد پر قائم ہوتی ہے اور دوسرا اس شہادت سے فعل مسلم کا اثبات

ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ صرف یہ شہادت دیں کہ ہم بوقتِ نکاح موجود تھے، تو یہ شہادت مقبول نہیں کیونکہ محمدؒ کے نزدیک یہ نکاح فاسد پر شہادت ہے۔ اور اگر یہ شہادت دیں کہ بوقت نکاح ہم بھی موجود تھے اور ہمارے ساتھ دو مسلم مرد بھی تھے۔ تو بھی یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ اگرچہ یہ کافر کی کافر کے خلاف شہادت ہے، لیکن اس میں فعل مسلم کا اثبات بھی ہے۔ سو یہ مسلم کے خلاف شہادت ہے، اس لیے قبول نہیں کی جائے گی، جیساکہ اگر کسی مسلم نے دعویٰ کیا کہ میرا غلام فلاں ذمی کے قبضہ میں ہے اور اس ذمی نے مسلم کے دعویٰ کا انکار کر دیا اور کہا کہ یہ تو میرا غلام ہے۔ اس پر مسلم نے اپنے دعویٰ کے اثبات میں دو ذمیوں کی شہادت پیش کر دی۔ اور قاضی سے ذمی کے خلاف فیصلہ کا طلبگار ہوا۔ تو ان ذمیوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اگرچہ یہ ذمی کی ذمی کے خلاف شہادت ہے، لیکن چونکہ اس میں ایک کافر کی شہادت پر فعل مسلم یعنی قاضی کے فیصلہ کا اثبات ہے، اس لیے یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔ ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال بالکل ویسا ہے، جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ شہادت باب ولایت ہے۔ اور کافر کو کافر پر ولایت حاصل ہے۔

**مسئلہ**: اگر دونوں شاہد تحمل شہادت کے وقت تو کافر تھے، لیکن ادار شہادت کے وقت وہ اسلام قبول کر چکے تھے، پھر انہوں نے زوج کے حق میں شہادت دی تو شیخینؒ کی اصل کے مطابق تو کوئی اشکال نہیں کہ ان کی شہادت قبول کی جائے گی، کیونکہ اگر وہ دونوں نکاح کیوقت بھی کافر ہوتے تو ان کی شہادت مقبول ہوتی، سو اس صورت میں تو بدرجۂ اولیٰ مقبول ہوگی۔ اور محمدؒ کی اصل کے مطابق اس صورت کا کیا حکم ہوگا اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ شہادت قبول کی جائے گی اور بعض کا قول ہے کہ رد کی جائے گی، جو قبول کے قائل ہیں، ان کی نظر ادار شہادت کے وقت پر ہے اور جو عدم قبول کے قائل ہیں۔ ان کے پیش نظر تحمل شہادت کا وقت ہے۔

**فصل**: شہادت نکاح کے صحیح ہونے کے لیے پانچویں شرط یہ ہے کہ دونوں شاہدوں نے دونوں عاقدین کا کلام سنا ہو چنانچہ اگر شاہدین نے ایک کی بات سنی اور دوسرے کی نہیں سنی، یا ایک شاہد نے ایک کی بات سنی اور دوسرے نے دوسرے کی بات سنی تو نکاح جائز نہیں ہوگا، کیونکہ شہادت یعنی شاہدین کی موجودگی رکن عقد کی شرط ہے۔ اور رکن عقد ایجاب و قبول سے عبارت ہے۔ تو جب تک دونوں شاہد دونوں کی بات نہیں سنیں گے، رکن عقد کے وقت شہادت نہیں پائی جائے گی اور شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے رکن کا تحقق بھی نہیں ہوگا، چنانچہ نکاح جائز نہیں ہوگا، واللہ اعلم۔

**فصل**: شہادت صحیح ہونے کی چھٹی شرط گواہوں کی تعداد ہے، یعنی دو گواہ ہونا ضروری ہے، چنانچہ ایک گواہ کی موجودگی میں نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "دو گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا" اور ایک دوسری روایت میں یوں ہے کہ "دو گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔"

**مسئلہ**: ہمارے نزدیک انعقاد نکاح کے لیے گواہوں کی عدالت شرط نہیں ہے چنانچہ دو فاسق گواہوں کی موجودگی میں بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک گواہوں کی عدالت صحت شہادت کی شرط ہے، اور صرف ان گواہوں کی موجودگی میں بھی نکاح انعقاد پذیر ہو سکتا ہے، جو ظاہراً

عادل اور دیندار ہوں۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
لا نکاح الا بولی وشاهدی عدل۔ ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

نیز اس لیے کہ شہادت ایک خبر ہے، جس میں جانب صدق کو جانب کذب پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اور ترجیح ثابت ہوتی ہے عدالت سے (لہٰذا گواہوں کی عدالت و دینداری صحت شہادت کے لیے شرط ہے)۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح کے احکام میں عموم ہے، اور وہ اس شرط سے خالی ہیں۔ نیز شرط شہادت اور شہادت سے متعلقہ مجمع علیہا شرائط تو دلیل سے ثابت ہوئی ہیں۔ سو جو شخص عدالت کی شرط کا دعویٰ کرتا ہے، اس پر لازم ہے کہ دلیل بیان کرے۔ نیز اس لیے کہ فسق نکاح کرانے کی ذاتی ولایت قادح نہیں ہے (یعنی فاسق بھی ولی ہو سکتا ہے، اس کی وجہ شرائط ولایت میں گذر چکی ہے (لہٰذا فاسق شاہد بھی ہو سکتا ہے)، اسی طرح حاکم کے لیے فاسق کی شہادت سے فیصلہ کرنا فی الجملہ جائز ہے۔ اور اگر وہ فیصلہ کر دے تو اس پر نقض وارد نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ محل اجتہاد ہے۔ لہٰذا فاسق بھی بارِ شہادت اٹھانے کا اہل ہے۔ فسق تحمل شہادت کی اہلیت میں قادح نہیں ہے۔ صرف اداءِ شہادت میں قادح ہے۔ لہٰذا فسق کا اثر اداءِ شہادت کے وقت تو ظاہر ہوگا، انعقاد نکاح کے وقت نہیں سو فاسق گواہوں کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح منعقد ہوگیا۔ چنانچہ فاسق کی شہادت سے قاضی پر فیصلہ کرنا واجب نہیں ہوتا اور جائز بھی نہیں ہے، ہاں اگر قاضی کو قرائن اور سوچ بچار سے اس کی شہادت میں سچائی مل جائے) تو فیصلہ کر سکتا ہے۔)

اسی طرح انعقاد نکاح کے لیے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ گواہوں پر حد قذف جاری نہ ہوئی ہو۔ چنانچہ ایسے گواہوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے، جن پر حد قذف جاری ہو چکی ہو۔ ہاں اگر حد جاری ہونے کے بعد وہ توبہ بھی کر چکے ہیں تو بالاجماع نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اگر انہوں نے توبہ نہیں کی تو ہمارے نزدیک ان کی شہادت کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ برخلاف شافعیؒ کے، لیکن ہمیشہ کے لیے مردود الشہادۃ ہونا اداءِ شہادت میں تو قادح ہے، تحمل شہادت میں نہیں۔ نیز اس لیے کہ محدود فی القذف کو باب نکاح میں ولی بننے کی ذاتی ولایت حاصل ہے، اسی طرح اس کا بذاتہٖ عقد قبول کرنا بھی صحیح ہے۔ اور اس کی شہادت سے فیصلہ کرنا بھی فی الجملہ جائز ہے، لہٰذا اس کی موجودگی میں نکاح انعقاد پذیر ہو سکتا ہے۔ اور اگر محدود فی القذف پر حد جاری ہو چکی ہے، لیکن اس نے توبہ نہیں کی ہے، یا نہ توبہ کی ہے اور نہ حد جاری ہوئی ہے۔ تو بھی ہمارے نزدیک اس کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا۔ برخلاف شافعیؒ کے۔ اور اس مسئلہ کا تعلق شہادت فاسق کے مسئلہ سے ہے۔

مسئلہ: شاہد کا بینا ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ نابینا گواہوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اس کی ایک وجہ تو گذر چکی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اندھا ہونا صرف اداءِ شہادت میں قادح ہے، کہ مشہود علیہ اور مشہود لہ کے درمیان تمیز نہ ہو سکے گی (تحمل شہادت میں قادح نہیں ہے) یہی وجہ ہے کہ نابینائی نہ تو نکاح کرانے کی ولایت میں قادح ہے اور نہ بذاتِ خود قبول عقد میں، اسی

طرح نابینا کی شہادت سے فیصلہ کرنا فی الجملہ جائز ہے، لہٰذا نابینا اس بات کا اہل ہے کہ اس کی موجودگی میں نکاح انعقاد پذیر ہو سکے۔

**مسئلہ:** ہمارے نزدیک گواہوں کا مذکر ہونا بھی شرط نہیں ہے، چنانچہ ایک مرد اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور شافعی کے نزدیک گواہوں کا مذکر ہونا شرط ہے، چنانچہ جب یک دو مرد گواہ موجود نہیں ہوں گے، نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ تفصیل انشاء اللہ کتاب الشہادت میں آئے گی۔

**مسئلہ:** کافروں کے نکاح میں گواہوں کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ کافر زوجین کا نکاح کافر گواہوں کی شہادت سے منعقد ہو جائے گا۔ اسی طرح اہل ذمہ کی ایک دوسرے کے خلاف شہادت قابل قبول ہے، خواہ وہ ایک ملت سے تعلق رکھتے ہوں یا مختلف ملتوں سے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک گواہوں کا مسلمان ہونا شرط ہے۔ چنانچہ کافر کا نکاح کافر کی شہادت سے منعقد نہیں ہوگا۔ اور کافروں کی شہادت بھی قابل قبول نہیں ہے۔ قبول شہادت کے بارے میں تو ہم کتاب الشہادت میں گفتگو کریں گے، یہاں ہم صرف کافر کی شہادت سے انعقاد نکاح کے بارے میں کلام کرتے ہیں۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا" اور کفر کے ساتھ عدالت جمع نہیں ہو سکتی، کیونکہ کفر عظیم ترین اور گھناؤنا ظلم ہے، لہٰذا کافر کبھی عادل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کافر کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح منعقد نہیں ہوگا ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ "لانکاح الا بشهود" اور "لا نکاح الا بشاھدین" اور قاعدہ یہ ہے کہ نفی سے استثناء ظاہری طور پر اثبات ہوتا ہے اور یہاں کسی قسم کی کوئی قید نہیں لگائی گئی، نیز کفر شاہد بننے میں مانع نہیں ہے، اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح کفر نکاح کرانے کی ذاتی ولایت میں بھی رکاوٹ نہیں ہے۔ اور نہ ہی بذات خود قبول عقد سے مانع ہے۔ نیز کافر کی شہادت سے فیصلہ کرنا فی الجملہ جائز ہے۔ الہٰذا کافر گواہوں کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح بھی جائز ہوگا۔

**مسئلہ:** گواہوں کا اس نکاح کے بارے میں مقبول الشہادۃ ہونا بھی شرط نہیں ہے (جس نکاح پر انہیں گواہ بنایا جا رہا ہے)، چنانچہ ایسے گواہوں کی موجودگی میں بھی نکاح منعقد ہو جائے گا، جن کی شہادت اس نکاح پر سرے سے ناقابل قبول ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی کسی عورت سے نکاح کرے اور اس عورت کے بطن سے اپنے دو بیٹوں گواہ بنائے تو ہمارے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔ (مثلاً مطلقہ سے دوبارہ نکاح کرتا ہے۔ اور بیٹوں کو گواہ بناتا ہے) اور شافعیؒ کے نزدیک یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ باب نکاح میں شہادت اس لیے ضروری قرار دی گئی ہے، تاکہ بعد میں اس سے انکار نہ ہو سکے، اور یہ مقصد صرف شاہدوں کی موجودگی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن جب وہ مقبول الشہادہ ہی نہیں ہیں تو اس شہادت کا فائدہ؟۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح میں شہادت انکار کے خطرے کے پیش نظر نہیں رکھی گئی بلکہ تہمت زنا سے بچانے کے لیے رکھی گئی ہے۔ اور تہمت سے بچاؤ غیر مقبول الشہادۃ گواہوں کی موجودگی سے بھی ہو جاتا ہے الہٰذا نکاح منعقد ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں ان گواہوں کی شہادت اگرچہ مقبول نہیں ہے لیکن خطرۂ جحود و انکار سے صیانت ان لوگوں سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ ان لوگوں کی موجودگی

سے نکاح ظاہر اور مشہور ہو گا۔ اور جب نکاح ظاہر و مشہور ہو جائے تو اس میں سماع کی بنیاد پر دی گئی شہادت بھی مقبول ہوتی ہے۔ تو اس طرح جحود وانکار کا خطرہ نہ رہے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور اپنے دو بیٹوں کو گواہ بناتا ہے، جو اس عورت کے بطن سے نہیں ہیں یا اس عورت کے دو بیٹوں کو گواہ بناتا ہے جو اس کی صلب سے نہیں ہیں تو یہ نکاح جائز ہے۔ وجہ گزر چکی ہے۔ پھر اس صورت میں اگر جحود وانکار پایا جائے تو دیکھیں گے، اگر ان بیٹوں کی شہادت ماں باپ میں سے کسی کے حق میں ہے تو یہ قبول نہیں کی جائے گی، اور اگر ان کے خلاف ہے تو مقبول ہوگی، کیونکہ بیٹے کی شہادت ماں باپ کے حق میں مقبول نہیں ہوتی اور خلاف قبول ہوتی ہے۔

**مسئلہ**:- اگر باپ نے اپنی بیٹی کا نکاح کیا، اور اپنے دو بیٹے گواہ بنائے، جو کہ منکوحہ کے بھائی ہیں، تو بلاشک وشبہ یہ نکاح جائز ہے۔ پھر اگر زوجین کے درمیان جحود وانکار واقع ہو تو دیکھا جائے گا، اگر باپ جاحد کے ساتھ ہے۔ اور جاحد زوجین میں سے خواہ کوئی ہو۔ گواہوں کی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ یہ باپ کے خلاف شہادت ہے۔ اور اگر باپ مدعی کے ساتھ ہے۔ اور مدعی خواہ میاں ہو یا بیوی۔ شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے، اور محمد کے نزدیک صورت مذکورہ میں بیٹوں کی شہادت مقبول ہے۔ تو ابو یوسفؒ کی نظر دعوئی وانکار پر ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر باپ منکر کے ساتھ ہے تو بیٹوں کی شہادت باپ کے خلاف واقع ہوگی، اس لیے قبول کی جائے گی اور اگر مدعی کے ساتھ ہے تو بیٹوں کی شہادت باپ کے حق میں واقع ہوگی، کیونکہ یہ نکاح باپ نے کرایا تھا، اس لیے یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اور محمدؒ کے پیش نظر منفعت اور عدم منفعت ہے خواہ باپ مدعی ہو یا منکر اور اگر باپ کی کوئی منفعت نہیں ہے تو شہادت قبول کی جائے گی۔ اور زیر بحث صورت میں باپ کی کوئی منفعت نہیں ہے، اس لئے یہ شہادت مقبول ہوگی۔ محمدؒ کا قول صحیح ہے، کیونکہ قبول شہادت سے مانع اندیشۂ تہمت ہے، اور یہ اندیشہ منفعت کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے۔ جب کوئی شخص اپنے غلام سے یوں کہے کہ "اگر تجھ سے زید نے بات کی تو تو آزاد ہے" پھر غلام نے دعوی کیا کہ زید نے مجھ سے بات کی ہے، لیکن آقا انکار کرتا ہے، چنانچہ زید کے دو بیٹے غلام کی حق میں شہادت دیتے ہیں کہ ہمارے باپ نے اس سے بات کی ہے، تو محمدؒ کے قول کے مطابق ان بیٹوں کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ زید بات ہونے کا دعویٰ کرے یا نہ کرے، کیونکہ اس میں زید کی کوئی منفعت نہیں۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر زید بات ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور اگر انکار کرتا ہے تو قبول کی جائے گی۔

اور وکالت کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہے، کہ ایک شخص کسی کی طرف سے کسی عقد کے سلسلہ میں وکیل بنا، پھر وکیل کے دو بیٹوں نے معاملہ وقوع پذیر ہونے پر شہادت دی، سو اگر حقوق عقد کا فائدہ عاقد (وکیل) کو حاصل نہیں ہوتا تو محمدؒ کے نزدیک بیٹوں کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ وہ وکیل دعویٰ کرے یا نہ کرے، کیونکہ اس میں وکیل کی کوئی منفعت نہیں۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک

اگر وکیل دعویٰ کرتا ہے تو شہادت قبول نہیں ہو گی اور اگر عقد کا انکار کرتا ہے، تو شہادت قبول کی جائے گی۔

---

فصل

## تحمل شہادت کا وقت

شہادت یعنی گواہوں کی موجودگی اس وقت ضروری ہے جب رکن عقد یعنی ایجاب و قبول وجود پا رہا ہو، اجازت عقد کے وقت موجودگی ضروری نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی عقد اجازت پر موقوف ہو، اور اجازت کے وقت گواہ حاضر ہو جائیں، جب کہ ایجاب و قبول کے وقت موجود نہیں تھے۔ تو یہ عقد جائز نہیں ہو گا۔ کیونکہ شہادت رکن عقد کی شرط ہے۔ اس لیے رکن طے ہونے کے وقت شہادت ہونا شرط ہے، اجازت رکن عقد نہیں ہے، بلکہ یہ تو عقد موقوف کے نفاذ کی شرط ہے، اور اجازت ہونے میں صورت میں نکاح کا نفاذ اس وقت سے ہوتا ہے، جب ایجاب و قبول ہوا تھا، لہٰذا گواہوں کی موجودگی بھی اسی وقت ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

---

فصل

## جواز نکاح کی پانچویں شرط

نکاح کے جواز و نفاذ کی پانچویں شرط یہ ہے کہ جس عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہے، وہ اس کے لیے حلال بھی ہو۔ اور حلال وہ عورت ہوتی ہے جس سے نکاح ابداً حرام نہ ہو۔ اور جس عورت سے نکاح ابداً حرام ہے۔ اس سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ نکاح تو حلال کرنے کا نام ہے، اور جو ابدی حرام ہو، اس کا حلال کرنا محال ہے۔

ابدی محرمات کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ محرمات از راہ قرابت۔

۲۔ محرمات از راہ مصاہرت۔

۳۔ محرمات از راہ رضاعت۔ اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

**محرمات از راہ قرابت**: یہ سات قسم کی عورتیں ہیں۔ جن کا بیان درج ذیل آیت میں ہے۔

حرمت علیکم امھاتکم و بناتکم و اخواتکم و عماتکم و خالاتکم و بنات الاخ و بنات — حرام کی گئی ہیں تم پر ۱؎ تمہاری مائیں ۲؎ تمہاری بیٹیاں ۳؎ تمہاری بہنیں ۴؎ تمہاری پھوپھیاں ۵؎ تمہاری خالائیں ۶؎ بھتیجیاں

الاخت: ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ۷۔ بھانجیاں ۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذکورہ عورتوں کی صریح حرمت بیان فرمائی۔ یہاں فعل تحریم کی اضافت ذوات کی طرف ہو رہی ہے، اس کی اضافت کی حیثیت کے بارے میں دو صورتیں ہیں، اضافت حقیقی مراد لی جائے، جیسا کہ اہل السنتہ والجماعتہ کا مذہب ہے (کہ جہاں تک ہو سکے کلام کو حقیقی معنی پر محمول کیا جائے)، تو مطلب یہ ہوگا کہ یہ ذوات و اعیان حرام ہیں۔ کہ یہ اعیان اس تصرف کا شرعاً محل نہیں بن سکتیں جو ان کی جنسوں میں عادۃً کیا جاتا ہے یعنی تصرف استمتاع و نکاح اور یا اضافت مجازی مراد لی جائے اور استمتاع یا نکاح کا لفظ مضمر مانا جائے دونوں میں کوئی سا لفظ مضمر مانا جائے، دوسرے فعل کی تحریم لازماً ہو جائے گی۔ کیونکہ اگر استمتاع حرام ہو تو نکاح بھی حرام ہوگا۔ اس لیے نکاح سے مقصود استمتاع ہے، اگر وہ حرام ہے، تو نکاح کا کیا فائدہ اور نکاح کا لفظ مضمر ماننے سے استماع بھی حرام ہو جاتا ہے کیونکہ نکاح وسیلہ ہے استماع کا، جب وسیلہ ہی حرام ہے تو مقصود بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگا۔ فعل تحریم کی اضافت کی اس وضاحت کے بعد مذکورۃ الصدر سات اصناف کے بارے میں فرداً فرداً تفصیل عرض کی جاتی ہے۔

نمبر ۱۔ حقیقی ماں کی حرمت کتاب اللہ کی صریح نص سے ثابت ہوتی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: حرمت علیکم امھاتکم: اور اوپر تک دادیوں، نانیوں کی حرمت دلالۃ النص سے ثابت ہوتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پھوپھیوں اور خالاؤں کو حرام قرار دیا ہے، جو کہ دادیوں اور نانیوں کی اولاد ہیں، حالانکہ دادیوں، نانیوں کا رشتہ قریب تر ہے تو پھوپھیوں اور خالاؤں کی تحریم سے دادیوں اور نانیوں کی بدرجۂ اولیٰ تحریم ہو جاتی ہے، جیسا کہ والدین کو اف کہنے کی حرمت تو صریح نص میں وارد ہوئی ہے، اور دلالۃً اس سے مار پیٹ اور گالی گلوچ کی حرمت ہو جاتی ہے۔

ع۲۔ بیٹیوں سے نکاح حرام ہے، اور یہ حرمت صراحۃ النص سے ثابت ہے ارشاد الٰہی ہے: "وبناتکم" اور خواہ وہ بیٹی نکاح سے ہو یا سفاح (زنا) سے، کیونکہ نص عام ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سفاح سے پیدا شدہ بیٹی سے نکاح حرام نہیں، کیونکہ اس کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا ایسی بیٹی کی شرعاً بھی اس کی طرف نسبت نہیں ہوگی یہی وجہ ہے کہ یہ بیٹی وراثت اور نفقہ کی نص کے تحت داخل نہیں ہوتی۔ وراثت کے بارے میں ارشاد ہے: یوصیکم اللہ فی اولادکم۔ الایۃ اور نفقہ کے بارے میں فرمان ہے "علی المولود لہ رزقھن" ان آیات میں اگرچہ عموم ہے لیکن سفاحی بیٹی کے لیے میراث اور نفقہ کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ کسی شخص کی بیٹی باعتبار حقیقت اس مؤنث ذات کو کہا جاتا ہے، جو اس شخص کے پانی سے پیدا ہوئی ہے۔ اور ہماری گفتگو اسی کے بارے میں ہے۔ لہٰذا از راہ سفاح پیدا ہونے والی لڑکی بھی حقیقۃً بیٹی ہی ہے۔ ہاں اس شخص کی طرف اس بیٹی کی اضافت کرنا شرعاً اس لیے جائز نہیں ہے کہ اس سے برائی و بدکاری کی اشاعت ہوتی ہے، (اور برائی کی طرح برائی کی اشاعت بھی حرام ہے) لیکن اس سے حقیقی نسبت کی نفی نہیں ہوتی، کیونکہ حقائق کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ رہی میراث اور نفقہ کے حوالے سے دلیل! تو اس کا جواب یہ ہے کہ نسبت حقیقی تو اگرچہ ثابت ہے، لیکن شرع نے ایک خاص علت

کی بنا پر وراثت اور نفقہ کے استحقاق کے لیے نسب کے شرعی ثبوت کا اعتبار کیا ہے، اور جو شخص یہاں اس کا مدعی ہو، بیان اس کے ذمہ ہے۔

اور دلالۃ النص سے نیچے تک پوتیوں اور نواسیوں کی حرمت ثابت ہوتی ہے، اس لیے کہ پوتیاں اور نواسیاں، بھتیجیوں، بھانجیوں بلکہ بہنوں سے بھی قریب تر ہیں کیونکہ بہنیں تو باپ کی اولاد ہیں اور پوتیاں نواسیاں اپنی اولاد کی اولاد ہیں تو بھتیجیوں، بھانجیوں اور بہنوں کی تحریم سے دلالۃً پوتیوں اور نواسیوں کی بھی تحریم ہو جاتی ہے۔ اور اس پر اجماع امت بھی ہے۔

۲۔ ۳۔ بہ نص صریح "واخواتکم وعمّاتکم وخالاتکم" کی بنا پر بہنیں، پھوپھیاں اور خالائیں انسان پر حرام ہے، خواہ یہ عینی ہوں یا علاتی یا اخیافی کیونکہ بہن، پھوپھی اور خالہ کا طلاق ان سب پر ہوتا ہے۔

اسی طرح انسان پر اپنے باپ اور ماں کی پھوپھی اور خالہ، عینی ہوں یا علاتی یا اخیافی، حرام ہیں، اور اس پر اجماع ہے۔

اسی طرح اپنے دادا، نانا کی پھوپھی اور خالہ، اور اپنی خالہ کی پھوپھی اور خالہ عینی ہوں یا علاتی یا اخیافی حرام ہیں، اس پر اجماع ہے۔

۵۔ ۶۔ بہ نص صریح "وبنات الأخ وبنات الاخت" سے بھتیجیوں اور بھانجیوں سے نکاح کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اور بھتیجیوں، بھانجیوں کی بیٹیوں سے نیچے تک نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔

نوٹ: بعض علماء اس بات کے قائل ہیں کہ دادیوں، نانیوں، پوتیوں اور نواسیوں وغیرہ کی حرمت بھی صراحۃ النص سے ثابت ہے۔ کیونکہ نص میں مذکورہ اسماء کا ان پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دادی، نانی کو ماں اور پوتی، نواسی کو بیٹی کہہ دیا جاتا ہے، لہٰذا ان کی حرمت بھی عین نص سے ثابت ہوئی۔ لیکن یہ قول ان قول کی رائے کے مطابق صحیح بیٹھتا ہے۔ جو ایک ہی لفظ سے حقیقت اور مجاز مراد لینے کو جائز قرار دیتے ہیں، جب کہ دونوں کے حکم میں کوئی تنافی نہ ہو۔ کیونکہ دادی، نانی پر ماں کا اطلاق اور پوتی، نواسی پر بیٹی کا اطلاق بطریق مجاز ہے، یہی وجہ ہے کہ جو ان کے ماں اور بیٹی ہونے کی نفی کرے۔ وہ نفی میں صادق سمجھا جائے گا۔ یہ حقیقت و مجاز میں فرق کرنے کی ایک علامت ہے۔ اور اس فرق کا اثر شرعی احکام میں بھی ظاہر ہوتا ہے چنانچہ جو شخص کسی کو دادا کے حوالے سے کہے کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے، تو اسے قذف نہیں سمجھا جائے گا، اور اسے حد میں نہیں پکڑا جائے گا۔

آیت میں مذکورہ بالا عورتوں سے نکاح کی حرمت اس وجہ سے بھی ہے کہ یہ نکاح قطع رحمی کی طرف مفضی ہو جائے گا، کیونکہ عام طور پر زوجین میں شکر رنجیاں پیدا ہوتی رہتی ہیں، اور کبھی نوبت تلخی و سختی تک بھی پہنچ جاتی ہے جس سے قطع رحمی کا مرحلہ بھی آسکتا ہے۔ تو یہ نکاح قطع رحمی پر منتج ہوگا، اور قطع رحمی حرام ہے، اور جو چیز حرام کا وسیلہ ہو، وہ بھی حرام ہوتی ہے۔ یہ علت مذکورہ سات اصناف کے لیے عام ہے، کیونکہ ان سب کی قرابت محرمۃ القطع اور واجبۃ الوصل ہے، البتہ صنف امہات کے لیے ایک خصوصی علت بھی ہے، وہ یہ کہ ماں کا احترام و تعظیم واجب ہے، اسی لیے اولاد کو والدین کے ساتھ حسن

سلوک رکھنے، ان کی فرمان برداری کرنے اور ان کے ساتھ ادب سے بات کرنے کا حکم دیا گیا ہے، حتیٰ کہ اف تک کہنے سے روکا گیا ہے سو اگر ماں سے نکاح جائز ہو، جب کہ بیوی خاوند کے ماتحت ہوتی ہے، اور خاوند کی اطاعت و خدمت بیوی پر لازم ہے، تو یہ سب باتیں ماں پر بھی لازم ہوتیں حالانکہ یہ احترام کے منافی ہیں، تو اس اجازت سے تناقض پیدا ہوتا ہے۔ (کہ ایک طرف احترام کا اعلیٰ مقام دیا گیا ہے، اور دوسری طرف نکاح اجازت دی گئی ہے؟ یہ دونوں ایک دوسرے کے منافی ہیں۔)

مسئلہ: پھوپھی، خالہ، چچا، ماموں کی بیٹی سے نکاح حلال ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت تحریم میں محرمات کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

"واحل لکم ما وراء ذلکم"۔ اور ان کے علاوہ باقی تمہارے لئے حلال ہیں

اور محرمات مذکورہ میں پھوپھیوں، خالاؤں، چچوں اور ماموؤں کی بیٹیوں کا ذکر نہیں ہے، لہٰذا یہ سب حلال ہوں گی۔ اسی طرح احکام نکاح کے عموم میں تو سب عورتیں شامل ہیں، لیکن آیت تحریم میں مذکورہ عورتوں کو اس عموم سے خاص کر لیا گیا۔ تو باقی سب عورتیں عموم کے تحت داخل رہیں۔ اس لیے ان سے نکاح حلال ہے اور اس بارے میں خاص نص بھی وارد ہے؛ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

"یا ایھا النبی انا احللنا لك ازواجك التی آتیت اجورھن وما ملکت یمینك مما افاء اللہ علیك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك التی ھاجرن معك"

اے نبی! ہم نے حلال کی ہیں آپ کے لیے آپ کی وہ بیویاں، جنہیں آپ مہر دے چکے ہیں، اور وہ عورتیں جن کے آپ مالک ہوں اللہ کے مالک بنانے سے اور آپ کے چچا کی بیٹیاں اور آپ کی پھوپھیوں کی بیٹیاں اور آپ کے ماموں کی بیٹیاں اور آپ کی خالاؤں کی بیٹیاں، جنہوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی۔"

اور اصل یہ ہے کہ جو حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہوتا ہے، وہ آپ کی امت کے لیے بھی ہوتا ہے جب تک کہ خصوص کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ واللہ الموفق۔

**۲۔ محرمات ازراہِ مصاہرت**: تعلق از دواج اور رشتۂ سسرال سے چار قسم کی عورتوں سے نکاح حرام ہو جاتا ہے:

پہلی قسم: بیوی کی ماں یعنی ساس اور بیوی کی دادی اور نانی کے ساتھ نکاح حرام ہے۔ ساس کے ساتھ نکاح کی حرمت تو نص صریح سے ثابت ہے۔ ارشاد ہے۔

"وامھات نسائکم" اور تمہاری بیویوں کی مائیں (حرام ہیں)۔

اور اکثر علماء کے نزدیک بیوی خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ، بہر صورت ساس سے نکاح حرام ہے اور مالک، داؤد اصفہانی، محمد بن شجاع ثلجی اور بشر مریسی کہتے ہیں کہ نفس عقد سے ساس کے ساتھ نکاح حرام نہیں ہوتا جب تک کہ منکوحہ سے قربت نہ ہو جائے۔ چنانچہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور دخول سے پہلے ہی اسے طلاق دے دی یا وہ مرگئی تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی ماں سے نکاح کرنا جائز

نہیں ہے۔ اور مالکؒ وغیرہ کے نزدیک جائز ہے۔ اس مسئلہ میں صحابہ کرام کے مابین بھی اختلاف ہوا۔ عمرؓ، علیؓ، ابن عباسؓ، زید بن ثابتؓ اور عمران بن حصین سے وہی روایت ہے، جو اکثر علماء کا قول ہے اور عبداللہ بن مسعود اور جابر سے روایت کو مالکؒ وغیرہ نے اپنایا۔ اور علی اور زیدؓ بن ثابت سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ اور زید بن ثابتؓ سے ایک روایت یہ ہے طلاق اور موت کی صورت میں فرق ہے قبل از دخول طلاق ہونے کی صورت میں تو ساس سے نکاح جائز ہے لیکن موت کی صورت میں نکاح جائز نہیں۔ موت کو وہ دخول کی مثل قرار دیتے ہیں، کیونکہ حق مہر میں موت بمنزلہ دخول ہے تو حق تحریم میں بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ ان حضرات کی حجت یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

| | |
|---|---|
| وامہات نسائکم وربائبکم | اور تمہاری بیویوں کی مائیں اور تمہاری بیویوں |
| اللاتی فی حجورکم من نسائکم | کی بیٹیاں، جو کہ تمہاری پرورش میں رہتی ہوں، |
| اللاتی دخلتم بھن۔ | ان بیویوں سے جن کے ساتھ تمہاری صحبت ہو چکی ہو۔ |

اس میں اللہ تعالیٰ نے پہلے بیویوں کی ماؤں کا ذکر فرمایا، پھر حرف عطف کے ذریعے بیویوں کی بیٹیوں کو ان پر معطوف فرمایا اور پھر دونوں جملوں کے بعد دخول کی شرط ذکر فرمائی۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ حرف عطف کے ذریعے ایک دوسرے پر معطوف جملوں جن میں سے ہر جملہ مبتدا و خبر ہو۔ کے بعد جو شرط اور مشیت الٰہی کے ساتھ متعلقہ استثناء ذکر کیا جائے، اس کا تعلق تمام جملوں سے ہوتا ہے، صرف شرط اور استثناء ذکر کیا جائے، اس کا تعلق تمام جملوں سے ہوتا ہے، صرف شرط اور استثناء کے ساتھ متصل جملے کے ساتھ نہیں۔ مثلاً کوئی شخص کہتا ہے کہ "میرا غلام آزاد ہو اور میری بیوی کو طلاق ہو اور مجھ پر حج لازم ہو، اگر میں نے ایسا کام کیا" یا "اگر اللہ نے چاہا" یہاں شرط و استثناء کا تعلق تمام جملوں سے ہے۔ آیت مذکورہ میں بھی ایسی ہی صورت ہے، لہٰذا دخول کی شرط دونوں جملوں کی طرف راجع ہوگی، اور دخول کے بغیر حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ امہات نسائکم: بذاتہ کلام تام ہے۔ اور مابعد سے منفصل ہے کیونکہ یہ مبتدا و خبر ہے، اس لیے کہ اس کا آیت کے شروع میں امہاتکم، پر عطف ہے۔ اور معطوف، معطوف علیہ کی خبر میں شریک ہوتا ہے، یعنی معطوف علیہ کی جو خبر ہوتی ہے، وہی معطوف کی بھی خبر ہوتی ہے۔ جیسا کہ "جاءنی زید وعمرو" میں معطوف کا مطلب ہے کہ وجاءنی عمرو، "تو اسی طرح یہاں بھی" وامہات نسائکم" کا مطلب ہے" وحرمت علیکم امہات نسائکم" اور یہ دخول کی شرط سے خالی ہے۔ تو اب جو دعویٰ کرتا ہے کہ ان جملوں کے آخر میں مذکور شرط دخول کا تعلق تمام جملوں سے ہے تو اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔

نیز عبداللہ بن عمر روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

| | |
|---|---|
| اذا نکح الرجل امراۃ ثم طلقھا | "جب مرد کسی عورت سے نکاح کرلے، |
| قبل ان یدخل بھا فلہ ان | پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دے |
| یتزوج ابنتھا ولیس لہ ان | تو اس کے لیے اس کی بیٹی سے نکاح کرنا جائز |

يتزوج الام" ہے، اس کی ماں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

یہ روایت ان دونوں مسئلوں کے بارے میں نص ہے۔ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو آدمی کسی عورت سے نکاح کرے، پھر دخول سے پہلے ہی اسے طلاق دے دے یا وہ مرجائے تو اس کے لیے اس کی بیٹی سے نکاح کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور جس آدمی نے کسی عورت سے نکاح کیا، پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی یا وہ مرگئی تو اس کی ماں سے نکاح کرنا اس کے لیے حلال نہیں ہے"، یہ روایت بھی دونوں مسئلوں کے بارے میں نص ہے۔ اور عبداللہ رضی اللہ عنہ بن عباس سے منقول ہے کہ انہوں نے اس آیت کریمہ کے بارے میں فرمایا: ابهموا ما ابهم الله تعالیٰ" یعنی جسے اللہ نے مطلق رکھا ہے، تم بھی اسے مطلق رکھو۔ اسی طرح عمران رضی اللہ عنہ بن حصین سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ "الاية مبهمة" یعنی یہ آیت وامهات نسائكم مطلق ہے، اس میں دخول اور عدم دخول کا کوئی فرق نہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے تو ان سے رجوع بھی مروی ہے، روایت ہے کہ انہوں نے کوفہ میں ایک شخص کو یہی فتویٰ دیا پھر جب مدینہ آنا ہوا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ملاقات ہوئی، مذاکرہ ہوا تو انہوں نے بھی حرمت کے قول کی طرف رجوع کرلیا پھر جب کوفہ واپسی ہوئی، تو انہوں نے جس شخص کو یہ فتویٰ دیا تھا، اسے روک دیا، اس پر عرض کیا گیا کہ اس سے تو اولاد بھی ہو چکی ہے تو آپ نے فرمایا "اگرچہ اولاد بھی ہو چکی ہے، تب بھی حرام ہے"۔ نیز اس لیے کہ یہ نکاح قطع رحمی پر منتج ہوگا کیونکہ جب بیٹی کو طلاق دے کر اس کی ماں سے نکاح کیا تو اس سے بیٹی کے دل میں کینہ پیدا ہوگا جو دونوں میں جدائی کا سبب بننے کا۔ جب کہ قطع رحمی حرام ہے، تو جو چیز اس کا سبب ہو، وہ بھی حرام ہوگی۔ عورت اور اس کی ماں، عورت اور اس کی بیٹی، عورت اور اس کی پھوپھی، خالہ کو بیک وقت ایک مرد کے نکاح میں جمع کرنا بھی اسی وجہ سے حرام ہے تفصیل انشاء اللہ آرہی ہے۔ برخلاف جب کہ کسی عورت سے نکاح کیا اور دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی یا وہ مرگئی تو محض عقد سے اس کی بیٹی کے ساتھ نکاح حرام نہیں ہوتا کیونکہ یہاں اباحت نکاح قطع رحمی کی طرف مفضی نہیں ہوگی اس لیے کہ عادةً ماں حظوظ وحقوق میں بیٹی کو اپنے اوپر ترجیح دیتی ہے، جب کہ بیٹی ماں کو اپنے اوپر ترجیح نہیں دیتی، اور یہ بات عادات کے مشاہدے سے واضح ہے۔ لیکن جب دخول ہو چکا ہو تو پھر اس کی بیٹی سے نکاح حرام قطعی ہے۔ کیونکہ قربت ہو جانے کے بعد اس کی مودت پختہ ہو چکی ہے۔ اب اگر اسے چھوڑ کر اس کی بیٹی سے نکاح کرے گا، تو اس کے دل میں کینہ و کدورت پیدا ہوگی جس کا نتیجہ قطع رحمی کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ نیز اس لیے دخول کے ساتھ بالاجماع حرمت ثابت ہو جاتی ہے، اور عقد نکاح دخول کا سبب ہے، اور مقام احتیاط میں سبب کو مسبب کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔ (اس لیے کسی عورت کے ساتھ محض عقد نکاح سے بھی اس کی ماں کے ساتھ نکاح حرام ہو جائے گا) اور باپ کی منکوحہ اور حقیقی بیٹے کی منکوحہ کے ساتھ اسی وجہ سے محض عقد ہونے سے بھی نکاح حرام ہو جاتا ہے۔ اس تفصیل کے مطابق

کسی عورت کے ساتھ محض عقد ہو جانے سے اس کی بیٹی کے ساتھ نکاح حرام ہونا چاہیے لیکن اس صورت میں دخول کی شرط نص صریح میں وارد ہوئی ہے، اس لیے یہاں قیاس ترک کیا جائے گا، چنانچہ آیت میں مذکورہ صورت کا حکم اصل قیاس کے مطابق ہے۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ ایک دوسرے پر معطوف جملوں کے لیے میں مذکور شرط اور استثناء بہ مشیت الٰہی کا تعلق سب کے ساتھ ہوتا ہے! تو کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ استثناء بہ مشیت الٰہی اور اس شرط میں تو صحیح ہے، جس میں سب کے ساتھ تعلق کی تصریح کر دی گئی ہو، لیکن اس صفت کے بارے میں جو کلام کے آخری لفظ کے ساتھ مذکور ہو، یہ قاعدہ نہیں چلتا، بلکہ اس صورت میں صفت کا تعلق صرف آخری لفظ کے ساتھ ہوتا ہے۔ جیسا کہ یہ کہا جائے کہ: جاء نی زید و محمد العالم: یہاں صفت علم کا تعلق صرف محمد سے ہوگا، زید سے نہیں اور آیت مذکورہ میں "اللاتی دخلتم بھن" صفت ہے، شرط نہیں۔ اور جو شخص یہ دعوی کرتا ہے کہ صفت شرط کے ساتھ لاحق ہوتی ہے، تو دلیل اس کے ذمہ ہے۔ علاوہ ازیں احتمال ہے کہ صفت بمعنی شرط نہ ہو۔ اور صرف متصل جملے سے اس کا تعلق ہو۔ چنانچہ شک و احتمال کی وجہ سے شرط کے ساتھ لاحق نہیں ہوگی۔ اور اس بارے میں شک و شبہ پیدا ہونے کی وجہ سے احتیاطاً حرمت کا قول اپنانا اولی ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ صفت شرط کے معنی میں بھی ہو تو بھی استدلال درست نہیں، کیونکہ جب لفظ کے ساتھ کوئی شرط یا صفت کسی حکم کے اثبات کے لیے مقرون ہو، تو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس حکم کا وجود شرط کے وجود کے وقت ہوگا، یہ تقاضا نہیں ہوتا کہ اس کا حکم کا عدم عدم شرط سے مخصوص ہے، بلکہ عدم شرط و صفت کی صورت میں اس حکم کا وجود و عدم الگ دلیل پر موقوف ہوتا ہے۔ اور خود آیت کریمہ میں اس کا قرینہ موجود ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بھن فان لم تکونوا دخلتم بھن فلا جناح علیکم" اگر محض صفت کے ساتھ تقیید سے غیر موصوف میں حکم کی نفی ہو جاتی تو صرف صفت کا ذکر کرنا کافی ہوتا اور فان لم تکونوا... ذکر نہ کیا جاتا، اور اس آیت کریمہ کے ظاہر کے مطابق ہم بھی اس بات کا قائل ہیں کہ مدخولہ کی ماں اور بیٹی سے نکاح حرام ہے، لیکن عدم دخول کی صورت میں محض منکوحہ کی ماں اور بیٹی سے نہ تو نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت ہوتی ہے اور نہ حلت، بلکہ یہ معاملہ ایک الگ دلیل پر موقوف ہے۔ اور منکوحہ غیر مدخولہ کی ماں سے نکاح کی حرمت پر دلیل قائم ہے جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ لہٰذا یہاں نکاح حرام ہوگا۔ اور منکوحہ غیر مدخولہ کی بیٹی سے نکاح کی حرمت پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی۔ لہٰذا یہاں نکاح حرام نہیں ہوگا۔ واللہ عز وجل اعلم۔

**مسئلہ:** زوجہ کی دادیوں، نانیوں سے نکاح کی حرمت کی ایک وجہ تو اجماع ہے اور دوسری وجہ وہی ہے، جو ہم امہات کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اس نکاح کی حرمت عین نص سے ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں جو لوگ ایک لفظ سے بیک وقت حقیقت و مجاز مراد ہونے کے قائل ہیں، بشرطیکہ دونوں کے حکم میں تنافی نہ ہو، تو ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہو سکتی ہے۔

مسئلہ: نفس عقد سے منکوحہ کی ماں اور دادی، نانی کی حرمت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب کہ نکاح صحیح ہوا ہو۔ اور اگر نکاح فاسد ہے، تو محض نکاح سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، بلکہ ایسی صورت میں حرمت کے لیے وطی یا کوئی ایسا فعل پایا جانا ضروری ہے، جو وطی کے قائم مقام ہو مثلاً شہوت سے ہاتھ لگانا یا شرمگاہ کی طرف شہوت سے دیکھنا۔ تفصیل آرہی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہاں زوجہ کی زوج کی طرف اضافت کرتے ہوئے۔ اس کی ماں کی حرمت بیان فرمائی۔ اور یہ اضافت صرف عقد صحیح کی صورت میں صحیح ہوتی ہے۔ (یعنی عقد صحیح کے بغیر اسے زوجہ نہیں کہا جائے گا، لہٰذا عقد صحیح کے بغیر محض عقد فاسد سے منکوحہ کی ماں۔ دادی نانی سے نکاح حرام نہیں ہوگا۔ واللہ الموفق۔

## فصل دوسری قسم

رشتۂ ازدواج سے حرام ہونے والی عورتوں کی دوسری صنف میں زوجہ کی بیٹی اور اس کی بیٹیاں، ربیبہ کی نواسیاں اور پوتیاں نیچے تک داخل ہیں۔ زوجہ کی بیٹی سے نکاح کی حرمت تو نص صریح سے ثابت ہے بشرطیکہ زوجہ سے قربت ہو چکی ہو، اور اگر زوجہ سے قربت نہیں ہوئی تو پھر اس کی بیٹی سے نکاح حرام نہیں۔ ارشادِ الٰہی ہے:

| | |
|---|---|
| وربائبکم اللاتی فی حجورکم | "اور (حرام ہیں) تمہاری مدخولہ بیویوں کی |
| من نسائکم اللاتی دخلتم | کی بیٹیاں جو کہ تمہارے زیر پرورش رہتی |
| بھن فان لم تکونوا دخلتم | ہیں۔ اور اگر تمہاری ان بیویوں سے صحبت |
| بھن فلا جناح علیکم۔ | نہیں ہوئی تو (ان کی بیٹیوں سے نکاح کرنے |
| | میں) تم کو کوئی گناہ نہیں"۔ |

مسئلہ: بیوی کی بیٹی خواہ اس کے زیر پرورش ہو یا نہ ہو، اکثر علماء کے نزدیک بہر صورت اس سے نکاح حرام ہے۔ اور بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اگر تو بیٹی اس کے زیر پرورش ہے۔ تو نکاح حرام ہے، ورنہ نہیں۔ اور یہ علیؓ سے بھی مروی ہے۔ یہ حضرات ارشادِ الٰہی "وربائبکم اللاتی فی حجورکم" کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے زوجہ کی بیٹی کی حرمت بیان کرتے ہوئے اس کے ساتھ زوج کے زیر پرورش ہونے کی قید لگائی ہے۔ لہٰذا یہ تحریم اس صفت کے ساتھ مقید ہوگی۔ جیسا کہ زوجہ کی طرف اضافت کرنے کی وجہ سے صرف زوجہ کی بیٹی سے نکاح حرام ہوتا ہے، چنانچہ اگر زوجہ کے علاوہ کسی اور کی بیٹی اس کے زیر پرورش ہو تو اس سے نکاح حرام نہیں ہے۔ لہٰذا حرمت نکاح کے لیے قید اضافت کی طرح قید تربیت کی ... دلیل یہ ہے کہ کسی موصوف کے حکم کی تنصیص اس بات کی دلیل نہیں ہوتی کہ غیر موصوف کا حکم اس کے خلاف ہے، کیونکہ تنصیص تخصیص پر دلالت نہیں کرتی۔ لہٰذا زوجہ مدخولہ کی زیر تربیت بیٹی کی حرمت تو اس بات کی ثابت ہوئی۔ اور جو تربیت نہ ہو، اس کی حرمت

اور دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ زوجہ کی بیٹی سے نکاح قطع رحمی کا سبب ہوگا۔ خواہ وہ زیر تربیت نہ بھی ہو۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ باقی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اس صفت کا ذکر اس بنا پر کیا ہے کہ لوگوں میں معروف طریقہ یہی ہے کہ زوجہ کی بیٹی زوج کے زیر تربیت ہوتی ہے۔ سو یہ کلام بربنائے عرف و عادت ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ولا تقتلوا اولادکم خشیة املاق" اور "فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة" وغیرہ میں قید ذکر کرنے کا منشاء عرف و عادت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اس کے معاً بعد حلت کی صورت ذکر کرتے ہوئے "فان لم تکونوا دخلتم بهن" میں صرف عدم دخول کا اعتبار کیا گیا ہے (عدم تربیت کا نہیں) باقی ربیبہ کی نیچے تک نواسیوں اور پوتیوں کی حرمت ایک تو اجماع سے ثابت ہے۔ اور دوسری وجہ عقلی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ یہ حرمت عین نص سے ثابت نہیں ہے۔ ہاں جو لوگ ایک لفظ میں حقیقت و مجاز کے جمع ہو سکنے کی رائے رکھتے ہیں جب کہ دونوں پر عمل ممکن ہو ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہے۔

---

## فصل

# تیسری قسم

رشتۂ ازدواج سے حرام ہونے والی عورتوں کی تیسری صنف یہ ہے! صلبی بیٹے کی بیوی، صلبی پوتے کی بیوی، صلبی نواسے کی بیوی، اور اس صلبی تعلق کا نیچے تک اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ آدمی پر صلبی بیٹے کی بیوی سے نکاح حرام ہے۔ اور یہ حرمت نص صریح سے ثابت ہے۔ ارشاد الٰہی ہے۔

| | |
|---|---|
| وحلائل ابنائکم الذین من اصلابکم۔ | اور (حرام ہیں تم پر) تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں، جو تمہاری صلب سے ہیں؛ |

اس آیت میں صلب کا ذکر، ممکن ہے کہ بیان خاصیت کے لیے ہو۔ کیونکہ بیٹا وہی ہوتا ہے، جو صلب سے ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ولا طائر یطیر بجناحیه "کہ اس میں پروں کے ساتھ اڑنے کا ذکر بیان خاصیت ہے، کیونکہ واضح ہے کہ پرندہ پروں سے ہی اڑتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ صلب کا ذکر بیان قسمت و تنویع کے لیے ہو، کیونکہ جیسا کہ صلبی بیٹے کو بیٹا کہا جاتا ہے، ایسے ہی رضاعی بیٹے کو بھی بیٹا کہہ دیا جاتا ہے، اور منہ بولے بیٹے کو بھی بیٹا کہہ دیتے ہیں۔ جیسا کہ اس آیت کے سبب نزول کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے، روایت یہ ہے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے منہ بولے بیٹے زید بن حارثہ کی طلاق دادہ بیوی سے نکاح کیا تو منافقین نے اس پر نکتہ چینی اور طعنہ زنی کی کہ انہوں نے اپنے بیٹے کی بیوی سے نکاح کر لیا ہے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی "وحلائل ابنائکم الذین من اصلابکم: اسی طرح یہ آیت بھی اسی

موقعہ پر نازل ہوئی۔ فلما قضیٰ زید منہا وطرا زوجناکہا لکیلا یکون علی المؤمنین حرج فی ازواج ادعیائہم اذا قضوا منہن وطرا۔ نیز اس لیے کہ بیٹے کی بیٹی سے نکاح اگر باپ کے لیے حرام نہ ہو۔ تو ہو سکتا ہے کہ طلاق دینے کے بعد بیٹا اس پر نادم ہو، اور پھر اسی کی طرف رجوع کرنا چاہے لیکن جب وہ دیکھے گا کہ اس سے تو باپ نے نکاح کر لیا ہے تو اس سے ان کے درمیان کینہ و کدورت پیدا ہو گی، اور کینہ سے قطع رحمی جنم لیتی ہے، اور قطع رحمی حرام ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ یہ نکاح حرام ہو۔ تاکہ حرام کا سبب نہ بنے۔ باپ کی منکوحہ سے بیٹے کے لیے نکاح کی حرمت اسی وجہ سے ہے، اسی طرح یہاں بھی نکاح حرام ہوگا اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ بیٹے نے اپنی بیوی سے صحبت کی ہو یا نہ کی ہو، بہرصورت اس سے نکاح حرام ہے۔ کیونکہ نص میں صحبت کی قید وارد نہیں ہوئی۔ نیز عقلی وجہ بھی دونوں کے درمیان فرق نہیں کرتی۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ نیز اس لیے کہ عقد دخول کا سبب ہے۔ اور مقام احتیاط میں سبب، مسبب کے قائم مقام ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** نیچے تک پوتے اور نواسے کی بیوی کی حرمت ایک تو اجماع سے ثابت ہے، اور دوسری وجہ عقلی دلیل ہے۔ جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے۔ یہ حرمت عین نص سے ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ پوتے کو بیٹا مجازاً کہا جاتا ہے، حقیقۃً نہیں، جب حقیقت مراد لے لی گئی، تو اب مجاز کی گنجائش باقی نہ رہی۔ ہاں جو لوگ ایک لفظ سے بیک وقت حقیقت و مجاز مراد لینے کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہے۔ واللہ الموفق۔

---

فصل

## چوتھی قسم

رشتۂ ازدواج سے حرام ہونے والی عورتوں کی چوتھی صنف میں باپ، دادا، پردادا، اوپر تک۔ کی منکوحہ عورتیں شامل ہیں۔ باپ کی منکوحہ کی حرمت تو صریح نص سے ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء۔ — ان عورتوں سے نکاح نہ کرو، جن سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے۔

یہاں نکاح سے مراد عقد ہے، کیونکہ اسم نکاح کا اطلاق عقد اور وطی دونوں پر ہوتا ہے، لہٰذا خواہ قربت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ بہرصورت باپ کی منکوحہ سے نکاح حرام ہے۔ نیز اس لیے کہ باپ کی منکوحہ سے نکاح قطع رحمی پر منتج ہوگا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ طلاق و فراق کے بعد باپ نادم ہو، اور اس کی طرف رجوع کرنا چاہے، لیکن جب دیکھے گا کہ اس سے بیٹے نے نکاح کر لیا ہے، تو اس سے دل میں کینہ پیدا ہوگا۔ اور کینہ باہمی دوری کا سبب بنتا ہے، اور یہی قطع رحمی ہے۔ اور قطع رحمی حرام ہے۔ تو یہ نکاح

ایک حرام کا سبب بنا، اس سے تناقض لازم آتا ہے۔ اور تناقض اثر ہوتا ہے سفاہت وجہالت کا، اور اللہ تعالیٰ کی شان سفہ وجہل کے شائبہ سے بھی پاک ہے، اس لیے بھی یہ نکاح حرام ہوگا۔ اور دادا، پردادا کی منکوحہ سے نکاح کی حرمت ایک تو اجماع سے ثابت ہے۔ اور دوسرا عقل کا بھی یہی تقاضا ہے یہ حرمت عین نص سے ثابت نہیں ہے۔ ہاں جو لوگ عدم تنافی کی صورت میں ایک لفظ میں حقیقت و مجاز کے اکٹھے ہونے کی رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہے۔

**مسئلہ:** حرمت مصاہرت جیسا کہ عقد صحیح سے ثابت ہوتی ہے، اسی طرح مملوکہ باندی سے وطی حلال کے ذریعے بھی ثابت ہو جاتی ہے، چنانچہ اپنی مملوکہ باندی کے ساتھ وطی کرنے سے اس کی ماں، اس کی بیٹی اور اوپر تک اس کی دادیاں، نانیاں اور اس کی بیٹیوں کی بیٹیاں نیچے تک حرام ہو جاتی ہیں، اسی طرح وہ باندی، واطی کے باپ، بیٹے، اور اوپر تک دادا، پردادا اور نیچے تک پوتوں، پڑپوتوں کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نکاح فاسد میں وطی سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے نیز شبہ میں وطی ہو جانے سے بھی بالاجماع حرمت مذکورہ ثابت ہو جاتی ہے، نیز نکاح فاسد اور شبہ کی صورت میں شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے اور عورت کی شرمگاہ کی طرف شہوت کی نظر کے ساتھ دیکھنے سے بھی ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور بلا اختلاف اگر شہوت کے بغیر باقی اعضاء پر نظر ڈالی یا بلا شہوت ہاتھ لگایا تو اس سے حرمت واقع نہیں ہوتی۔ اور شہوت یہ ہے کہ اپنے دل سے اسے چاہے۔ اور اس کا علم اس کے اقرار سے ہوگا۔ کیونکہ یہ ایک پوشیدہ امر ہے جس پر کوئی دوسرا مطلع نہیں ہو سکتا۔ رہی یہ بات کہ انتشار آلہ کیا ثبوت شہوت کی شرط ہے یا نہیں؟ تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ شرط ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے کیونکہ شہوتاً دیکھنا اور چھونا انتشار کے بغیر بھی ممکن ہے، جیسا کہ نامرد اور مقطوع الآلہ وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دیکھنے سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی۔ اور چھونے کے بارے میں ان کے دو قول ہیں۔

**مسئلہ:** ہمارے نزدیک زنا سے اور نکاح، ملک اور شبہ ملک کے بغیر بھی دیکھنے اور چھونے سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی۔ لہٰذا ملک کے بغیر دیکھنے یا چھونے سے بدرجہ اولیٰ ثابت نہیں ہوگی۔ شافعی کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بھن" میں ان ربائب کو حرام قرار دیا ہے، جو ہماری مدخولہ عورتوں سے ہوں۔ (یعنی اس میں نساء کی ازواج کی طرف اضافت ہے) اور عورت کی زوج کی طرف اضافت نکاح سے ہوتی ہے۔ لہٰذا حرمت ربیبہ کے لیے دخول بالنکاح شرط ہوئی، اور زنا میں دخول بلا نکاح ہوتا ہے، لہٰذا زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی۔ اسی طرح دیکھنے سے بھی حرمت مذکورہ ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ نظر، دخول کے معنی میں نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نظر سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، اور نہ ہی احرام میں اس کی وجہ سے کچھ واجب ہوتا ہے۔ اور ایک قول میں ہاتھ لگانے کا بھی یہی حکم ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ ہاتھ لگانے سے حرمت

واقع ہو جائے گی، کیونکہ یہ ایک گونہ استمتاع ہے۔ لہٰذا یہ وطی کے معنی میں ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ احرام
کے سبب جیسا کہ وطی حرام ہو جاتی ہے، اسی طرح ہاتھ لگانا بھی حرام ہو جاتا ہے۔ اور روایت ہے
کہ عائشہ رضی نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا گیا، جو کسی عورت
کا حرام پیچھا کرتا ہے تو کیا اس کی بیٹی سے یا اس کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ
فعل حرام، حلال کو حرام نہیں کر سکتا، یہ حرمت صرف نکاح حلال سے واقع ہو گی۔" اور زنا سے
حرمت مصاہرت کا اثبات فعل حرام سے حلال کو حرام قرار دینا ہے۔ اس لیے از روئے
حدیث درست نہیں ہے۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

ولا تنکحوا ما نکح آباء کم من النساء۔ — "اور ان عورتوں سے نکاح نہ کرو، جن سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہو۔"

نکاح کا لفظ عقد اور وطی دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ سو یہاں یہ لفظ یا تو دونوں میں استعمال
کے لیے بطور اشتراک حقیقی مفہوم میں استعمال ہوا ہے اور یا ایک معنی کے لیے بطور حقیقت اور دوسرے
کے لیے بطور مجاز استعمال ہوا ہے۔ بہر کیف دونوں صورتوں میں عقد و وطی دونوں کی تحریم ثابت ہوتی
ہے۔ کیونکہ دونوں میں کوئی تنافی نہیں ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے کہ "جن عورتوں سے تمہارے
آباء نے عقد یا وطی کی ہو، ان سے نکاح نہ کرو"۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا "جس نے کسی عورت کی شرمگاہ کی طرف دیکھا تو اس کی ماں اور بیٹی اس کے لیے حلال نہیں رہیں
اور ایک روایت میں یوں ہے کہ" اس کی ماں اور بیٹی اس پر حرام ہو گئیں"۔ یہ روایت اس بارے میں
نص ہے، کیونکہ اس میں نکاح کا ذکر نہیں ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا" وہ شخص
ملعون ہے، جو کسی عورت اور اس کی بیٹی کی شرمگاہ کی طرف دیکھتا ہے"، اگر پہلی کی طرف دیکھنا دوسری
کے لیے باعث تحریم نہ ہوتا تو اسے ملعون قرار نہ دیا جاتا۔ اور ظاہر ہے کہ منکوحہ صحیحہ کی شرمگاہ کی طرف
دیکھنا مباح ہے، (اور وہاں بیٹی کی حرمت نکاح سے ثابت ہو چکی ہے)، لہٰذا یہاں بلا نکاح دیکھنا
مراد ہے۔ (اور کسی فعل کا باعث لعنت ہونا، اس کی حرمت کی علامت ہے) سو جب (بلا نکاح)
دیکھنے سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ تو بلا نکاح دخول سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گی۔ اسی طرح
چھونے سے بھی حرمت ثابت ہو جاتی ہے، کیونکہ احکام کے حوالے سے دیکھنا، چھونے سے کمتر
ہے، دیکھیے! چھونے سے انزال ہو جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے، لیکن دیکھنے سے انزال ہو جائے
تو روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اور حج میں شہوۃً چھونے سے دم لازم ہوتا ہے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو، لیکن شہوۃ
شرمگاہ کی طرف دیکھنے سے دم لازم نہیں ہوتا، خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ تو جب دیکھنے سے حرمت
ثابت ہو جاتی ہے تو چھونے سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گی۔ نیز اس لیے کہ نکاح سے حرمت اس لیے
ثابت ہوتی ہے کہ نکاح جماع کا سبب داعی ہے اور مقام احتیاط میں سبب مسبب کے قائم مقام
ہوتا ہے۔ جیسا کہ نماز کے بارے میں احتیاط کے پیش نظر نیند، حدث کے قائم مقام ہے، اور بوسہ
لینے، ہاتھ لگانے میں سببیت حرمت نکاح کی نسبت بلیغ تر ہے، لہٰذا اس سے بدرجہ اولیٰ حرمت

ثابت ہو گی۔ نیز اس لیے کہ جس وجہ سے وطی حلال سے موطوہ کی بیٹی حرام ہو جاتی ہے۔ وہ وجہ یہاں بھی موجود ہے، اور وہ وجہ یہ ہے کہ علت کی صورت میں من حیث المعنی عورت اور اس کی بیٹی کو وطی میں اکٹھا کرنا ہو جائے گا، کیونکہ ایک کے ساتھ وطی سے دوسری کے ساتھ وطی یاد آئے گی تو یوں ہو جائے گا، گویا اس نے ماں بیٹی دونوں سے اکٹھے ہی اپنی خواہش پوری کی۔ اور ممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "ملعون ہے وہ شخص جو عورت اور اس کی بیٹی کی شرمگاہ کی طرف دیکھتا ہے" مصداق یہی ہو۔ اور یہ وجہ وطی حرام میں بھی پائی جاتی ہے، (لہٰذا وطی حرام سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی)۔

رہا آیت کریمہ سے شافعیؒ کا استدلال! تو عرض یہ ہے کہ یہ آیت ان کے حق میں حجت نہیں ہے بلکہ ان کے خلاف حجت ہے، کیونکہ یہ آیت مدخولہ کی بیٹی سے حرمت نکاح کا مطلقاً تقاضا کرتی ہے کہ خواہ بعد از نکاح دخول ہوا ہو یا قبل از نکاح اس لیے کہ اسم دخول کا حلال و حرام دونوں پر اطلاق ہوتا ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ آیت میں بعد از نکاح دخول کا بھی احتمال ہے اور قبل از نکاح دخول کا بھی لہٰذا احتیاط حرمت کا قول اختیار کرنے میں ہے۔ نیز احتمال ثانی کے ہوتے ہوئے آیت سے استدلال بھی درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں آیت میں دخول بانکاح سے حرمت کا صرف اثبات ہے، اسی کو اگر دخول بلا نکاح سے وقوع حرمت کی نفی قرار دیا جائے تو یہ مسکوت عنہ سے احتجاج ہے جو کہ صحیح نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس آیت میں ہمارے لیے چھونے سے حرمت ثابت ہونے پر حجت ہے، کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ دخول کا ذکر ہے اور کسی چیز کے ساتھ دخول سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اسے اپنی پناہ گاہ میں داخل کر لیا جائے اور یہ داخل کرنا اس کا ہاتھ یا جسم کا کوئی اور حصہ پکڑ کر ہو گا۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو پھر عورت خود داخل ہونے والی ہوئی، یہ داخل کرنے والا نہ ہوا۔ تو معلوم ہوا کہ مس بھی موجب حرمت ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ اس میں وطی کا بھی احتمال ہے اور چھونے کا بھی لہٰذا از راہ احتیاط حرمت کا قول اختیار کیا جائے۔

باقی حدیث سے استدلال! تو کہا گیا ہے کہ یہ ضعیف ہے، پھر یہ خبر واحد ہے، جو کہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔ (اس لیے قابل احتجاج نہیں)، اور اگر ثابت بھی ہو تو ہم بھی اس کے مقتضی کے قائل ہیں، کیونکہ اس میں پیچھے لگنے کا ذکر ہے، وطی کا نہیں۔ اور پیچھے لگنا یہ ہے کہ اسے بہلائے پھسلائے رغبت دلائے، (یہ اگرچہ فعل حرام ہے لیکن) اس سے ہمارے نزدیک بھی حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ سبب تحریم وطی ہے، اور اس کا حدیث میں ذکر نہیں۔ واللہ عزوجل الموفق۔

**۳۔ محرمات از راہ رضاعت:** ان محرمات کا تفصیلی بیان تو کتاب الرضاع میں آئے گا۔ مختصراً یہ کہ وہ سات اقسام، جن کو اللہ تعالیٰ نے از راہ قرابت محرمات قرار دیا ہے، وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتی ہیں۔ البتہ محرمات قرابت کا بیان تو اللہ تعالیٰ نے وضاحت سے فرمایا، لیکن محرمات رضاعت میں سے رضاعی ماؤں اور بہنوں (وامھاتکم اللاتی ارضعنکم واخواتکم من الرضاعۃ) کے سوا کسی صنف کی حرمت وضاحت سے بیان نہیں فرمائی، تاکہ غیر مذکور

کا حکم ازراہ اجتہاد استدلال کے ساتھ معلوم کیا جائے۔ اور استدلال کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الرضاع میں ذکر کریں گے۔ اس بارے میں اصل تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ:

یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب۔ جو رشتے نسب سے حرام قرار دیے گئے ہیں وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتے ہیں۔

اور اس پر اجماع امت بھی ہے۔ اسی طرح ازراہ مصاہرت محرمات کی چاروں اصناف رضاعت سے بھی حرام ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ بیوی کی رضاعی ماں اور رضاعی بیٹی سے نکاح حرام ہے، البتہ ماں سے نکاح کی حرمت تو محض عقد صحیح سے ہی ثابت ہو جاتی ہے، لیکن بیٹی سے نکاح کی حرمت بیوی سے صحبت ہونے پر ثابت ہو گی۔ اسی طرح بیوی کی رضاعی دادی، نانی اوپر تک اور رضاعی نواسی، پوتی نیچے تک سے رشتہ مزدوجیت حرام ہے۔ اسی طرح رضاعی بیٹے، رضاعی پوتے، نیچے تک کی بیوی رضاعی باپ اور رضاعی دادے پر حرام ہے۔ اسی طرح رضاعی باپ اور رضاعی دادا۔ اوپر تک کی منکوحہ سے نکاح کرنا رضاعی بیٹے اور رضاعی پوتے نیچے تک کے لیے حرام ہے۔ اسی طرح وطی سے موطوءہ کی رضاعی ماں، رضاعی بیٹی، رضاعی دادی نانی، رضاعی نواسی، پوتی سب واطی پر حرام ہو جاتی ہیں۔ اور موطوءہ واطی کے رضاعی باپ، رضاعی بیٹے، رضاعی دادا، نانا۔ اوپر تک۔ اور رضاعی پوتے، نواسے۔ نیچے تک۔ پر حرام ہو جاتی ہے۔ خواہ یہ وطی حلال ہو، بایں طور کہ ملک یمین کیساتھ ہوئی ہو، یا نکاح فاسد یا شبہ نکاح کی صورت میں ہوئی ہو، یا وطی حرام بصورت زنا ہو، بہر صورت حرمت واقع ہو جائے گی۔ قاعدہ اس بارے میں یہ ہے کہ رضاعت کے سبب وہ تمام رشتے حرام ہوتے ہیں۔ جو قرابت یا مصاہرت کے سبب سے حرام ہوتے ہیں، ہاں دو مسئلوں میں مصاہرت اور رضاعت کا حکم مختلف ہے۔ اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ کتاب الرضاع میں ذکر کریں گے۔

---

فصل

# جواز و نفاذ نکاح کی چھٹی شرط

جواز نکاح کی چھٹی شرط یہ ہے کہ جو نکاح کر رہا ہے، اس سے ناکح کے حبالۂ عقد میں ذوات الارحام کے درمیان جمع نہ ہوتا ہو اور نہ ہی اس سے چار سے زائد عورتوں کے درمیان جمع ہوتا ہو۔ جمع کے بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ بنیادی طور پر جمع کی دو قسمیں ہیں ۱۔ ذوات الارحام کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا ۲۔ باہم غیر ذی رحم عورتوں کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا۔ پھر ذوات الارحام کے جمع کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ نکاح میں جمع کیا جائے۔ دوسری یہ کہ ملک یمین کے ساتھ وطی اور اس کے دواعی میں جمع کیا جائے۔ اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

۱۔ ذوات الارحام کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دو بہنوں کا ایک مرد کے نکاح میں بیک وقت جمع ہونا حرام ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وان تجمعوا بین الاُختین" اس کا عطف ہے "امہاتکم" پر، مطلب ہے کہ "دو بہنوں کو جمع کرنا تم پر حرام ہے"۔ نیز اس لیے کہ دو بہنوں سے بیک وقت نکاح قطع رحمی پر منتج ہوگا۔ کیونکہ دو سوکنوں کے درمیان عداوت محتاج بیان نہیں، اس عداوت کا نتیجہ قطع رحمی کی صورت میں نکلے گا اور قطع رحمی حرام ہے تو جو اس کا ذریعہ بن رہا ہو، وہ بھی حرام ہے۔ اسی طرح عورت اور اس کی بیٹی کا جمع ہونا بھی حرام ہے۔ اس کی وجہ وہی ہے، جو اوپر مذکور ہوئی۔ بلکہ یہ بدرجہ اولیٰ حرام ہے، اس کی کہ یہاں تعلق ولادت ہے، جس کا وصل بلا اختلاف فرض ہے۔ مذکورہ دو صورتوں کے علاوہ باہم ذی رحم دو ایسی عورتوں کے جمع کرنے میں اختلاف ہے جن میں سے کسی ایک کو اگر مرد فرض کیا جائے تو اس کا دوسری سے نکاح جائز نہ ہو، جیسے پھوپھی اور اس کی بھتیجی خالہ اور اس کی بھانجی، وغیرہ کا جمع کرنا۔ اکثر علماء فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اور عثمانؓ البتی فرماتے ہیں کہ دو بہنوں اور عورت اور اس کی بیٹی کی صورت کے سوا جمع کی باقی تمام صورتیں جائز ہیں۔ ان کی حجت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے محرمات کا ذکر فرمایا، اور اسی میں دو بہنوں کو جمع کرنے کی حرمت بیان فرمائی، پھر فرمایا:

"واحل لکم ما وراء ذلکم" اور ان عورتوں کے سوا اور عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئی ہیں۔ اور بہنوں کو جمع کرنے کے علاوہ کوئی صورت آیت میں بیان نہیں ہوئی، لہٰذا باقی تمام صورتیں حلال ہوں گی، ہاں عورت اور اس کی بیٹی کو جمع کرنا دلالۃ النص سے حرام ہے، کیونکہ تعلق ولادت قوی تر ہوتا ہے، لہٰذا جو نص وہاں وارد ہوئی ہے، وہ یہاں بطریق اولیٰ وارد ہوگی۔ ہماری دلیل حدیث مشہور ہے۔ ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نکاح نہ کیا جائے عورت سے اس کی پھوپھی پر، نہ اس کی خالہ پر، نہ اس کی بھتیجی پر اور نہ اس کی بھانجی پر" اور بعض روایات میں یہ بھی اضافہ ہے کہ "نہ چھوٹی سے بڑی پر اور نہ بڑی سے چھوٹی پر"۔ اس حدیث میں پہلے تو یہ بتلایا کہ پھوپھی کے عقد میں ہوتے ہوئے اس کی بھتیجی کے ساتھ اور خالہ کے ہوتے ہوئے اس کی بھانجی کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے، پھر بتلایا کہ بھتیجی کے ساتھ نکاح ہوتے ہوئے اس کی پھوپھی کے ساتھ اور بھانجی کے ساتھ نکاح ہوتے ہوئے اس کی خالہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے۔ تاکہ کہیں یہ اشکال نہ ہو کہ جمع کی حرمت ایک طرف سے ہے۔ دوسری طرف سے نہیں، جیسا کہ حرہ کے ساتھ نکاح کی موجودگی میں باندی کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے لیکن باندی کے ساتھ نکاح کی موجودگی میں حرہ کے ساتھ نکاح جائز ہے۔ نیز نکاح مذکور اس لئے بھی حرام ہے کہ باہم ذی رحم عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا قطع رحمی کا سبب ہے۔ کیونکہ عام طور پر سوتنیں آپس میں لڑتی جھگڑتی رہتی ہیں، ان میں باہمی الفت پیدا نہیں ہوتی، اور اس کا نتیجہ قطع رحمی کی صورت میں برآمد ہوگا، اور قطع رحمی حرام ہے، لہٰذا اس حرام کا سبب یعنی نکاح مذکور بھی حرام ہوگا۔ ایک روایت کے مطابق اس حدیث کے آخر میں نبی کریم علیہ السلام نے اس وجہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا "اگر تم نے یہ نکاح کیا تو تم ان میں قطع رحمی کر دو گے"۔

دوسری روایت میں الفاظ یوں ہیں کہ "وہ باہمی قطع رحمی کریں گی"۔ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ اس نکاح کا نتیجہ قطع رحمی نکلے گا"۔ نیز انسؓ سے روایت ہے کہ صحابہؓ کرام باہم ذی قرابت عورتوں کو نکاح میں اکٹھا کرنے کو مکروہ جانتے تھے اور کہتے تھے کہ اس سے کینے اور کدورتیں پیدا ہوتی

ہیں۔ اور عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ وہ چچازاد بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے کو مکروہ سمجھتے ہیں
اور فرماتے تھے کہ میں اسے حرام نہیں کہتا لیکن مکروہ سمجھتا ہوں۔ کراہت تو اس لیے کہ قطع رحمی کا امکان
ہے۔ اور عدم حرمت اس لیے کہ ان کے درمیان ایسی قرابت نہیں ہے جس کا وصل فرض ہے
رہی آیت! تو احتمال ہے کہ "و احل لکم ما وراء ذلکم" کا مطلب یہ ہو کہ "تمہارے
لیے ان عورتوں کے سوا، جنہیں اللہ نے حرام قرار دیا ہے۔ باقی سب عورتیں حلال ہیں، اور پھوپھی
بھتیجی۔ خالہ بھانجی کو ایک نکاح میں جمع کرنے کی حرمت اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
لسان سے ارشاد فرمائی، کیونکہ آپؐ کے ارشادات وحی غیر متلو ہیں۔ علاوہ ازیں دو بہنوں کو جمع کرنے کی
علت قطع رحمی ہے۔ اور یہ علت یہاں بھی پائی جاتی ہے، لہٰذا بہ دلالۃ النص حرمت یہاں بھی ثابت
ہوگی۔ سو صرف آیت تحریم میں بیان کردہ محرمات ہی "ما وراء ذلکم" سے مراد نہیں ہیں۔

مسئلہ: ایک بیوہ عورت اور اس کے متوفی خاوند کی بیٹی کا (جو کسی دوسری بیوی سے ہے) اسی
طرح ایک عورت اور اس کے باپ کی منکوحہ کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا جائز ہے، کیونکہ ان
دونوں کے درمیان رشتۂ رحم نہیں ہے۔ لہٰذا یہ باہم ذی رحم کا جمع نہ ہوگا۔ زفرؒ اور ابن ابی لیلیٰ
فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، کیونکہ اس صورت میں اگر بیٹی کو مرد فرض کیا جائے تو اس کے لیے دوسری
سے نکاح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ دوسری اس کے باپ کی منکوحہ ہے۔ (اور باپ کی منکوحہ سے
نکاح جائز نہیں ہوتا) لہٰذا ان کا جمع جائز نہیں ہے جیسا کہ دو بہنوں کا جمع جائز نہیں ہے۔ ہم دیکھتے
ہیں کہ عدم جواز کی شرط یہ ہے کہ حرمت نکاح جانبین سے ہو۔ یعنی دونوں میں ہر ایک کو اگر مرد فرض
کیا جائے تو اس کا دوسری کے ساتھ نکاح جائز نہ ہو۔ اور یہاں یہ شرط نہیں پائی جاتی، کیونکہ ان میں
سے بیوہ کو اگر مرد فرض کیا جائے تو اس کے لیے دوسری سے نکاح جائز ہے۔ کیونکہ وہ خاوند کی
بیٹی نہیں ہوگی (بلکہ ایک اجنبی مرد کی بیٹی ہوگی) سو یہاں حرمت جانبین سے نہیں، اس لیے ان دونوں
کے درمیان جمع جائز ہے۔

مسئلہ: اگر بیک وقت دو بہنوں سے نکاح کیا، تو دونوں سے نکاح فاسد ہوگا، کیونکہ اس
نکاح سے دو بہنوں کا ایک مرد کے عقد میں جمع ہونا لازم آتا ہے، اور فساد میں کسی ایک کے نکاح
کو دوسری سے ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ لہٰذا مرد اور دونوں عورتوں کے درمیان تفریق کی جائے گی
پھر اگر یہ تفریق دخول سے پہلے ہوگئی ہو تو ان عورتوں کے لیے نہ تو مہر لازم ہے۔ اور نہ ہی ان پر عدت
گذارنا لازم ہے کیونکہ نکاح فاسد سے قبل از دخول کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔ اور اگر بعد از دخول تفریق
ہوتی ہے تو دونوں کو عقر ملے گا اور دونوں پر عدت گذارنا بھی لازم ہوگا کیونکہ نکاح فاسد میں دخول ہونے
پر یہ حکم مرتب ہوتا ہے تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام پر آئیگی۔ اور اگر دو بہنوں سے آگے پیچھے نکاح کیا تو پہلی کا
نکاح جائز رہیگا اور دوسری کا فاسد ہوگا۔ اور دوسری کا نکاح فاسد ہونیکی وجہ سے پہلی کا نکاح فاسد نہیں ہوگا کیونکہ
وجہ فساد یعنی جمع دوسری کے ساتھ نکاح سے پیدا ہوئی ہے، لہٰذا فساد صرف اسی تک محدود رہے گا۔ سو مرد
اور دوسری منکوحہ کے درمیان تفریق کی جائے گی، پھر اگر دخول نہیں ہوا تو اسے نہ مہر ملے گا اور نہ
ہی اس پر عدت گذارنا لازم ہوگا۔ اور اگر دوسری کے ساتھ صحبت ہوگئی ہے تو پھر اسے عقر ملے

گا اور عدت گذارنا اس پر لازم ہوگا۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اور اس صورت میں جب تک دوسری کی عدت پوری نہیں ہوجاتی، پہلی کے ساتھ صحبت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کریں گے۔ اور اگر دو بہنوں سے نکاح کیا اور دو الگ الگ عقدوں میں کیا، لیکن یہ معلوم نہیں ہو رہا کہ پہلی کون سی ہے؟ تو اس صورت میں تحری پر فیصلہ چھوڑنا جائز نہیں ہے، بلکہ مرد اور دونوں عورتوں کے درمیان تفریق کی جائے گی۔ کیونکہ دونوں میں سے کسی ایک کا نکاح تو یقیناً فاسد ہے، اور وہ معلوم نہیں؟ اور نامعلوم عورت سے مقاصد نکاح کے حصول کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا تفریق ضروری ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے ہر ایک نے یہ دعویٰ کر دیا کہ مجھ سے نکاح پہلے ہوا تھا اور گواہ اس کے پاس موجود نہیں ہیں، تو اس کے لیے نصف مہر کا فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ایک کا نکاح تو بالیقین صحیح ہے، اور دخول سے پہلے، عورت کے دخل کے بغیر فرقت بھی ہوچکی ہے، لہٰذا نصف مہر واجب ہوگا۔ اور یہ دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا کیونکہ وجۂ ترجیح کوئی نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ کوئی ایک، دوسری سے اولیٰ نہیں ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس صورت میں خاوند پر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ اور محمدؒ سے روایت ہے کہ خاوند پر کامل مہر کی ادائیگی واجب ہوجاتی ہے۔ اور اگر دونوں نے کہا کہ ہمیں معلوم نہیں کہ ہم میں سے پہلی کون ہے؟ تو کسی کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ مدعیہ غیر معلوم ہے۔ ہاں اگر وہ کسی خاص مقدار پر برضا و رغبت صلح کر لیتی ہے، تو پھر اتنی مقدار مال کا اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اسی طرح گذشتہ تمام صورتوں کی تفصیل کے مطابق پھوپھی، بھتیجی، خالہ، بھانجی کا جمع کرنا بھی جائز نہیں ہے اور جیسا کہ مرد کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ کسی عورت کی بہن کے عقد نکاح میں موجود ہوتے ہوئے اس کے ساتھ نکاح کرے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ مطلقہ کی عدت کے دوران میں اس کی بہن سے نکاح کرے۔ اسی طرح مطلقہ کی عدت کے دوران میں اس کی ذی رحم عورت سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جن باہم ذی رحم عورتوں کا بین نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کے نکاح میں چار عورتیں ہیں، اور وہ ان میں سے کسی کو طلاق دے دیتا ہے، تو جب تک مطلقہ کی عدت پوری نہیں ہوجاتی، اس کے لیے نیا نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ خواہ یہ عدت طلاق رجعی کی ہو یا بائن کی یا تین طلاقوں کی، اور خواہ دخول کے بعد محرمیت طاری ہونے سے ہوئی ہو یا نکاح فاسد یا شبۂ نکاح میں صحبت [illegible] نکاح جائز نہیں ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ طلاق رجعی کی عدت کے سوا ہر عدت میں نکاح ہوسکتا ہے۔ صحابہؓ کی ایک جماعت، جن میں علیؓ، عبداللہ بن عباس اور زیدؓ بن ثابت داخل ہیں سے ہمارے قول کی طرح روایت وارد ہوئی ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں سبب حرمت دو بہنوں کا نکاح میں جمع کرنا ہے۔ اور نکاح [illegible] وجہ زائل ہوچکا ہے، کیونکہ مزیل نکاح یعنی طلاق ثلاثہ یا طلاق بائن پایا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر حرمت کا علم ہوتے ہوئے طلاق ثلاثہ کے بعد مطلقہ سے وطی کرلے، تو اس پر حد لازم ہوتی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ نکاح

بہر طور ختم ہو چکا ہے۔ لہٰذا نکاح میں جمع نہیں ہوگا۔ اس لیے عدت کے دوران میں مطلقہ کی بہن یا ذی رحم سے نکاح کرنا جائز ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت کی مدت میں خاوند کا کچھ اختیار باقی ہوتا ہے۔ کہ وہ عورت کو باہر نکلنے اور نمایاں ہونے سے روک سکتا ہے۔ اسی طرح عدت کے دوران میں عورت کے لیے کسی دوسرے مرد سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ نیز ابھی تک خاوند کا فراش قائم ہے، چنانچہ وقت طلاق سے لے کر دو سال کی مدت میں اگر اس عورت کے یہاں کوئی بچہ پیدا ہوا، جب کہ سابق خاوند سے اس کی صحبت ہو چکی ہو، تو یہ بچہ اسی خاوند کا سمجھا جائے گا نسب ثابت ہوگا۔ سو اگر اس مدت کے دوران میں نکاح جائز ہو تو ان تمام احکام میں یہ نکاح دو بہنوں کو جمع کرنا ہوگا۔ لہٰذا یہ صورت بھی نص کے تحت داخل ہے۔ نیز اس لیے کہ مذکورہ احکام نکاح کے احکام ہیں۔ کیونکہ یہ احکام نکاح کا وسیلہ مشروع ہوئے ہیں سو بعض احکام کے لحاظ سے نکاح من وجہ باقی ہے۔ اور جو چیز من وجہ ثابت ہو، وہ باب حرمت میں احتیاطاً من کل وجہ ثابت کے ساتھ ملحق قرار دی جاتی ہے، دیکھیے صرف ایک وجہ یعنی رضاعت کے اعتبار سے ماں اور بیٹی کو تمام احکام میں بہر اعتبار ماں، بیٹی یعنی حقیقی ماں اور بیٹی کے ساتھ لاحق قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح من وجہ منکوحہ یعنی معتدہ حرمت نکاح میں من کل وجہ منکوحہ کے ساتھ لاحق ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں بھی ہوگا۔ نیز اس لیے کہ طلاق سے پہلے جمع اس لیے حرام تھا کہ اس سے قطع رحمی ہوگی۔ کیونکہ آپس میں کینہ پیدا ہوگا۔ جو کہ قطع رحمی کا سبب ہے۔ اور عدت کے دوران میں نکاح ہونے سے کینہ پیدا ہونے کا اندیشہ زیادہ شدید ہے۔ کیونکہ معتدہ کے لیے قضائے شہوت کی کوئی صورت باقی نہ رہی اور وہ فوری طور پر نعمت زوجیت سے محروم ہوگئی اور ابھی تک اس کے کسی اور سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے، تو اس مدت میں جب وہ اپنی جگہ اپنی بہن (یا ذی رحم) کو اپنے سابق خاوند کے قریب دیکھے گی تو اس کے دل میں شدید کینہ پیدا ہوگا، جو کہ قطع رحمی کا سبب ہے بخلاف عدت پوری ہونے کے بعد اس کی بہن سے نکاح جائز ہے، کیونکہ اب اس کا پہلے خاوند سے کوئی تعلق باقی نہ رہا اب وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر کے نعمت زوجیت سے لطف اندوز ہو سکتی ہے اب اس کے دل میں کینہ پیدا نہیں ہوگا، اور اگر ہوگا بھی تو قیام عدت کی حالت میں نکاح کی نسبت سے کمتر ہوگا۔ سو شافعیؒ کا استدلال درست نہیں۔

مسئلہ: اگر خلوت مجبہ ہو چکنے کے بعد طلاق دی تو بھی عدت ختم ہونے سے پہلے مطلقہ کی بہن (یا ذی رحم) سے نکاح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جب خلوت سے عدت واجب ہو گئی تو اس کی بہن سے نکاح بھی ممنوع ہوگا۔ جیسا کہ صحبت سے عدت واجب ہو تو نکاح ممنوع ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

# فصل

۲۔ ذوات الارحام اگر ملکیت میں آجائیں تو انہیں وطی میں جمع کرنا (مثلاً دو حقیقی بہنیں یا پھوپھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کسی شخص کی ملکیت میں ہوں تو اس کا دونوں سے تعلق صحبت قائم کرنا)، یہ اکثر صحابہ کے نزدیک جن میں عمرؓ علیؓ عبداللہ بن مسعود اور عبداللہؓ بن عمر شامل ہیں، جائز نہیں ہے۔ اور عثمان سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ " ہر وہ رشتہ جو اللہ نے آزاد عورتوں سے حرام قرار دیا ہے وہ باندیوں سے بھی حرام ہے، سوائے جمع کے "۔ یعنی مملوکہ ذی رحم باندیوں کو وطی میں جمع کرنا جائز ہے اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے عثمانؓ سے اس بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا: میں تو اسے حلال نہیں کہنا چاہتا، لیکن ایک آیت نے اسے حلال قرار دیا ہے اور دوسری نے حرام، باقی ذاتی طور پر میں یہ نہیں کرتا، وہ شخص عثمانؓ کے یہاں سے نکلا تو راستے میں اس کی علیؓ سے ملاقات ہوگئی، اس نے یہ بات ان سے ذکر کی تو انہوں نے فرمایا: اگر میرے پاس کچھ اختیار رہتا تو میں ایسا کرنے والے کے لیے سزا مقرر کر دیتا۔

اس روایت میں عثمانؓ کی آیت تحلیل سے مراد یہ آیت ہے:

| | |
|---|---|
| الا علیٰ ازواجھم او ما ملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین " | مگر اپنی بیویوں سے یا اپنی لونڈیوں سے، کہ اس میں ان پر کوئی ملامت نہیں۔ |

اور آیت تحریم سے مراد یہ آیت ہے۔

| | |
|---|---|
| وان تجمعوا بین الاختین الا ما قد سلف۔ | اور یہ کہ تم دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں رکھو، ہاں جو پہلے ہو چکا " |

اس میں درحقیقت عثمانؓ نے یہ اشارہ کیا ہے کہ اس بارے میں حلت وحرمت کی دلیلوں میں تعارض ہے۔ سو تعارض کے ہوتے ہوئے قطعی طور پر حرمت کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور صحابہ کی اکثریت اپنی رائے کے لیے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استدلال کرتی ہے کتاب اللہ سے یہ کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے " وان تجمعوا بین الاختین " اور دو بہنوں کو وطی میں جمع کرنا بھی جمع ہی ہے، لہٰذا یہ بھی حرام ہوگا۔ اور سنت سے یہ کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے، وہ اپنا پانی ہرگز دو بہنوں کے رحم میں جمع نہ کرے " رہا عثمانؓ کا یہ کہنا کہ ایک آیت سے حلت معلوم ہوتی ہے اور دوسری سے حرمت! تو جواب یہ ہے کہ تعارض کی صورت میں محرم کو اختیار کرنا اولیٰ ہوتا ہے، کیونکہ حرام کے ارتکاب سے تو گناہ ہوگا، لیکن مباح کے ترک سے کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ نیز تعلق صحبت میں اصل حرمت ہے اور اباحت کسی دلیل سے ہوتی ہے تو جب حلت وحرمت کی دلیلوں میں تعارض آجائے تو دونوں کو چھوڑ کر اصل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ پھر ذوات الارحام باندیوں

کو جیساکہ وطی میں جمع کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح جماع کے دواعی۔ بوس وکنار اور اس کی شرمگاہ کو بنظر شہوت دیکھنا۔ میں جمع کرنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ حرام کے دواعی بھی حرام ہوتے ہیں تفصیل مذکور کی روشنی میں اب چند مسائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

**مسئلہ:** کوئی شخص دو بہنوں کا مالک ہوا تو اسے اختیار ہے کہ جسے چاہے وطی کے لیے منتخب کرے، کیونکہ باندی محض ملکیت سے فراش نہیں بنتی۔ لیکن جب ایک سے وطی کر چکا تو پھر دوسری سے وطی کرنا جائز نہیں رہا، کیونکہ اس طرح دونوں کے درمیان وطی میں حقیقۃً جمع ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر باندی خریدی اور اس سے وطی کر چکا، پھر اس کی بہن ملکیت میں آئی تو اس کے لیے صرف پہلی سے وطی کرنا جائز ہے، دوسری سے نہیں۔ اس کی وجہ ابھی مذکور ہوئی۔ اور دوسری سے وطی اس وقت جائز ہوگی، جب پہلی سے وطی اس کے لیے حرام ہو جائے۔ بایں طور کہ اس کا کسی دوسرے سے نکاح کر دے یا اسے آزاد کر دے یا بیچ دے، یا ہبہ کر دے، کیونکہ اگر پہلی کے ساتھ تعلق صحبت ہوتے ہوئے دوسری سے وطی کی تو اس سے دو بہنوں کو حقیقۃً وطی میں جمع کرنا لازم آتا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔

**مسئلہ:** اگر پہلی کو مکاتبہ بنا دیا تو پھر دوسری کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔ یہ ظاہر الروایۃ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ اس صورت میں وطی حلال نہیں ہے، کیونکہ عقد کتابت سے اس نے کسی دوسرے کو اس کے ساتھ صحبت کا مالک نہیں بنایا۔ اور اس روایت میں ان کا یہ قول بھی مروی ہے کہ اگر اس نے پہلی کے ساتھ صحبت کا کسی دوسرے کو مالک بھی بنایا تو بھی دوسری کے ساتھ اس وقت وطی حلال نہیں ہے، جب تک پہلی کو وطی کے بعد ایک حیض نہ آ جائے، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ حاملہ ہو، تو اس طرح اس کا پانی دو بہنوں کی رحم میں جمع ہو جائے گا، لہٰذا حیض سے اس کا استبراء ضروری ہے، تاکہ معلوم ہو جائے کہ وہ حاملہ نہیں ہے۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ کتابت سے آقا نے اس کی ساتھ صحبت کو اپنے اوپر حرام کر لیا، یہی وجہ ہے کہ اب اگر وہ اس سے وطی کرے گا تو اسے عقر لازم ہوگا۔ اور حالت کتابت میں اگر شبہ یا نکاح سے اس کے ساتھ وطی ہو جائے تو مہر مکاتبہ کو ملے گا۔ آقا کو نہیں، لہٰذا عقد کتابت کے بعد دوسری بہن سے وطی کرنا۔ دونوں کو وطی میں جمع کرنا نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر کسی باندی سے نکاح کیا، ابھی اس سے صحبت نہیں ہوئی تھی کہ اس منکوحہ کی بہن اس کی ملکیت میں آ گئی، تو نئی مملوکہ سے وطی کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ فراش نفس نکاح سے ثابت ہو جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ ملک نکاح سے مقصود وطی اور ولد ہوتا ہے تو منکوحہ حکماً موطؤہ ہی ہو جاتی ہے، سو اگر اب اس نے مملوکہ بہن سے وطی کی تو یہ دونوں کو وطی میں جمع کرنا ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر کسی کی ملکیت میں باندی تھی اور اس سے صحبت کر چکا تھا۔ پھر اس کی بہن سے نکاح کیا یا اپنی ام ولد کی بہن سے نکاح کیا تو اکثر علماء کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے، لیکن جب تک مملوکہ باندی یا ام ولد سے صحبت کو حرام نہیں کر لیتا، اس وقت تک زوجہ سے وطی

حلال نہیں ہوگی۔ اور مالک فرماتے ہیں کہ یہ نکاح بھی جائز نہیں۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح بمنزلۂ وطی ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جیسا کہ وطی سے نسب ثابت ہوتا ہے، اسی طرح نکاح سے بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ نیز دلیل یہ ہے کہ یہاں بھی مملوکہ کی بہن سے نکاح کے بعد مملوکہ سے وطی حلال نہیں ہے، اگر نکاح بمنزلۂ وطی نہ ہوتا تو وطی جائز ہوتی، لیکن جب نکاح بمنزلۂ وطی ٹھہرا تو اب نکاح سے دونوں کو وطی میں جمع کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح نہ تو حقیقۃً وطی ہے اور نہ ہی بمنزلہ وطی ہے۔ کیونکہ نکاح اجنبیہ سے ہوتا ہے، حالانکہ اجنبیہ سے وطی جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اس نکاح سے دونوں کے درمیان وطی میں جمع نہیں ہوگا۔ ہاں نکاح جب منعقد ہو جائے تو وطی کو حکماً موجود قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ نکاح کا خاص حکم وطی ہے، اور نکاح سے مطلوب ولد ہوتا ہے۔ اور ولد کا حصول عادۃً وطی کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس لیے شرع نے انعقادِ نکاح کے بعد وطی کو حکماً موجود قرار دیا ہے، اور ولد کو فراش کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ سو اگر مملوکہ سے وطی کرے گا تو دو بہنوں کو وطی میں جمع کرنا لازم آئے گا۔ نیز اس لیے کہ ہمارے نزدیک باندی نفسِ عقد سے فراش نہیں بنتی، چنانچہ نفسِ عقد سے بچے کا نسب دعوٰی کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا مملوکہ کی بہن سے نکاح، دونوں کو فراش میں جمع کرنا نہیں ہوگا، اس لیے یہ نکاح ممنوع نہیں ہے۔ رہی ام ولد! تو اس کا فراش ضعیف ہوتا ہے، چنانچہ اس سے ولد کے نسب کی نفی محض قول سے ہو جاتی ہے، یعنی صرف یہ انکار کرنا کافی ہے کہ یہ میرا بچہ نہیں ہے، تو لعان کے بغیر اس کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اسی طرح یہ نسب، غیر کی طرف نقل کا احتمال رکھتا ہے۔ چنانچہ محض انکار کر دینے سے لعان کے بغیر ہی ولد کی نسبت اس کی طرف نہیں ہوگی۔ لہٰذا اس نکاح سے مطلقاً فراش میں جمع نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ نکاح جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

**مسئلہ**: ام ولد کو آزاد کر دیا جائے تو اس پر عدت گذارنا واجب ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر ام ولد عدت گذار رہی ہو تو اس مدت میں اس کی بہن سے نکاح جائز نہیں ہے۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ہاں عدت کی مدت میں چار نکاح کر سکتا ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں امر جائز ہیں۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ کوئی بھی جائز نہیں۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ معتدہ ہے، لہٰذا ان ایام میں نہ تو اس کی بہن سے نکاح جائز ہے اور نہ ہی اس کے سوا چار عورتوں سے نکاح جائز ہوگا، جیسا کہ حرہ عدت گذار رہی ہو تو اس کا حکم ہوتا ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرہ کے ایام عدت میں حرمت اس لیے تھی کہ اس سے دونوں بہنوں کے درمیان من وجہ نکاح میں جمع ہو جاتا ہے۔ اور ام ولد کی عدت میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، کیونکہ یہاں سرے سے نکاح ہی نہیں پایا جاتا۔ نیز اس لیے کہ ام ولد کی عدت، فراش ملک کا ایک اثر ہے۔ اگر ام ولد کا حقیقی فراش باقی ہوتا تو بھی نکاح ممنوع نہ ہوتا، چنانچہ اگر ام ولد کو آزاد کرنے سے پہلے اس کی بہن سے نکاح کر لے یا چار مزید عورتوں سے نکاح کرے تو یہ جائز ہے۔ تو جب حقیقی فراش مانع نکاح نہیں ہے تو اس کا اثر بدرجہ اولی مانع نہیں ہوگا۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آزادی سے پہلے ام ولد کی بہن

سے نکاح کا جواز ام ولد کا فراش ضعیف ہونے کی وجہ سے تھا تفصیل گذر چکی ہے. لیکن آزادی کے بعد اس کا فراش قوی ہو گیا ہے. تو اب اگر ایام عدت میں نکاح کرتا ہے تو اس سے فراش میں دونوں بہنوں کے درمیان جمع ہو جائے گا، فراش سے مراد دونوں کے ولد کے نسب کا استلحاق ہے، اور ایک زمان میں دو بہنوں کے ولد کے نسب کا استلحاق جائز نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اگر وہ ام ولد کی بہن سے نکاح کر بھی لے تو بھی منکوحہ سے وطی حلال نہیں ہوتی، جب تک کہ ام ولد کا فراش زائل نہ ہو جائے. باقی ایام عدت میں ام ولد کے سوا چار عورتوں سے نکاح فراش میں جمع ہونے کے باوجود اس لیے جائز ہے کہ فراش کا یہ جمع فی نفسہ جائز ہے. یہی وجہ ہے کہ اگر وہ ام ولد کو آزاد کرنے سے پہلے چار عورتوں سے نکاح کرلے تو ان عورتوں سے اور ام ولد سے وطی کرنا اس کے لیے حلال ہے. سو آزاد کرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا. واللہ عزوجل اعلم.

---

## فصل

جمع کی دوسری قسم اجنبی عورتوں کو جمع کرنا ہے. (یعنی ان عورتوں کو جن کے درمیان رشتۂ قرابت و رحم نہ ہو) اس کی بھی دو قسمیں ہیں پہلی یہ کہ انہیں نکاح میں جمع کیا جائے، دوسری یہ کہ ملک یمین کے ساتھ وطی اور اس کے دواعی میں جمع کیا جائے. نکاح میں جمع سے متعلقہ مسائل درج ذیل ہیں.

**مسئلہ:** آزاد مرد کے لیے جائز نہیں ہے کہ ایک وقت میں چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کرے، خواہ وہ آزاد ہوں یا باندیاں. یہ اکثر علماء کا مذہب ہے. اور بعض کے نزدیک بیک وقت نو عورتوں سے نکاح کرنا مباح ہے. اور بعض کا قول ہے کہ ایک وقت میں اٹھارہ عورتوں تک نکاح کرنا مباح ہے. یہ حضرات اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرمان کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں کہ:

| | |
|---|---|
| فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع. | تو اپنی پسند کی عورتوں سے نکاح کرلو، دو دو اور تین تین اور چار چار سے. |

جو حضرات نو کے قائل ہیں، ان کا طرز استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اعداد کو حرف واؤ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، اور حرف واؤ جمع کے لیے استعمال ہوتا ہے. تو مجموعہ نو ہوا (یعنی ۲+۳+۴ = ۹) لہذا نو عورتوں سے ایک وقت میں نکاح کرنا مباح ہوا. نیز یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی استدلال کرتے ہیں. کہ آپ کے عقد نکاح میں ایک وقت میں نو ازواج رہیں. اور آپ امت کے مقتدا پیشوا ہیں، لہذا امت کے لیے بھی ایک وقت میں نو عورتوں

سے نکاح جائز ٹھہرا) اور اٹھارہ کے قائلین کا طرز استدلال یہ ہے کہ لغت میں مثنیٰ کا اطلاق دو کے دوگنا (۲ × ۲ = ۴) پر، ثلاث کا اطلاق تین کے دوگنا (۳ × ۲ = ۶) پر، اور رباع کا اطلاق چار کے دوگنا (۴ × ۲ = ۸) پر ہوتا ہے۔ تو مجموعہ اٹھارہ ہوئے (۴ + ۶ + ۸ = ۱۸) (لہٰذا اٹھارہ عورتوں سے بیک وقت نکاح جائز ہوا)۔ ہماری دلیل ہے کہ ایک روایت میں وارد ہوا ہے کہ ایک آدمی نے اسلام قبول کیا، اس کے عقد میں اس وقت آٹھ عورتیں تھیں، انہوں نے بھی اسلام قبول کر لیا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صاحب سے فرمایا کہ "ان میں چار منتخب کر لو اور باقی کو جدا کر دو" اگر چار سے زیادہ بیویاں حلال ہوتیں تو آپؐ جدا کرنے کا حکم نہ دیتے۔ تو معلوم ہوا کہ چار آخری حد ہے، نیز اس لیے کہ اگر چار سے زیادہ بیویاں رکھے گا تو اس میں ناانصافی اور جور کا اندیشہ ہے کہ ان کے حقوق ادا نہیں کر سکے گا کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ سب کے حقوق پورے پورے ادا کرنے کی قدرت نہیں ہوتی اور اللہ تعالیٰ نے "فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃً" میں اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر تم دو تین چار بیویوں سے باری، جماع اور نفقہ کے بارے میں انصاف نہیں کر سکتے تو ایک ہی سے نکاح کرو" بخلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کے، کہ آپؐ کے بارے میں جور کا وہم بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ آپؐ کو ازواج کے حقوق کی ادائیگی کے لیے اللہ تعالیٰ کی خاص تائید حاصل تھی۔ تو ایک لحاظ سے آپ کا اتنے گھروں کو سنبھالنا، آپ کی نبوت کی دلیل ہے۔ کیونکہ آپ غنا پر فقر کو فراخی پر تنگی کو۔ اور عبادات وغیرہ میں بھاری اور پر مشقت طریقے کو اپنے لیے اختیار فرمایا۔ حالانکہ یہ تمام امور نکاح کی طرف رغبت و میلان کو ختم کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود آپ ازواج کے تمام حقوق بطریق احسن ادا فرماتے رہے تو اس سے معلوم ہوا کہ آپؐ کو اس بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خاص قدرت عطا کی گئی تھی۔ رہا آیت سے استدلال! اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کے ظاہر پر تو عمل کرنا ممکن ہی نہیں کیونکہ مثنیٰ دو سے، ثلاث تین سے اور "رباع" چار سے عبارت نہیں ہوتا، بلکہ مثنیٰ سے کم از کم مراد دو مرتبہ دو ثلاث سے تین مرتبہ تین اور رباع سے چار مرتبہ چار ہوتا ہے۔ اور یہ تعداد تو اٹھارہ سے بھی کہیں زیادہ ہو جاتی ہے۔ (۴ + ۹ + ۱۶ = ۲۹) اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں اس سے معلوم ہوا کہ ظاہر آیت پر تو عمل متعذر ہے، سو اس کے لیے کوئی تاویل ضروری ہے، تو اس کی دو تاویلیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ یہاں دو، تین اور چار سے نکاح کے درمیان تخییر ہے، گویا اللہ تعالیٰ نے فرمایا "مثنیٰ او ثلاث او رباع" اور "او" کی جگہ واؤ کا استعمال ہو جاتا ہے۔ دوسری یہ کہ ان اعداد کا ذکر بطور تداخل ہے۔ یعنی ثلاث میں مثنیٰ داخل ہے اور رباع میں ثلاث داخل ہے (الگ الگ تعداد مراد نہیں)، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے۔

ائنکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین" — کیا تم ایسے خدا کا انکار کرتے جس نے زمین کو دو روز میں پیدا فرمایا:

پھر فرمایا:

وجعل فیھا رواسی من فوقھا وبارک فیھا وقدر فیھا اقواتھا فی اربعۃ ایام۔ | اور اس نے زمین میں اس کے اوپر پہاڑ بنادیئے اور اس میں برکت ڈال دی اور اس میں غذائیں مقدر فرمادیں چار دنوں میں۔

کہ اس میں چار دنوں دو دن ملا کر ہیں، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو یہ تمام تخلیق چھ دن میں ہوئی۔ اور پھر ارشاد ہے کہ آسمانوں کو دو دن میں پیدا کیا" فقضاھن سبع سماوات فی یومین "تو اس طرح پوری کائنات کی تخلیق آٹھ دنوں میں بنتی ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے واضح طور پر ارشاد فرمایا ہے کہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق چھ دنوں میں ہوئی۔ تو اس سے ایسی ذات کی خبر میں خلف لازم آتا ہے جس کے بارے میں خلف محال ہے۔ تو لامحالہ اسے تداخل پر محمول کیا جائے گا۔ تو اسی طرح زیر بحث مقام میں مذکور... وملا کر تین، اور مذکورہ تین ملا کر چار مراد ہیں، تو آیت سے صرف چار بیویاں رکھنے کی اباحت ثابت ہوئی۔

**مسئلہ**: غلام کو ایک وقت میں دو سے زیادہ نکاح کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ اس کی نقلی دلیل اور عقلی توجیہ گذشتہ صفحات میں گذر چکی ہے۔

---

## فصل

مملوکہ باندیوں کو جو باہم اجنبی ہوں، وطی اور دواعی وطی میں جمع کرنا جائز ہے، اگرچہ وہ کثیر تعداد میں ہوں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ او ما ملکت ایمانکم "یعنی اگر تمہیں یہ اندیشہ ہو کہ تم دو، تین یا چار بیویوں سے عدل نہیں کر سکو گے تو صرف ایک سے نکاح کر دیا مملوکہ باندیوں سے حاجت پوری کر و۔ تو اللہ تعالیٰ نے دونوں کا اختیار دیا یعنی چار تک نکاح کی اجازت اس وقت ہے، جب عدل کی قدرت ہو، اور اگر اس بارے میں بھی جور کا اندیشہ ہے تو صرف ایک حرہ سے نکاح کی اجازت ہے، اور اگر ایک حرہ کے بارے میں بھی اندیشہ رکھتا ہے تو باندیاں خرید کر حاجت پوری کرے۔ اور باندیوں میں عدد کی کوئی قید نہیں، کیونکہ" او ما ملکت ایمانکم" مطلقاً وارد ہوا ہے اسی طرح "الا علی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین" نیز "والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم" میں بھی عدد کی کوئی قید مذکور نہیں ہوئی۔ نیز حرائر میں چار سے زیادہ بیویوں کی حرمت اس لیے تھی کہ یہاں باری اور جماع کے بارے میں جور کا اندیشہ تھا، اور یہ وجہ باندیوں کے بارے میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ باری اور جماع میں باندیوں کا آقا پر کوئی حق نہیں ہے۔

**جوازِ نکاح کی ساتویں شرط** نکاح کے جواز کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کے عقد میں کوئی حرہ موجود نہ ہو۔ یہ شرط صرف باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کی ہے۔ چنانچہ حرہ کے نکاح میں موجود ہوتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں اصل حضرۃ علیؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حرہ پر باندی سے نکاح نہ کیا جائیگا" اور علیؓ فرماتے ہیں کہ "باندی پر حرہ سے نکاح ہو سکتا ہے، اور اس صورت میں (بیوی کے حصہ سے) حرہ کو دو ثلث اور باندی کو ایک ثلث ملے گا۔"
نیز اس لیے حریت شرف و عزت اور کمال حال کی علامت ہے تو حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ایک ایسی عورت کو حرہ پر لانا ہے جو حقوق باری وغیرہ میں اس کے مساوی نہیں ہے۔ یہ امر حرہ کی توہین، عیب زدگی اور نقصان حال کا مشعر ہے۔ اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

**مسئلہ:** ہمارے نزدیک نکاح کرنے والا خواہ آزاد ہو یا غلام، دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے، کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی اور جو وجہ ذکر کی۔ وہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کرتی۔ اور شافعیؒ کے نزدیک غلام کے لیے حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے وجہ یہ ہے کہ باندی سے نکاح کے جواز کی شرط یہ ہے کہ حرہ سے نکاح کی مقدرت نہ ہو۔ اور شافعیؒ کے یہاں یہ شرط صرف آزاد مرد کے لیے ہے؛ غلام کے لیے نہیں؛ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اسی طرح ابوحنیفہؒ کے نزدیک باندی سے نکاح کے جواز کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی طلاق دادہ حرہ کی عدت مکمل ہو چکی ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک جس حرہ کو طلاق بائن دی ہے یا تین طلاقیں دی ہیں، اسی کی عدت کے دوران بھی باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل حرام حرہ اور باندی کو جمع کرنا نہیں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کسی باندی سے نکاح کیا، پھر کسی حرہ سے نکاح کیا تو یہ جائز ہے حالانکہ جمع پایا گیا؛ بلکہ اصل حرام حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حرہ پر باندی سے نکاح نہ کیا جائے" اور بینونیت کے بعد باندی سے نکاح کرنے میں یہ صورت متحقق نہیں ہوتی۔ دیکھیے! اگر کوئی شخص یہ قسم اٹھا لیتا ہے کہ اپنی بیوی کے ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا، پھر اپنی بیوی کو طلاق بائن دینے کے بعد اس کی عدت کے دوران میں کسی دوسری عورت سے نکاح کر لیتا ہے تو یہ حانث نہیں ہوگا۔ ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حرہ کی عدت کے دوران میں باندی سے نکاح ایک گونہ حرہ پر نکاح ہے، کیونکہ نکاح کے بعض آثار بھی باقی ہیں۔ لہٰذا ایک گونہ ابھی نکاح باقی ہیں۔ لہٰذا یہ من وجہ حرہ پر نکاح ہے۔ اور باب حرمات میں جو چیز من وجہ ثابت ہوا سے احتیاطاً من کل وجہ ثابت کے ساتھ ملحق قرار دیا جاتا ہے۔ جیسے عدت کے دوران میں مطلقہ کی بہن سے نکاح کرنا حرام ہے، وغیر ذلک۔ لہٰذا یہ نکاح بھی حرام ہوگا۔ باقی حرہ سے نکاح کی عدم مقدرت یعنی حرہ کے مہر کی استطاعت نہ ہونا اور زنا میں مبتلا ہونے کا خوف ہونا ہمارے اصحابؒ کے نزدیک باندی سے نکاح کے جواز کے لیے ضروری ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ

ابوحنیفہ کے نزدیک باندی سے نکاح کے جواز کے لیے ضروری ہے کہ متزوج کے نکاح میں کوئی حرہ نہ ہو اور نہ ہی کوئی حرہ اس کی طرف سے عدت گذار رہی ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک مطلقہ بائنہ کی عدت نہ ہونا باندی سے جواز نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک باندی سے جواز نکاح کے لیے ضروری ہے کہ اس کے نکاح میں کوئی حرہ نہ ہو، اور نہ ہی وہ حرہ کا مہر ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہو اور زنا کا خوف ہو۔ چنانچہ اگر کسی آدمی کی ملکیت میں باندی ہے، اور وہ اس سے جماع کا تعلق رکھتا ہے۔ تو ہمارے نزدیک اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اور اور شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، کیونکہ زنا کا خوف نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے نزدیک آزاد مرد کے لیے جائز ہے کہ ایک سے زیادہ باندیوں سے نکاح کرے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اگر ایک باندی سے نکاح کر چکا ہے تو پھر کسی اور باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ زنا کا خوف نہیں رہا۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ حرہ کی مقدرت غلام کو باندی کے ساتھ نکاح کرنے سے مانع نہیں ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ فرمانِ الٰہی ہے۔

| | |
|---|---|
| ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات المؤمنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات۔ | اور جو شخص آزاد، مومنہ عورتوں سے نکاح کرنے کی وسعت نہ رکھتا ہو، تو وہ آپس کی مملوکہ مومنہ لونڈیوں سے نکاح کرے۔ |

اس میں "من" کلمہ شرط ہے، تو اللہ تعالیٰ نے باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کے لیے حرہ کی عدم استطاعت و مقدرت کو شرط قرار دیا ہے، لہٰذا جواز نکاح کے لیے اس شرط کی رعایت ضروری ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد " فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا وغیرہ میں ہے۔ اور پھر اسی آیت میں آگے مذکور ہے۔

| | |
|---|---|
| ذلک لمن خشی العنت منکم۔ | یہ اس شخص کے لیے ہے، جو زنا کا اندیشہ رکھتا ہو۔ |

اس میں اللہ تعالیٰ نے زنا کے اندیشہ کو باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کی شرط قرار دیا ہے لہٰذا اس نکاح میں یہ شرط بھی ملحوظ رکھی جائے گی۔ نیز اس لیے کہ باندیوں کے ساتھ نکاح کا جواز ایک ضرورت کی وجہ سے ہے۔ اس لیے کہ باندیوں کے ساتھ نکاح میں آزاد کو غلام بنانا ہے، کیونکہ آزاد کا پانی آزاد ہوتا ہے، اور اگر آزاد کے نکاح میں باندی ہو تو اس کا ایک جز غلام بن جائے گا۔ عمرؓ نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا، "جس آزاد نے کسی باندی سے نکاح کیا تو اس نے اپنا نصف غلام بنایا اور جس غلام نے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا تو اس نے اپنا نصف آزاد کیا"، اور بلا ضرورت اپنا جز و بدن غلام بنانا جائز نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ جب اس کے نکاح میں کوئی آزاد عورت ہو تو باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ اور یہ اس لیے کہ غلام بنانا ہلاک کرنا ہے، کیونکہ غلام کو اپنی ذات کے بارے میں حق انتفاع نہیں رہتا اور وہ بہائم کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے۔ اور بلا ضرورت اپنا کوئی جز، ہلاک کرنا جائز نہیں ہے، جیسے اپنا ہاتھ کاٹنا وغیرہ جائز نہیں ہے۔ اور جب آزاد عورت

سے نکاح کی مقدرت ہو، تو باندی سے نکاح کی کوئی ضرورت نہیں۔ لہٰذا ایسی صورت میں اس سے نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح اسی وجہ سے جائز نہیں ہے کہ حرہ سے ضرورت پوری ہو رہی ہے۔ برخلاف جب کہ نکاح کرنے والا غلام ہو، کہ یہ جائز ہے، کیونکہ اس میں آزاد کا غلام بنانا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ غلام کا پانی غلام ہوتا ہے، اور غلام کا غلام بنانا غیر متصور ہے۔

ہماری دلیل حکم نکاح کے عمومات ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وانکحوا الایامٰی منکم والصالحین من عبادکم وامائکم۔ — اور تم میں جو بے نکاح ہوں، ان کا نکاح کر دیا کرو، اور اپنے غلاموں اور باندیوں میں سے جو اس کے لائق ہو، اس کا بھی۔"

نیز ارشاد ہے:

فانکحوھن باذن اھلھن" — "پس ان سے نکاح کرو، ان کے اہل کی اجازت سے۔"

نیز ارشاد ہے۔

واحل لکم ماوراء ذلکم۔ — "اور ان کے سوا اور عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئی ہیں۔"

کہ ان تمام ارشادات میں حرہ سے نکاح کی مقدرت اور عدم مقدرت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز اس لیے کہ بنیادی طور پر نکاح ایک عقد مصلحت ہے کہ دینی اور دنیوی مصالح پر مشتمل ہے لہٰذا نکاح میں اصل جواز ہے، جب کہ عاقد اہل ہو اور عقد برمحل ہو۔ رہا شافعیؒ کا آیت سے استدلال! اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف حرہ کی مقدرت نہ ہونے کے وقت باندی سے نکاح کی اباحت کی نفی نہیں ہوتی۔ ہمارے نزدیک کسی چیز کی کسی شرط سے تعلیق صرف یہ تقاضا کرتی ہے کہ جب شرط پائی جائے تو مشروط پایا جائے گا، یہ ضروری نہیں کہ جب شرط نہ ہو تو مشروط بھی نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃ"، لیکن اگر کوئی شخص دو یا تین عورتوں کے ساتھ نکاح میں ظلم و جور کا اندیشہ نہیں رکھتا، پھر بھی ایک عورت سے نکاح پر اکتفا کرتا ہے تو یہ جائز ہے۔ نیز باندیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فاذا احصن فان اتین بفاحشۃ فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب" — پھر جب لونڈیاں منکوحہ بن جائیں۔ پھر وہ وہ بے حیائی کا کام کریں تو ان پر آزاد عورتوں کی سزا سے نصف سزا ہوگی۔"

اس سے عدم احصان یعنی عدم نکاح کی صورت میں ارتکاب فاحشہ سے حد کی نفی نہیں ہوتی۔ اور یہی جواب ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ذلک لمن خشی العنت منکم" سے استدلال کا علاوہ

ازیں "عنت" سے مراد ضیق بھی لیا جاتا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے "ولو شاء اللہ لاعنتکم" اور اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو تمہیں ضیق میں مبتلا کر دے، تو آیت میں مراد یہ ہے کہ جسے نفقہ و سکنیٰ کی تنگی کا اندیشہ ہو، وہ حرہ کو چھوڑ دے اور باندی سے نکاح کر لے۔ سو آیت میں مذکور "طولاً" سے احتمال ہے کہ مہر کی قدرت مراد ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وطی پر قدرت مراد ہو، کیونکہ نکاح کا لفظ ذکر کیا جاتا ہے اور مراد اس سے وطی ہوتا ہے، بلکہ نکاح کا حقیقی مفہوم وطی ہی ہے، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے تو آیت کا معنی یہ ہوا کہ وہ جو تم میں سے محصنات یعنی آزاد عورتوں سے وطی کی قدرت نہیں پاتا، اور حرہ سے وطی کی قدرت صرف نکاح میں ہوتی ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ جو حرہ سے وطی کی قدرت نہیں پاتا۔ بایں طور کہ اس کے نکاح میں کوئی حرہ نہ ہو تو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اور جو اس پر قادر ہے۔ بایں طور کہ اس کے نکاح میں حرہ ہے تو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ تاویل علیؓ سے منقول ہے۔ سو احتمال کے ہوتے ہوئے آیت کو حجت بنانا درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس میں حرہ کی مقدرت نہ ہونے کے وقت باندی سے نکاح کی صرف اباحت ہے۔ یہ تو آیت سے استدلال کا جواب تھا۔ رہا شافعیؒ کا یہ کہنا کہ باندی سے نکاح حر کو غلام بنانے کو متضمن ہے، کیونکہ حر کا پانی حر ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر تو اس سے ان کی مراد حقیقی غلامی کا اثبات ہے تو یہ متصور نہیں ہو سکتی، کیونکہ پانی غیر ذی روح شی ہے۔ اسے حریت اور رقیت سے موصوف نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ یہ بچے کے غلام بننے کا سبب ہوگا۔ تو یہ مسلم ہے۔ لیکن اس کا اثر یہ ہے کہ یہ نکاح مکروہ ہوگا۔ نہ کہ حرام۔ کیونکہ حرہ کی مقدرت ہوتے ہوئے غلام کے لیے باندی سے نکاح کرنا بالاجماع جائز ہے اگرچہ ہمارے نزدیک باندی سے نکاح غلامی کے حدوث کا سبب ہے۔ سو حرہ کی مقدرت ہوتے ہوئے باندی سے نکاح مکروہ ہے۔

**مسئلہ:** اگر حرہ اور باندی سے ایک ہی عقد میں نکاح کیا تو حرہ سے نکاح جائز ہوگا اور باندی سے نکاح باطل ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک اپنی صاحبہ پر داخل کی گئی ہے۔ لہٰذا حالت اجتماع کا حالت انفراد سے اعتبار کیا جائے گا، سو حرہ سے نکاح جائز ہوگا، کیونکہ حالت انفراد میں اگر باندی پر حرہ سے نکاح کیا جاتا تو جائز ہوتا۔ تو اجتماع کی صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا اور باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ سو حالت اجتماع میں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف جب کہ دو بہنوں سے ایک ہی عقد میں نکاح کرے۔ کہ دونوں سے نکاح باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں حرام بہنوں کو جمع کرنا ہے اور جمع پایا گیا، لہٰذا دونوں سے نکاح باطل ہوگا۔ اور مذکورہ بالا صورت میں اصل حرام حرہ پر باندی لانا ہے، جمع نہیں۔ دیکھیے! اگر باندی کے ہوتے ہوئے حرہ سے نکاح کرے تو جائز ہے۔ اگرچہ جمع پایا گیا۔ سو جب ایک عقد میں دونوں کا اقتران ہو جائے تو اس میں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

**مسئلہ:** کسی اجنبیہ اور محرم عورت سے ایک عقد میں نکاح کرتا ہے۔ تو اجنبیہ سے نکاح جائز ہوگا اور محرم سے باطل ہو جائے گا۔ یہاں بھی حالت اجتماع کو حالت انفراد پر قیاس کیا جائے گا۔ اور اس صورت میں کیا مہر دونوں پر تقسیم ہوگا؟ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اور

پورا مہر اجنبیہ کو ملے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مہر مسمیٰ کو مہر مثل کی مقدار کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

---

فصل

# جوازِ نکاح کی آٹھویں شرط

جس عورت سے نکاح کر رہا ہے، وہ کسی دوسرے کی منکوحہ نہ ہو۔ اس لیے کہ سلسلۂ محرمات کے ذیل میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"والمحصنات من النساء" اور (حرام ہیں) محصنہ عورتیں"۔

اور محصنہ خاوند والی عورت کو کہتے ہیں۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ خاوند مسلمان ہے یا کافر، بہر صورت منکوحہ دوسرے کے لیے حرام ہے۔ ہاں جو خاوند والی عورت اکیلی قید ہو کر آئی ہو، وہ حلال ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے "والمحصنات من النساء" کے عموم سے الاماملکت ایمانکم" فرمایا مملوکات کو مستثنیٰ فرمایا، اور یہاں مملوکات سے خاوند والی قیدی عورتیں مراد ہیں۔ اور یہ مراد اس لیے لی جا رہی ہے تاکہ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو جائے۔ سو اس کا آیت کا تقاضا یہ ہے کہ خاوند والی ہر عورت سے نکاح حرام ہے، سوائے قیدی عورت کے اس آیت کے بارے میں ابن عباسؓ کا یہ قول مروی ہے کہ خاوند والی ہر عورت کے پاس جانا زنا ہے، سوائے قیدی عورت کے، مراد وہ قیدی عورت ہے، جو تنہا قید ہوئی ہو اور دار الاسلام میں لائی گئی ہو، کیونکہ ہمارے نزدیک فرقت تباین دارین سے واقع ہوتی ہے، نفس قید سے نہیں۔ تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ آئیگی اور یہ عورت ذمیہ کے حکم میں ہوگی۔

نیز اس لیے کہ ایک عورت میں دو مردوں کے اجتماع سے فراش فاسد ہو جائے گا، کیونکہ نسب مشتبہ ہو جائے گا، اور بچہ ضائع ہو جائے گا۔ سکون اور الفت و مودت باقی نہیں رہے گا۔ سو نکاح کے مقاصد فوت ہو جائیں گے۔ (اس لیے کسی دوسرے کی منکوحہ سے نکاح جائز نہیں ہے)

---

فصل

# جوازِ نکاح کی نویں شرط

جس عورت سے نکاح کر رہا ہے۔ وہ کسی دوسرے سے عدت نہ گزار رہی ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ولا تعزموا عقدة النکاح حتی یبلغ الکتاب اجلہ"۔ اور تعلق نکاح کا ارادہ بھی مت کرو، یہاں تک کہ عدت مقررہ اپنے ختم کو پہنچ

جائے"۔

نیز اس لیے کہ حالت عدت میں بعض احکام نکاح قائم رہتے ہیں تو گویا ایک گونہ نکاح ابھی باقی ہے۔ اور باب حرمات میں ایک گونہ ثابت چیز کو ہر گونہ ثابت چیز کے ساتھ لاحق سمجھا جاتا ہے نیز اس لیے قیام عدت کی حالت میں صراحۃً پیغام نکاح دینا جائز نہیں ہے۔ اور یہ واضح ہے کہ پیغام نکاح حقیقی نکاح سے کمتر ہے۔ تو جب پیغام جائز نہیں، تو نکاح بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہوگا۔ اور خواہ یہ عدت طلاق کی ہو یا وفات کی یا نکاح فاسد یا شبۂ نکاح کی صورت میں دخول کی، بہر صورت حالت عدت میں نکاح جائز نہیں۔ دلائل گذر چکے ہیں۔ ہاں صاحب عدت کے لیے اپنی معتدہ سے نکاح کرنا جائز ہے بشرطیکہ عدت کے سوا کوئی اور مانع نکاح نہ ہو۔ کیونکہ عدت اسکا اپنا حق ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

فما لکم علیھن من عدۃ تعتدونھا۔ — سو تمہارے لیے ان پر کوئی عدت گذارنا ضروری نہیں۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے عدت کی اضافت ازواج کی طرف فرمائی، معلوم ہوا کہ عدت خاوندوں کا حق ہے۔ اور انسان کو اپنے حق میں تصرف کرنے سے نہیں روکا جاسکتا۔ اسکا اثر صرف دوسرے کے حق میں ظاہر ہوگا۔

مسئلہ: قیدی عورت کا نکاح قید کرنے والے کے علاوہ کسی دوسرے کیساتھ بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ اکیلی خاوند کے بغیر قید ہوئی ہو اور دار الاسلام لائی گئی ہو۔ اس جواز پر اجماع ہے، کیونکہ تباین دارین کیوجہ سے میاں بیوی میں فرقت ہو چکی ہے۔ اور قیدی عورت پر عدت گذارنا لازم نہیں ہے۔ ارشاد الٰہی ہے: والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم۔ سطور بالا میں گذر چکا ہے کہ مملوکات سے مراد قیدی عورتیں ہیں۔ انہیں اللہ تعالیٰ نے حلال قرار دیا ہے، کیونکہ تحریم سے استثنا، ظاہراً اباحت ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے یہ حلت مطلقاً بیان فرمائی کہ انقضاء عدت کی شرط نہیں لگائی۔ تو معلوم ہوا کہ قیدی عورت پر عدت گذارنا لازم نہیں ہے۔

مسئلہ: اسی طرح مہاجرہ یعنی وہ عورت جو مسلمان ہو کر اپنے خاوند کو چھوڑ کر دار الحرب سے دار الاسلام میں آجائے سے نکاح جائز ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر عدت بھی لازم نہیں ہے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ مہاجرہ پر عدت لازم ہے۔ اور عدت پوری ہونے سے پہلے اس سے نکاح جائز نہیں۔ صاحبینؒ کے قول کیوجہ یہ ہے کہ فرقت تباین دارین سے واقع ہوتی ہے۔ سو فرقت دار الاسلام میں داخل ہونے کے بعد واقع ہوئی، اور داخل ہونے کے بعد وہ مسلمان ہے اور دار الاسلام میں ہے، لہٰذا دوسری مسلم عورتوں کی طرح اس پر بھی عدت واجب ہوگی۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مومنہ مہاجرہ عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے:

ولا جناح علیکم ان تنکحوھن اذا آتیتموھن اجورھن۔ — اور تم پر کوئی گناہ نہیں کہ نکاح کر لو ان عورتوں سے جب انہیں ان کے مہر دے دو"۔

انہیں اللہ تعالیٰ نے عدت کے ذکر کے بغیر مہاجرہ سے نکاح کو مطلقاً مباح قرار دیا۔ نیز ارشاد ہے: ولا تمسکوا بعصم الکوافر" اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اہل اسلام کو زوج کافر کی عصمت و حرمت کی بناء پر مہاجرہ کے نکاح سے امساک واجتناب سے منع فرمایا ہے۔ لہٰذا عدت کیوجہ سے مہاجرہ کیساتھ نکاح سے رکنا جب کہ عدت خاوند کے حق میں اس کی عصمت و حرمت کی رعایت سے امساک ہی ہوتا ہے منہی عنہ ہوا[1]۔ نیز اس لیے کہ عدت زوج کے حقوق میں سے

[1] امام ابو بکر جصاص احکام القرآن للجصاص میں یوں مذکور ہے: "والعصمۃ المنع، فحظر الامتناع من نکاحھا لاجل زوجھا الحربی۔ والکوافر یجوز ان یتناول الرجال وظاھرہ فی ھذا الموضع الرجال لانہ فی ذکر المھاجرات"

ایک حق ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ دارالاسلام میں آجانے والی مسلمہ پر حربی کا کوئی حق باقی رہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ قیدی عورت کیلئے عدت لازم نہیں ہوتی۔ اگرچہ وہ کافر ہے لیکن وہ ذمیہ نہیں ہے کہ احکام اسلام اس پر جاری ہونگے۔ مگر اسکے باوجود کافر خاوند کا حق اس سے منقطع ہو جاتا ہے۔ تو جو عورت حقیقی مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آجائے۔ کافر خاوند کا حق بدرجہ اولیٰ اس سے منقطع ہو جائے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مہاجرہ خالی پیٹ ہو۔ اور اگر وہ حاملہ ہے تو اس میں ابوحنیفہ سے مختلف روایتیں ہیں، تفصیل انشاء اللہ ہم ذکر کریں گے۔

## جوازِ نکاح کی دسویں شرط

جس عورت سے نکاح کر رہا ہے، اسے ایسا حمل نہ ہو جس کا نسب کسی دوسرے سے ثابت ہے، ورنہ مذکورہ عورت سے نکاح جائز نہیں ہوگا، اگرچہ وہ عورت معتدہ نہ ہو۔ جیسے کہ کوئی آدمی کسی کی ام ولد سے اس حالت میں نکاح کرے، جبکہ وہ اپنے آقا سے حاملہ ہے تو یہ نکاح جائز نہیں ہے اگرچہ ام ولد پر عدت لازم نہیں ہے، لیکن چونکہ اس حمل کا نسب ثابت ہے تو نکاح جائز نہیں ہوگا، اگرچہ ام ولد کیلئے عدت گزارنا ضروری نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ جب حمل کا نسب کسی سے ثابت ہو، جبکہ اس آدمی کا پانی قابل حرمت ہو تو اس پانی کی حرمت کی حفاظت کرنا لازم ہے۔ اس لیے حاملہ عورت سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہوگیا کہ زنا سے حاملہ عورت سے نکاح جائز ہے، ہاں وضع حمل تک وطی نہ کرے۔ یہ ابوحنیفہ و محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ نکاح جائز نہیں ہے۔ اور یہی زفر کا قول ہے ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حمل مانع وطی ہے، لہٰذا مانع عقد بھی ہوگا، جیسا کہ ثابت النسب حمل مانع عقد ہوتا ہے وجہ یہ ہے کہ نکاح سے مقصود وطی کا حلال ہونا ہے لیکن جب وطی حلال ہی نہیں ہوئی، تو نکاح کا کیا فائدہ؟ لہٰذا نکاح جائز نہیں ہوگا جیسا کہ ثابت النسب حمل کے ہوتے ہوئے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ثابت النسب حمل تو اس لیے مانع نکاح ہے کہ اس پانی کی حرمت کا احترام ضروری ہے۔ اور زنا کے پانی کی کوئی حرمت نہیں، اس کا قرینہ یہ ہے کہ اس پانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ "زنا کی صورت میں بچہ فراش کے لیے ہے (یعنی جس کے نکاح میں ہے، بچہ اس کا سمجھا جائے گا) اور زانی کیلئے پتھر ہیں"۔ تو جب زنا کے پانی کی کوئی حرمت ہی نہیں ہے تو یہ مانع نکاح بھی نہیں ہوگا۔ ہاں، وضع حمل تک وطی کرنا اس لیے جائز نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ "جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے۔ وہ ہرگز اپنا پانی دوسرے کی کھیتی میں نہ لگائے"۔ اور روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والے دو مردوں کے لیے جائز نہیں ہے کہ ایک طہر میں ایک عورت پر جمع ہوں"۔ باقی محل پر طاری ہونے والے ایک عارض کے سبب وطی حرام ہونے سے نکاح حرام نہیں ہوتا۔ نہ بقاءً نہ ابتداءً، جیسا کہ حیض و نفاس کی صورت میں ہوتا ہے۔

**مسئلہ:** مہاجرہ اگر حاملہ ہو، تو اس کے ساتھ نکاح کے بارے میں ابوحنیفہ سے دو روایتیں ہیں۔ محمدؒ کی روایت یہ ہے کہ اس سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اور یہی ابو یوسفؒ کی بھی ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے اور ابو یوسف کی ابوحنیفہ سے دوسری روایت ہے کہ نکاح تو جائز ہے، لیکن وضع حمل تک وطی کرنا جائز نہیں ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ حربی کے پانی کی کوئی حرمت نہیں۔ سو یہ زانی کے پانی کے بمنزلہ ہے اور زنا کا پانی جواز نکاح سے مانع نہیں ہے۔ اسی طرح حربی کا پانی بھی جواز نکاح سے مانع نہیں ہوگا۔ باقی وضع حمل تک وطی نہ کرنے کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ حمل ثابت النسب ہے، کیونکہ اہل حرب کے انساب کو ثابت مانا جاتا ہے۔ سو دوسرے ثابت النسب حملوں کی طرح یہ حمل بھی جواز نکاح سے مانع ہوگا۔ طحاویؒ نے ابو یوسفؒ کی روایت پر اور کرخیؒ نے محمدؒ کی روایت پر اعتماد کیا ہے۔ اور محمدؒ کی روایت معتمد علیہا ہے۔ کیونکہ حاملہ سے نکاح کی حرمت یقیناً عدت کی وجہ سے تو نہیں ہے

کیونکہ جہاں عدت نہ ہو، وہاں بھی یہ حرمت پائی جاتی ہے۔ جیسا کہ اُم ولد میں ہے، جبکہ وہ اپنے آقا سے حاملہ ہو۔ بلکہ یہ حرمت حمل کے ثابت النسب ہونے کی وجہ سے ہے۔ جیسا کہ اُم ولد میں ہے۔ اور یہاں حمل ثابت النسب ہے۔ لہٰذا نکاح ممنوع ہوگا۔

بنا بریں وہ قیدی عورت جو خاوند کے بغیر ہو، اور وہ حاملہ ہو۔ اور دارالاسلام لائی گئی ہو ضروری ہے کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہو۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وضع حمل سے پہلے وطی کرنا حلال نہیں ہے۔ اور اگر خالی پیٹ ہے تو ایک حیض آنے سے پہلے وطی کرنا حلال نہیں ہے، تاکہ صفائی معلوم ہو جائے۔ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کی قیدی عورتوں کے بارے میں فرمایا "خبردار! وضع حمل سے پہلے حاملہ عورتوں سے وطی نہ کی جائے۔ اور نہ ہی خالی پیٹ عورتوں سے، جب تک وہ ایک حیض کے ساتھ صاف نہیں ہو لیتیں۔"

فصل

# جوازِ نکاح کی گیارہویں شرط

زوجین ایک ملت پر قائم ہوں۔ اور اگر ایسا نہیں ہے، بایں طور کہ ان میں سے ایک مرتد ہو، تو اس مرتد کا نکاح دوسرے سے جائز ہی نہیں ہوتا، نہ مسلم سے، نہ غیر مرتد کافر سے اور نہ ہی اپنے جیسے مرتد سے۔ کیونکہ اس نے ملتِ اسلام کو ترک کیا، اور حالتِ ارتداد پر اسے چھوڑا نہیں جائے گا، بلکہ اسے اسلام پر مجبور کیا جائے گا، قتل کے ذریعے، بشرطیکہ وہ مرد ہو۔ اور یہ بالاجماع ہے۔ اور یا حبس و ضرب کے ذریعے، اگر وہ عورت ہے، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ یہاں تک کہ وہ مر جائے یا اسلام قبول کرے۔ سو ارتداد موت کے معنی رکھتا ہے، کیونکہ یہ موت کا سبب ہے۔ اور میت محلِ نکاح نہیں ہوتی نیز اس لئے کہ مِلکِ نکاح ایک لائق عصمت ملک ہے۔ اور مرتدہ کے ساتھ عصمت کے برتاؤ کی گنجائش نہیں۔ نیز اس لئے کہ مرتد کے نکاح سے نکاح کے مطلوبہ فوائد حاصل نہیں ہوتے، کیونکہ اسے اسلام پر مجبور کیا جائے گا، (اور انجام خدا معلوم کیا ہو) سو اس نکاح کا کوئی فائدہ نہیں، اس لئے یہ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر ارتداد نکاح کے بعد پیش آئے تو نکاح اٹھ جاتا ہے۔ تو جب نکاح کے ساتھ ہی ارتداد ہو رہا ہے، تو بدرجہ اولی مانعِ نکاح ہوگا۔ کیونکہ منع، رفع کی نسبت زیادہ سہل ہوتا ہے۔

---

فصل

# جوازِ نکاح کی بارہویں شرط

اگر مرد مسلم ہے تو عورت مشرکہ نہ ہو۔ چنانچہ مسلم کے لئے مشرکہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن" — اور مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو، یہاں تک کہ وہ ایمان لے آئیں۔

کتابیہ عورتوں سے نکاح جائز ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے؛

والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم ”اور آزاد عورتیں اس قوم کی جنہیں تم سے پہلے کتاب دی گئی ہے“

اصل وجہ یہ ہے کہ مسلم کے لئے کافرہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ عداوت دینیہ کے ہوتے ہوئے کافرہ کے ساتھ ازدواج و مخالطت سے سکون و مودت حاصل نہیں ہوگا، جو کہ مقاصد نکاح کا مدار ہے۔ باقی کتابیہ کے ساتھ نکاح کی اجازت اُس کی ہدایت کے پیش نظر دی گئی ہے، کیونکہ وہ انبیاء و رسل کی کتب پر فی الجملہ ایمان رکھتی ہے۔ ہاں تفصیل میں بعض کا انکار کرتی ہے، اور اس کی وجہ بھی یہ ہے کہ اسے حقیقت سے بے خبر رکھا گیا ہے۔ تو جب اسے حقیقت پر مطلع کیا جائے گا تو وہ تفصیل کے ساتھ ایمان لے آئے گی۔ ظاہر یہی ہے، لیکن یہ اس عورت کے بارے میں ہے، جو کسی دلیل کی وجہ سے ایمان نہ لائی ہو، وہ عورت مراد نہیں جو محض خواہش وطبیعت کی باندی ہو۔ تو مذکورہ عورت کے ساتھ نکاح میں امید ہے کہ وہ اسلام قبول کرلے گی۔ تو اس نیک مقصد کے لئے یہ نکاح جائز رکھا گیا ہے۔ بہ خلاف مشرکہ کے کہ وہ شرک کے معاملہ میں کسی حجت پر قائم نہیں ہے، بلکہ سراسر آباء کی تقلید کر رہی ہے۔ اور آباء کے اس عمل کا سلسلہ کسی ایسی شخصیت تک نہیں پہنچتا جس کی بات قبول کرنا اور جس کا اتباع کرنا واجب ہو، مراد رسول ہے۔ تو اس کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ اسے جب دعوت دی جائے گی تو یہ حجت کی طرف کوئی التفات نہیں کرے گی۔ لہٰذا یہ نکاح اچھے انجام سے تہی ہونے کی بنا پر جائز نہیں ہے۔

**مسئلہ:** ہمارے نزدیک کتابیہ خواہ آزاد ہو یا باندی، بہر صورت نکاح جائز ہے اور شافعیؒ کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ ہاں مملوکہ ہونے کی صورت میں اس سے وطی حلال ہے شافعیؒ کی حجت یہ فرمان الٰہی ہے: ”ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن“ اور کتابیہ بھی فی الحقیقت مشرکہ ہی ہے۔ کیونکہ شرک وہ ہے، جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ الوہیت میں شریک ٹھہرائے اور اہل کتاب ایسا کرتے ہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے ”وقالت الیہود عزیر ابن اللہ وقالت النصاری المسیح ابن اللہ یعنی یہود نے کہا کہ عزیرؑ اللہ کے بیٹے ہیں اور نصاریٰ نے کہا کہ مسیحؑ اللہ کے بیٹے ہیں)، نیز نصاریٰ کا یہ قول اللہ تعالیٰ نے نقل کیا کہ ”ان اللہ ثالث ثلاثۃ“ یہ اقوال صریح شرک ہیں۔ تو عموم نص تمام مشرکات سے حرمتِ نکاح کو مقتضی ہے لیکن آزاد کتابی عورتیں اس عموم سے ایک دوسری نص کی بنا پر مخصوص ہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

”والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم“ محصنات سے مراد آزاد عورتیں ہیں۔ لہٰذا باندیاں ظاہر عموم کی بنا پر حرمت نکاح کے حکم میں داخل رہیں۔ نیز باندیوں سے نکاح کا جواز از راہِ ضرورت ہے، وجہ گذشتہ اوراق میں بیان ہو چکی ہے۔ اور ضرورت مومنہ باندی کے ساتھ نکاح سے پوری ہو جاتی ہے۔ ہم نکاح کے عمومی احکام سے استدلال کرتے ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”واحل لکم ما وراء ذلکم“ نیز ارشاد ہے ”فانکحوھن باذن اھلھن“ نیز ”فانکحوا ما طاب لکم من النساء“ کہ ان تمام احکام میں مومنہ اور کتابیہ باندی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ہاں کسی کے بارے میں کوئی خاص دلیل وارد ہو تو الگ بات ہے رہی شافعیؒ کی پیش کردہ آیت! تو اس میں غیر کتابیہ مشرک عورتیں مراد ہیں۔ کیونکہ اہل کتاب اگرچہ فی الحقیقت

مشرک ہیں، لیکن اسم مشرک کا اطلاق عرف میں اہلِ کتاب کے علاوہ دوسرے مشرکین پر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:
"ما یود الذین کفروا من اهل الکتاب ولا المشرکین" نیز ارشاد ہے:
ان الذین کفروا من اهل الکتاب والمشرکین فی نار جهنم "ان آیات میں دونوں فریقوں کے لئے الگ الگ اسم ذکر کئے گئے ہیں۔ علاوہ ازیں کتابی عورتیں اگرچہ ظاہر لفظ کے مطابق اسم مشرکات کے عموم میں داخل ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے دوسرے ارشاد" والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم "کے مطابق اس عموم سے مخصوص ہوجاتی ہیں۔ باقی کتابی باندیاں اگر پاکدامن ہوں، تو وہ اسم محصنات کا استحقاق رکھتی ہیں کیونکہ کلام عرب میں احصان عبارت ہے منع سے۔ اور منع کا مفہوم عفت وصلاح کے ساتھ بھی حاصل ہوجاتا ہے جیساکہ حریت، اسلام اور نکاح سے حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا اسم محصنات کا عموم کتابی باندیوں کو بھی شامل ہے۔ اور یہ کہنا کہ بنیادی طور پر باندیوں سے نکاح فاسد ہے، درست نہیں، بلکہ نکاح میں اصل جواز ہے، خواہ وہ حرہ سے ہو یا باندی سے، مسلمہ سے ہو یا کتابیہ سے وجہ گذر چکی ہے کہ نکاح ایک عقدِ مصلحت ہے اور مصالح میں اصل اطلاق ہے۔ اور منع کے لیئے کوئی خاص وجہ چاہیئے۔

مسئلہ: مسلم کے لیئے مجوسیہ عورت سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ مجوس اہلِ کتاب نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وهذا کتاب انزلناه مبارک الی قوله ان تقولوا انما انزل الکتاب علی طائفتین من قبلنا" اس کا مطلب یہ ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ تم پر کتاب اس لئے نازل کی گئی ہے تاکہ تم یہ نہ کہو کہ کتاب تو ہم سے پہلے دو گروہوں پر نازل کی گئی ہے (لہٰذا ہم اسے کیوں مانیں) اگر مجوس بھی اہلِ کتاب ہوں تو اہلِ کتاب کے دو نہیں بلکہ تین گروہ ہوتے جبکہ آیت میں اہلِ کتاب کے صرف دو گروہ ذکر کرکے گئے ہیں۔ سو اس سے اللہ تعالیٰ کی خبر میں خلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ تو قول مشرکین کی حکایت ہے؟ تو بھی یہ ہماری دلیل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کا قول نقل کیا اور اس پر انکار نہیں کیا۔ ان کی تکذیب نہیں کی حالانکہ حکیم جب کسی منکر سے حکایت کرتا ہے، تو اسے بدل دیتا ہے۔ اور اصل اس بارے میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مجوس سے اہلِ کتاب کا سا سلوک کرو۔ ہاں ان کی عورتوں سے نکاح مت کرو اور ان کے ذبائح مت کھاؤ" آپؐ کا یہ فرمایا کہ "مجوس سے اہلِ کتاب کا سا سلوک کرو" اس کی دلیل ہے کہ مجوس اہلِ کتاب نہیں ہیں۔ اسی طرح مجوسیہ باندی سے بھی وطی حلال نہیں ہے، اس بارے میں اصل یہ ہے کہ کافرہ سے وطی حلال نہیں ہے۔ نہ نکاح سے اور نہ ہی ملکِ یمین سے۔ صرف کتابیہ اس سے مخصوص ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے" ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن "اور اسم نکاح کا اطلاق عقد اور وطی دونوں پر ہوتا ہے، اس لئے دونوں حرام ہیں۔ جس کے والدین میں سے ایک اہلِ کتاب ہو اور دوسرا مجوسی، تو اس سے اہلِ کتاب سا معاملہ کیا جائے گا، کیونکہ اگر والدین میں سے ایک مسلم ہو تو اولاد کو مسلم کے تابع قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ "اسلام غالب ہوتا ہے، مغلوب نہیں" سو اسی طرح اگر والدین میں سے ایک کتابی ہو تو والد کو اہلِ کتاب قرار دیا جائے گا، کیونکہ اہلِ کتاب کے لئے بعض احکام اہلِ اسلام کے ہیں، یعنی اہلِ کتاب سے مناکحت جائز ہے، ان کا ذبیحہ کھانا جائز ہے۔ اور اسلام خود بھی غالب ہوتا ہے

اوراس کے احکام بھی جہاں پائے جائیں غالب ہوتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ کتابی سے اسلام کی امید زیادہ ہے لہٰذا کتابی کو لائق تبعیت قرار دیا جائے گا۔

**مسئلہ:** صابیہ عورتوں کے بارے میں ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ مسلم کے لئے ان سے نکاح جائز ہے، ابو یوسف و محمدؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں۔ دراصل یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف کی وجہ ان کے مذہب میں اشتباہ ہے، ابو حنیفہؒ کے نزدیک صابی کتاب پر ایمان رکھتے ہیں، زبور پڑھتے ہیں۔ کواکب کی عبادت نہیں کرتے۔ بلکہ محض ان کی ایسی تعظیم کرتے ہیں، جیسا کہ مسلمان استقبال کعبہ سے کعبہ کی تعظیم کرتے ہیں۔ ہاں بعض معاملات **لیس وصدوغیرہ** اہل کتاب سے مختلف ہیں۔ اور اس سے نکاح حرام نہیں ہوتا، جیسا کہ یہودی کا نصرانی سے ساتھ نکاح ہو سکتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک صابی کواکب کی عبادت کرتے ہیں۔ اور کواکب کی عبادت ایسے ہی ہے، جیسے بتوں کی عبادت۔ اس لئے اہلِ اسلام کا صابیہ عورت سے نکاح جائز نہیں ہے۔

**جوازِ نکاح کی تیرہویں شرط** اگر عورت مسلم ہے تو مرد کا مسلمان ہونا، چنانچہ مومنہ کا کافر سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے،

ولا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا۔ — اور مشرکوں سے نکاح مت کرو، یہاں تک وہ ایمان لے آئیں۔

نیز اس لئے کہ مومنہ اور کافر کے باہمی نکاح میں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں مومنہ کفر میں مبتلا نہ ہو جائے کیونکہ خاوند اسے اپنے دین کی دعوت دے گا، اور عورتیں عادۃً افعال و اعمال میں اپنے مردوں کا اتباع کرتی ہیں، اور دین کے معاملہ میں انہی کی تقلید کرتی ہیں۔ آیت مذکورہ کے آخر میں اسی طرف ارشاد ہے:

اولئك يدعون الی النار۔ — یہ لوگ (ان عورتوں کو) آگ کی طرف بلائیں گے۔

مطلب یہ کہ انہیں کفر کی دعوت دیں گے، اور کفر کی طرف بلانا آگ کی طرف بلانا ہے۔ کیونکہ کفر کا انجام آگ ہے۔ سو مسلمہ کا کافر کے ساتھ نکاح حرام میں پڑنے کا سبب ہے، لہٰذا یہ حرام ہوگا۔ نص اگرچہ صرف مشرکین کے بارے میں وارد ہوئی ہے، لیکن اس کی علت یعنی آگ کی طرف بلانا، تمام کافروں کو شامل ہے، سو عموم علت کی وجہ سے حکم بھی عام ہوگا۔ لہٰذا مسلمہ کا کتابی کے ساتھ بھی نکاح جائز نہیں ہے، جیسا کہ بت پرست اور مجوسی کے ساتھ جائز نہیں ہے کیونکہ شرع نے اہلِ ایمان پر کفار کی ولایت قطع کی ہے۔ "ولن یجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا"، سو اگر مومنہ کا کافر کے ساتھ [نکاح] جائز ہو تو اس پر کافر کی ولایت ثابت ہوگی، اور یہ جائز نہیں۔

**مسئلہ:** رہے غیر مرتد کفار کے آپس میں ایک دوسرے سے نکاح! تو یہ اکثر علماء کے نزدیک فی الجملہ جائز ہیں۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ تمام کفار کے نکاح فاسد ہیں۔ کیونکہ اسلام میں نکاح کی کچھ شرائط ہیں جن کی وہ رعایت نہیں کرتے۔ لہٰذا ان کے نکاح غیر صحیح ہیں۔ لیکن یہ درست نہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ابولہب کی بیوی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے، "وامرأته حمالة الحطب" اس میں اللہ تعالیٰ نے اس عورت کا ذکر ابولہب کی بیوی کے عنوان سے فرمایا، اور اگر ان کے نکاح فاسد ہوتے تو اس عورت کا یوں ذکر نہ کیا جاتا۔ نیز اس لئے کہ نکاح آدم علیہ السلام کی سنت ہے، سو اس باب میں کفار آدمؑ کی شریعت پر ہیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: میں نکاح سے پیدا ہوا، سفاح سے پیدا نہیں

ہوا" حالانکہ آپؐ کے والدین کافر تھے۔ نیز مالکؒ کا قول اپنانے سے بہت سے انبیائ کے نسب میں طعن لازم آتا ہے۔ اور اس کی قباحت مخفی نہیں، کیونکہ بہت سے انبیائ کے والدین کافر تھے، اور مذاہب کو رہنمایانِ مذاہب کے حوالے سے جانچا جاتا ہے۔ تو ایسی صورت میں فسادِ نکاح کا قول اختیار کرنے کی قباحت واضح ہے۔

مسئلہ: اہل ذمہ کے باہمی نکاح جائز ہیں، اگرچہ ان کی شریعت مختلف ہو۔ کیونکہ کفر سب کا سب ایک ہی ملت ہے۔ اس لئے کہ یہ سب انبیاء کا انکار کرنے میں متفق ہیں۔ ارشاد باری ہے "لکم دینکم ولی دین"، کہ ان سب کے دین کو ایک ہی دین قرار دیا۔ اور ان کا شریعت کے بارے میں اختلاف مختلف گروہوں کے باہمی اختلاف کے بمنزلہ ہے۔ اور گروہی اختلاف سے باہمی نکاح ممنوع نہیں ہوتا، تو اسی طرح شریعت کے اختلاف سے بھی ممنوع نہیں ہوگا۔

**جوازِ نکاح کی چودھویں شرط** زوجین میں سے کوئی اپنے صاحب کا مالک نہ ہو، اور نہ ہی دوسرے کا اختیارِ ملکیت اپنے اختیار سے کم ہو، چنانچہ مرد کے لئے اپنی باندی سے اور مشترکہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اسی طرح عورت کے لئے اپنے غلام یا مشترک غلام سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

| | |
|---|---|
| والذین ھم لفروجھم | اور جو لوگ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت |
| حافظون الا علی ازواجھم أو ما | کرتے ہیں سوائے اپنی ازواج کے یا اپنی |
| ملکت ایمانھم۔ | مملوکہ عورتوں کے۔ |

اس میں اللہ تعالیٰ نے دو میں سے ایک کام کو حلتِ وطی کا سبب قرار دیا ہے۔ کیونکہ لفظِ "أوْ" دو چیزوں میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے، لہٰذا ان دونوں کے ساتھ استباحتِ نکاح جائز نہ ہوگی۔ نیز اس لئے کہ نکاح سے زوجین کے ایک دوسرے پر حقوق ثابت ہوجاتے ہیں، ان میں سے ایک حق یہ بھی ہے کہ عورت خاوند سے وطی کا مطالبہ کرسکتی ہے، اور خاوند عورت سے تمکینِ نفس کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ لیکن ملکیت حقوق مشترکہ سے مانع ہے۔ تو جب ملکیت کے ہوتے ہوئے نکاح کرنے سے نکاح کے ثمرات حاصل نہیں ہوتے، تو اس نکاح کا فائدہ؟ اس لئے یہ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے نکاح سے جو حقوق حاصل ہوتے ہیں، وہ باندی کو اپنے آقا پر اور غلام کو اپنی سیدہ پر حاصل نہیں ہوسکتے۔ کیونکہ ملکیتِ رقبہ تقاضا کرتی ہے کہ ولایت مالک کو حاصل ہو، اور مملوک مولی علیہ ہو، جبکہ ملکِ نکاح میں مملوک کو مالک پر ولایت حاصل ہوتی ہے، تو اس سے لازم آتا ہے کہ ایک ہی شخص ایک ہی زمان میں ایک ہی شئ میں والی بھی ہو اور مولی علیہ بھی ہو، اور یہ محال ہے۔ نیز اس لئے کہ ہمارے نزدیک نکاح مہر کے بغیر جائز نہیں ہوتا، (اور جب تک ادا نہ کرے، اس کے ذمہ دین رہتا ہے، لیکن تعلق ملکیت کی صورت میں آقا کا غلام پر اور نہ غلام کا آقا پر دین واجب ہوتا ہے۔ (سو نکاح اور ملکیت کی مقتضیات میں تفاوت ہے، اس لئے ایک محل میں دونوں جمع نہیں ہوسکتے)۔

اسی طرح اپنی مدبرہ اور مکاتبہ سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں آقا کی مملوکہ ہوتی ہیں۔ اسی طرح نکاح کے بعد اگر ملک یمین طاری ہوجائے بایں طور کہ زوجین میں کوئی ایک اپنے صاحب کا مکمل طور پر یا جزئی طور پر مالک ہوجائے تو نکاح باطل ہوجائے گا۔ اس کی وجہ انشاءاللہ اپنے مقام میں آئے گی۔

# جوازِ نکاح کی پندرھویں شرط

نکاح دائمی اور ابدی ہو۔ چنانچہ نکاح موقت یعنی نکاحِ متعہ جائز نہیں ہے۔ نکاح متعہ کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ بلفظ تمتع سے ہو، اور دوسری یہ کہ لفظِ نکاح و تزویج یا ان کے قائم مقام کسی لفظ سے ہو (اور اس میں وقت کی قید لگادی جائے)۔ پہلی صورت کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً یوں کہتا ہے کہ "میں تجھے اتنی رقم یا اتنی مالیت کی یہ چیز اس شرط پر دے رہا ہوں کہ میں تجھ سے ایک دن یا ایک ماہ یا ایک سال یا اتنی مدت متعہ کروں گا" (یعنی لطف اندوز ہوں گا)۔ اکثر علماء کے نزدیک یہ نکاح باطل ہے۔ صرف بعض لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے اِس فرمان کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔

فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة" — پھر جس طریق سے تم ان عورتوں سے منتفع ہوئے ہو، سو ان کو ان کے اجر دے دو جو کچھ مقرر ہو چکے ہیں۔

اس آیت سے استدلال تین وجوہ سے ہے ۱۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے استمتاع کا لفظ ذکر فرمایا ہے نکاح کا نہیں، اور استمتاع و تمتع (متعہ) ایک ہی چیز ہے ۲۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے اجرت دینے کا حکم دیا ہے۔ اور حقیقت اجارہ متعہ کی صورت میں متحقق ہوتی ہے، کیونکہ عقدِ متعہ یہی ہے کہ بضع کی منفعت پر اجارہ کیا جائے۔ ۳۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے استمتاع کے بعد اجرت دینے کا حکم دیا ہے، اور یہ بھی عقدِ متعہ میں ہی صادق آتا ہے۔ کیونکہ نکاح میں تو نفس عقد سے مہر لازم ہو جاتا ہے، اور اولاً خاوند سے مہر لیا جاتا ہے پھر اسے قربت کی اجازت دی جاتی ہے۔ تو اس آیت کریمہ سے عقدِ متعہ کا جواز معلوم ہوا۔ ہم عدم جواز پر کتاب، سنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کرتے ہیں۔

۱۔ کتاب اللہ میں ارشادِ الٰہی ہے۔

"والذین هم لفروجهم حافظون الا علیٰ ازواجهم أو ما ملکت ایمانهم" اس میں اللہ تعالیٰ نے حلتِ جماع کے صرف دو طریقے بیان کئے ہیں۔ اور متعہ نہ تو نکاح ہے اور نہ ہی ملک یمین۔ لہٰذا حرام رہے گا۔ متعہ کے نکاح نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ متعہ طلاق و فرقت کے بغیر ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اور متعہ سے توارث جاری نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ متعہ نکاح نہیں ہے، لہٰذا ممتوعہ اس کی زوجہ نہ ہوئی۔ اور اس آیت کے آخر میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فمن ابتغی وراء ذلك فاولئك هم العادون (پس جو اس کے علاوہ کے طلب گار ہوں، سو یہی لوگ حد سے تجاوز کرنے والے ہیں) اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ دو طریقوں کے علاوہ ہر راہ سے وطی حرام ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء — "اور اپنی لونڈیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو۔

اس کی صورت یہی ہوتی تھی کہ وہ لونڈیوں کو اجارہ پر دے دیتے تھے۔ تو اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمادیا، تو معلوم ہوا کہ وطی کی یہ صورت حرام ہے۔

۲۔ سنت سے استدلال بایں طور ہے کہ علیؓ سے روایت ہے کہ یوم خیبر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے اور گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کردیا۔ سمرۃؓ الجہنی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن عورتوں سے متعہ کرنے سے نہی فرمائی۔ عبداللہؓ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم خیبر میں عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے اور گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکن اور مقام کے درمیان کھڑے تھے اور یہ فرمارہے تھے کہ " میں نے تمہیں متعہ کی اجازت دی تھی، سو اب جس کے پاس ممتوعہ عورت ہو، اسے چھوڑ دے، اور جو کچھ انہیں دے چکے ہو، وہ مت لو، اللہ تعالیٰ نے قیامت تک متعہ کو حرام کردیا ہے"۔

۳۔ اجماع یہ ہے کہ پوری امت نے باوجود حاجت پیش آنے کے متعہ پر عمل نہیں کیا۔

۴۔ قیاس یہ کہ نکاح کی مشروعیت سے محض شہوت پورا کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ شریعت کی کچھ خاص اغراض ہیں، اور نکاح ان کا وسیلہ ہے۔ متعہ کے ذریعہ شہوت پوری کرنا ان مقاصد کا وسیلہ نہیں بنتا لہٰذا متعہ مشروع نہیں ہوگا۔ رہی آیت کریمہ " فما استمتعتم به منهن " تو اس میں نکاح کے ساتھ استمتاع مراد ہے۔ کیونکہ آیت کے اوّل اور آخر میں نکاح کا ذکر ہو رہا ہے شروع آیت میں ان عورتوں کا ذکر ہے، جن سے نکاح حرام ہے۔ پھر فرمایا کہ ان کے علاوہ عورتوں سے نکاح حلال ہے۔ پھر فرمایا " محصنين غير مسافحين " یعنی نکاح میں لانے والے ہو محض مستی نکالنے والے نہ ہو۔ پھر اسی آیت کے سیاق میں فرمایا " ومن لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات " اس میں بھی صرف نکاح کا ذکر ہے، اجارہ اور متعہ کا ذکر نہیں۔ تو ان قرائن کی روشنی میں " فما استمتعتم به " میں از راہِ نکاح استمتاع مراد ہوگا۔ رہا یہ کہنا کہ اس میں واجب شدہ مال کو اجر سے تعبیر کیا گیا ہے! تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ نکاح کے مہر کو بھی اجر کہا جاتا ہے۔ ارشاد الٰہی ہے، " فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن " نیز ارشاد ہے۔ يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن ان آیتوں میں اجر سے مراد مہر ہے"۔

باقی یہ کہنا کہ اس آیت میں استمتاع کے بعد اجر دینے کا حکم ہے، جبکہ نکاح میں نفس عقد سے مہر واجب ہوجاتا ہے، اور استمتاع سے پہلے لیا جاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ میں تقدیم و تاخیر ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے، فاتوهن اجورهن اذا استمتعتم به منهن " یعنی جب استمتاع کا ارادہ کرو تو ان کے اجر ادا کر دو جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن اور مراد یہ ہے کہ جب تم طلاق دینے کا ارادہ کرو۔ علاوہ ازیں اگر آیت مذکورہ میں اجارہ و متعہ

ہی مراد ہو تو بھی یہ آیت ہماری تلاوت کردہ آیات اور روایت کردہ احادیث سے منسوخ ہو چکی ہے، ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ "فما استمتعتم" دوسرے فرمان: "یاایھاالنبی اذا طلقتم النساء" سے منسوخ ہے۔ اور ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ عورتوں کے ساتھ متعہ کی اجازت منسوخ ہے۔ اور اس کی ناسخ آیات طلاق، صداق، عدت و مواریث ہیں۔ اسی طرح نکاح سے واجب ہونے والے حقوق کے احکام بھی اس کے لئے ناسخ ہیں مطلب یہ ہے کہ مذکورہ تمام امور نکاح سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور ان میں سے کوئی چیز متعہ سے ثابت نہیں ہوتی۔ لہٰذا متعہ جائز نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

۲۔ دوسری صورت یہ کہ یوں کہے "میں تجھ سے دس دنوں یا اتنی مدت کے لئے نکاح کرتا ہوں" ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ نکاح بھی فاسد ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ نکاح جائز ہے اور یہ ابدی ہوگا، شرط باطل ہے، اور حسنؒ بن زیاد ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر انہوں نے اتنی مدت ذکر کی ہے، جتنی مدت ان دونوں کے زندہ رہنے کا ظاہراً امکان ہے، تو نکاح باطل ہے۔ اور اگر اتنی مدت ذکر کی ہے، جہاں تک غالب امکان یہ ہے کہ زندہ نہیں رہیں گے تو نکاح جائز ہے، گویا انہوں نے پوری زندگی کے لئے نکاح کیا ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد میں نکاح کا ذکر ہوا، اور شرطِ فاسد لگائی گئی اور نکاح شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا۔ بلکہ نکاح صحیح ہو جاتا ہے اور شرط فاسد خود باطل ہو جاتی ہے۔ جیساکہ اگر یوں کہے کہ "میں تجھ سے نکاح کرتا ہوں اس شرط پر کہ دس دنوں تک تجھے طلاق دے دوں گا"۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر یہ عقد جائز ہو تو دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو مدتِ مذکورہ تک کے لئے ہوگا اور یا ہمیشہ کے لئے۔ پہلی صورت بھی ممکن نہیں، کیونکہ یہ بعینہٖ نکاحِ متعہ بن جاتا ہے۔ صرف اتنا ہے کہ اسے نکاح کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور عقود میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے، الفاظ کا نہیں۔ جیسے اصیل کی برات کی شرط کے ساتھ کفالت کے لئے حوالہ کے احکام ہوں گے، کیونکہ یہ معناً حوالہ ہی ہے، اگرچہ لفظ حوالہ ذکر نہیں کیا گیا۔ اور متعہ منسوخ ہے اور دوسری صورت بھی ممکن نہیں، کیونکہ اس میں عورت کی رضا کے بغیر اس پر استحقاق ثابت ہوتا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ رہا یہ کہنا کہ "اس نے نکاح کیا، پھر اس پر شرطِ فاسد داخل کی ہے" درست نہیں، کیونکہ اس نے شروع ہی سے نکاح مؤقت کیا ہے۔ اور نکاح مؤقت نکاحِ متعہ ہی ہے۔ اور متعہ منسوخ ہے۔ یہ نکاح نکاح مضاف کی طرح ہوگیا، کہ وہ بھی صحیح نہیں ہوتا۔ اور یہ نہیں کہا جاتا کہ نکاح صحیح ہے اور اضافت باطل ہے، کیونکہ اس نے کیا ہی نکاحِ مضاف ہے، اور نکاح مضاف صحیح نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ بہ خلاف جبکہ یوں کہے کہ "میں نے تجھ سے نکاح کیا اس شرط پر کہ تجھے دس دنوں تک طلاق دے دوں گا"۔ کیونکہ یہاں اس نے پہلے نکاح کو ابدی رکھا، پھر نکاح مؤبد میں طلاق کی شرط ذکر کر کے تابید دوام کو قطع کیا۔ اور اصول یہ ہے کہ نکاح مؤبد شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا بلکہ شروط خود باطل ہو جاتی ہیں اور نکاح صحیح رہتا ہے، واللہ عزّوجل اعلم۔

فصل:

# جوازِ نکاح کی سولہویں شرط

نکاح کے جواز کے لئے مہر ضروری ہے۔ چنانچہ مہر کے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اس شرط کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی:

۱۔ مہر کیا جوازِ نکاح کی شرط ہے یا نہیں؟۔
۲۔ مہر کی کم از کم مقدار کیا ہے؟
۳۔ کونسی چیزیں مہر میں مقرر کی جا سکتی ہیں اور کونسی نہیں؟ اور مہر صحیح یا فاسد ہونے کی صورت میں کیا حکم ہے؟۔
۴۔ مہر کس چیز سے واجب ہوتا ہے؟
۵۔ کس وقت واجب ہوتا ہے، وجوب کی کیفیت کیا ہے اور اس سے متعلقہ احکام۔
۶۔ کس چیز سے پورا مہر واجب ہو جاتا ہے؟
۷۔ کس چیز سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے؟
۸۔ کس چیز سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے؟
۹۔ مہر کے بارے میں زوجین کا اختلاف ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

**جوازِ نکاح کے لئے مہر شرط ہے یا نہیں؟** اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحابؒ کے نزدیک مہر مسلم کے نکاح کے جواز کے لئے شرط ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک مہر شرط نہیں ہے ان کے نزدیک مہر کے بغیر بھی نکاح ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر مقرر نہ کیا، بایں طور کہ مہر کا ذکر ہی نہ کیا یا اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ اور عورت اس پر راضی بھی ہو گئی تو ہمارے نزدیک نفسِ عقد سے مہر مثل واجب ہو جائے گا۔ چنانچہ عورت کو اختیار ہے کہ خاوند سے مہر کا مطالبہ کرے۔ اور اس صورت میں اگر عورت قربت سے پہلے مر گئی تو خاوند سے مہر مثل لیا جائے گا۔ اور اگر قربت سے پہلے خاوند مر گیا تو اس کے ترکہ سے عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی۔ لیکن شافعیؒ کے نزدیک نفس عقد سے مہر مثل واجب نہیں ہوتا۔ مہر کے وجوب کی صرف دو صورتیں ہیں۔ مہر مقرر کیا جائے یا قربت ہو جائے۔ چنانچہ اگر مہر مقرر کرنے سے پہلے قربت ہو گئی تو مہر مثل واجب ہوگا۔ اور اگر قربت سے پہلے اور مہر مقرر کرنے سے پہلے اسے طلاق دے دی تو بلا اختلاف مہر مثل واجب نہیں ہوگا۔ اس صورت میں صرف متعۂ طلاق واجب ہوتا ہے۔ اگر مہر مثل مقرر نہیں ہوا تھا کہ میاں بیوی دونوں مر گئے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیوی کے ورثاء کو کچھ نہیں ملے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک خاوند کے ترکہ سے مہر مثل بیوی کے ورثاء کو دیا جائے گا۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر نکاح کرتے ہوئے مہر کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ مہر کی نفی بھی کی گئی ہو تو بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لاجناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوھن أو تفرضوا لھن فریضۃ۔ | تم پر کچھ مؤاخذہ نہیں اگر بیویوں کو اس حالت میں طلاق دے دو کہ نہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہے اور نہ ان کے لئے کچھ مہر مقرر کیا ہے۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس شخص سے مؤاخذہ کی نفی فرمائی، جو مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دیتا ہے، اور ظاہر ہے کہ طلاق نکاح کے بعد ہوتی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ مہر مقرر کیئے بغیر بھی نکاح ہو جاتا ہے۔
نیز ارشاد ہے:

یاایھاالذین آمنوا اذا نکحتم المومنات ثم طلقتموھن من قبل ان تمسوھن۔ | اے ایمان والو! جب تم مومنہ عورتوں سے نکاح کرو پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو۔"

اس میں بھی اس نکاح میں طلاق دینا مراد ہے، جس میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ کیونکہ اسی آیت میں "فمتعوھن" سے اس صورت میں متعۂ طلاق واجب قرار دیا گیا ہے۔ اور متعۂ طلاق اس نکاح میں واجب ہوتا ہے، جس میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ تو معلوم ہوا کہ مہر مقرر کئے بغیر بھی نکاح ہو جاتا ہے۔
نیز اس لئے کہ جب دلیل قائم ہو چکی ہے کہ مہر کے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا، تو نکاح کرنے میں مہر خود بخود آجاتا ہے، اگرچہ اس کا ذکر نہ کیا جائے۔ شافعیؒ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کرتے ہیں:

"وآتوا النساء صدقاتھن نحلۃ" | اور تم لوگ عورتوں کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو۔"

اس میں مہر کو "نحلۃ" کہا گیا ہے، اور نحلۃ عطیہ کو کہتے ہیں، اور عطیہ صلہ ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مہر بابِ نکاح میں ایک زائد عطیہ ہے، لہٰذا نفس عقد سے واجب نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے کہ نکاح ازدواج کا نام ہے کیونکہ یہ لفظ ہی ازدواج کا مفہوم رکھتا ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کے درمیان زوجیت ثابت ہو، اور زوجین میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے سے استمتاع حلال ہو تاکہ مقاصد نکاح حاصل ہو سکیں۔ ہاں البتہ ان مقاصد کے حصول کے لئے خاوند کو منافع بضع میں ایک گونہ ملکیت عطا کی گئی ہے، لیکن عورت کے لئے خاوند پر مہر کی ملکیت کے اثبات کی کوئی ضرورت نہیں۔ لہٰذا خاوند کے حق میں مہر ایک زائد ذمہ داری ہے، جو عورت کو بطور صلہ و دلجوئی دیا جاتا ہے، سو مقرر کئے بغیر مہر عوض نہیں بنے گا۔ اور مہر کے بغیر جوازِ نکاح پر دلیل یہ ہے کہ آقا اگر اپنی باندی کا اپنے غلام سے نکاح کرے تو نکاح صحیح ہوتا ہے اور مہر واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر مہر واجب ہو تو آقا پر واجب ہوگا، اور غلام کے لئے آقا پر کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر کوئی ذمی کسی ذمیہ سے مہر کے بغیر نکاح کرے تو نکاح جائز ہوتا ہے اور مہر واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح صورت مذکورہ میں اگر مہر مقرر کرنے سے پہلے میاں بیوی دونوں مر گئے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ واجب نہیں ہوتا، تو معلوم ہوا کہ مہر کے بغیر بھی نکاح جائز ہے، ہماری دلیل یہ فرمانِ الٰہی ہے: واحل لکم ماوراء ذلکم

ان تبتغوا باموالکم " اس میں حلال عورتوں کو مال خرچ کر کے حاصل کرنے کی شرط لگائی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مال خرچ کئے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ حلت کے بیان میں مال خرچ کرنے کے ذکر سے بغیر خرچ کئے حلت کی نفی نہیں ہوتی خصوصاً تمہاری اصل کے مطابق کہ کسی حکم کی کسی شرط کے ساتھ تعلیق سے عدمِ شرط کے وقت اس حکم کے وجود کی نفی نہیں ہوتی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نفوس اور ابضاع میں اصل حرمت ہے۔ اباحت کے ثبوت کے لئے یہ شرط ضروری ہے۔ اور اس شرط کے عدم کی صورت میں حرمت کا ثبوت اصل کی بنا پر ہے۔ عدمِ شرط کی بنا پر نہیں۔ تو بحمداللہ ہماری اصل میں تناقض نہ ہوا۔ اور علقمہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی ایک ماہ تک عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آتا رہا۔ اس کا سوال یہ تھا کہ ایک عورت کا خاوند مر گیا ہے، اور مہر مقرر نہیں ہوا تھا۔ تو اب اس کا کیا حکم ہے؟ ابن مسعودؓ کو جواب میں تردد رہا، جب ایک ماہ پورا ہو گیا تو انہوں نے سائل سے کہا کہ اس کا جواب نہ تو مجھے کتاب اللہ میں ملا ہے، اور نہ ہی اُن احادیث میں جو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنی ہیں، اب میں اجتہاد کرتا ہوں، اگر صواب ہوا تو اللہ کی طرف سے ہے۔ اور اگر خطا ہوا تو ابن ام عبد کی طرف سے ہے۔ اور ایک روایت میں الفاظ یوں ہیں۔ اگر صواب ہوا تو اللہ کی طرف سے ہے، اور اگر خطا ہوا تو مجھ سے اور شیطان کی طرف سے ہے اللہ و رسول اس سے بری ہیں۔ وہ یہ کہ اس عورت کو مہر مثل ملے گا، نہ کم نہ زیادہ۔ یہ سن کر ایک صاحب کھڑے ہوئے، جن کا نام معقلؓ بن سنان تھا، انہوں نے فرمایا میں گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق اشجعیہ کے بارے میں بالکل ایسا ہی فیصلہ فرمایا تھا۔ اس کے بعد قبیلہ اشجع کے کچھ لوگ کھڑے ہوئے اور انہوں نے بھی یہی شہادت دی۔ اس پر ابن مسعودؓ کو اتنی خوشی ہوئی کہ اس سے پہلے انہیں اسلام میں کبھی اتنی خوشی نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ ان کا اجتہاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے موافق پڑا۔ نیز اس لئے کہ ملکِ نکاح بذاتہٖ مقصود نہیں ہے، بلکہ اس سے کچھ اور مقاصد کا حصول مقصود ہے۔ اور وہ مقاصد دوامِ نکاح سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اور دوام حاصل ہو گا نفسِ عقد کے ساتھ مہر واجب ہونے سے کیونکہ زوجین کے مابین ایسے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں۔ جن سے خاوند طلاق پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ سو اگر نفسِ عقد سے مہر واجب نہ ہو تو خاوند معمولی ناراضگی کی صورت میں بھی اس تعلق کو توڑنے کی پروا نہیں کرے گا کیونکہ مہر لازم نہ ہونے کی وجہ سے تعلق توڑنا اس پر شاق نہیں ہو گا، تو اس طرح نکاح سے مقاصد مطلوبہ حاصل نہیں ہوتے۔ نیز اس لئے کہ نکاح کی مصالح اور مقاصد زوجین کے درمیان موافقت سے حاصل ہوتے ہیں، اور موافقت تب ہو گی جب بیوی خاوند کی نظروں میں معزز و مکرم ہو اور دل میں اس کی قدر ہو۔ اور قدر تب ہو گی جب اس کے حصول کے لئے خاوند کو خاطر خواہ مال خرچ کرنا پڑے کیونکہ جس چیز کا حصول مشکل ہو اس کی قدر زیادہ ہوتی ہے۔ اور جو چیز آسانی سے حاصل ہو جائے، اس کی قدر نہیں ہوتی۔ تو جب مفت کی بیوی ملے گی تو خاوند کی نظروں میں اس کی قدر نہیں ہو گی، اور بات بات پر اس سے تلخی کھائے گا، تو باہمی موافقت نہ ہو پائے گی۔ چنانچہ نکاح کے مقاصد حاصل نہیں ہو سکیں گے۔ لہٰذا نکاح میں

مہر ہونا ضروری ہے، نیز اس لئے کہ نکاح سے عورت کے بارے میں ایک گونہ ملک ثابت ہوتی ہے، خواہ اس کی ذات کے بارے میں ہو اور یا اس سے تمتع کے بارے میں، بہر صورت حرّہ کی ملکیت میں ایک گونہ اس کی ذلت و اہانت ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس کے مقابل میں خاطر خواہ مال ہو جس سے اس ذلت کا تدارک ہو سکے۔ ہمارے قول کی صحت اور شافعیؒ کے قول کے فساد پر دلیل یہ ہے کہ اگر بیوی خاوند سے مہر مقرر کرنے کا مطالبہ کرے تو مہر مقرر کرنا اس پر واجب ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے ٹال مٹول سے کام لیا تو قاضی اسے مجبور کرے گا کہ مہر مقرر کرے۔ پھر بھی اگر اس نے مہر مقرر نہ کیا تو اس کی طرف سے قاضی مقرر کر دے گا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مقرر کرنے سے پہلے بھی مہر واجب ہوتا ہے کیونکہ اگر مہر واجب نہ ہوتا تو اسے مقرر کرنا ضروری نہ ہوتا۔ اس لئے کہ غیر ضروری چیز کا ضروری ہو جانا محال ہے۔ اسی طرح عورت کو اختیار ہے کہ جب تک مہر مقرر نہیں کرتا، اور پھر سپرد نہیں کر دیتا خاوند کو اپنے قریب نہ آنے دے۔ یہ سب اس بات کی دلیل ہے کہ نفسِ عقد سے مہر واجب ہو جاتا ہے۔ رہا آیت سے استدلال، تو "نحلۃ" جیسا کہ بمعنی عطیہ آتا ہے، بمعنی دَین بھی آتا ہے۔ کہا جاتا ہے "ما نحلتك" یعنی تمہارا دَین کیا ہے؟ تو آیت کا مفہوم یہ ہوا کہ "عورتوں کے مہر دَین سمجھ کر ادا کرو"۔ اس طرح یہ آیت شافعیؒ کے خلاف حجت ہے، کیونکہ اس کا اقتضا یہ ہے کہ نکاح میں مہر دَین کے طور پر واجب ہوتا ہے تو آیت کی مراد میں احتمال واقع ہو گیا، لہٰذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ باقی یہ کہنا کہ نکاح کا مفہوم صرف ازدواج ہے، تو یہ ٹھیک ہے، لیکن نکاح کی مشروعیت جن مصالح کی بنا پر ہوئی، وہ صرف مہر سے حاصل ہو سکتے ہیں، اس لئے مہر واجب ہو گا۔ دیکھئے! نکاح میں ملک کا مفہوم نہیں پایا جاتا، لیکن چونکہ نکاح کی مصالح ملک کے بغیر حاصل نہیں ہوتیں، اس لئے ملک کو تسلیم کیا گیا ہے، اسی طرح مہر ہے۔ رہی باندی کی غلام کے ساتھ نکاح کرانے کی صورت! تو کہا گیا ہے کہ مہر واجب ہو کر ساقط ہوتا ہے۔ اور وجوب کا فائدہ نکاح کا جواز ہے۔ باقی ذمی اگر کسی ذمیہ سے مہر کے بغیر نکاح کر لے تو صاحبینؒ کے قول کے مطابق مہر واجب ہوتا ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق واجب تو ہوتا ہے، لیکن ہم ان سے تعرض نہیں کریں گے کیونکہ یہ ان کا دین ہے۔ اور ہمیں ان کے دینی معاملات میں مداخلت کی اجازت نہیں۔ چنانچہ اگر انہوں نے قاضی کی طرف مرافعہ کیا تو قاضی عورت کے لئے مہر مقرر کرے گا۔ اسی طرح اگر میاں بیوی دونوں مر جائیں تو صاحبینؒ کے نزدیک عورت کے ورثاء کو اس کا مہر مثل ملے گا۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک مہر مثل کا فیصلہ اس لئے نہیں کیا جائے گا، کہ دلالۃً استیفاء پایا گیا ہے۔ کیونکہ میاں بیوی کا اکٹھا ایک ہی وقت میں مرنا نادر ہے۔ غالب یہ ہے کہ آگے پیچھے موت ہوتی ہے، لیکن خاوند کی موت کے بعد جب عورت نے مہر کا مطالبہ نہیں کیا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پورا مہر یا کچھ مہر وصول کر چکی ہے، اور کچھ معاف کر دیا ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابو حنیفہ کا قول تقادم عہد پر محمول ہے، یعنی "اتنا زمانہ گذر گیا ہے کہ اس حلقے کی کوئی عورت باقی نہیں رہی، جس سے اس کے مہر کا اندازہ کیا جائے تو ایسی صورت میں مہر مثل کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ فیصلہ کرنا متعذر ہے۔ ابو الحسنؒ کرخی اور ابو بکر رازیؒ نے یونہی ذکر کیا ہے۔ اور محمدؒ نے ابو حنیفہؒ کے موقف کی وضاحت

میں اسی طرف اشارہ کیا ہے، فرماتے ہیں کہ یہ بتلایئے کہ آج علیؓ کے ورثاء عمرؓ کے ورثاء پر ام کلثومؓ کے مہر کا دعویٰ کریں تو کیا میں اس کا فیصلہ کروں گا؟ ۔ اور میاں بیوی میں سے ایک کے مرنے میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، لہٰذا اس صورت میں مہر مثل واجب ہوگا ۔ واللہ اعلم ۔

---

## فصل

# مہر کی کم از کم مقدار

کم از کم مہر دس درہم یا اس کے مساوی مالیت کی کوئی چیز ہونی چاہیئے ۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے۔ کوئی بھی چیز، قلیل ہو یا کثیر، مہر میں دی جا سکتی ہے حتیٰ کہ دانق اور حبہ[1] بھی مہر بن سکتے ہیں۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا "جس نے نکاح میں مٹھی بھر گندم، آٹا یا ستو (بطور مہر) دیا، تو اس کا نکاح حلال ہے"۔ انسؓ سے روایت ہے کہ عبدالرحمٰن بن عوف نے ایک عورت سے بقدر نواۃ[2] سونے پر نکاح کیا ۔ اور یہ صحابہؓ کرام کی موجودگی میں ہوا ۔ اس سے معلوم ہوا کہ مہر میں کوئی خاص مقدار متعین نہیں ہے۔ نیز مہر حق العبد ہے، یعنی عورت کا حق ہے۔ کیونکہ عورت کو اس میں مکمل تصرف کا اختیار حاصل ہے، چاہے لے چاہے چھوڑ دے۔ لہٰذا اس کی تعیین عاقدین کے سپرد ہوگی (جیسا کہ دوسرے حقوق العباد میں ہے) ۔ ہماری دلیل یہ فرمان الٰہی ہے: " واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم " اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر کا مال ہونا ضروری قرار دیا ہے ۔ اور حبہ، دانق وغیرہ مال نہیں سمجھے جاتے ۔ لہٰذا یہ مہر نہیں بن سکتے ۔ اور جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا " دس درہم سے کم مہر نہیں ہوتا" نیز علیؓ، عمرؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے ان کا قول مروی ہے کہ "دس درہم سے کم مہر نہیں ہوتا"، اور ظاہر ہے کہ ان کا یہ قول سماعی ہے، اس لئے کہ اس باب میں اجتہاد و قیاس نہیں چلتا ۔ نیز جب تعیین مقدار میں اختلاف ہو گیا تو ضروری ہے کہ مقدار متیقن یعنی دس دراہم کو اختیار کیا جائے ۔ رہی حدیث انسؓ تو اس سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ جب عقد میں دس درہم سے کم قیمت کا مال بہ طور مہر رکھا جائے تو نکاح حلال ہو جاتا ہے ۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ ایسی صورت میں نکاح صحیح ہے، بلکہ اگر سرے سے مہر کا ذکر ہی نہ کیا جائے ۔ تو بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے ۔ تو جب کچھ مہر رکھا گیا ہو تو بدرجہ اولیٰ نکاح حلال ہوگا ۔ لیکن اس حدیث میں مذکورہ مقدار سے مہر زیادہ ہونے کی نفی نہیں ہے، جبکہ دوسری حدیث سے مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ثابت ہے ۔ لہٰذا ایسی صورت میں نکاح تو صحیح ہو جاتا ہے لیکن مہر کی کم از کم مقدار پوری کرنا ضروری ہوتا ہے ۔ اور عبدالرحمٰنؓ بن عوف کے اثر سے بھی استدلال درست نہیں کیونکہ بقدر نواۃ کا وزن کبھی دینار کے برابر بلکہ عادۃً اس سے بھی زیادہ ہوتا ہے، اگر اس پر یہ اعتراض

---

[1] [2] ان اوزان کی تفصیل کے لئے مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ "اوزان شرعیہ" دیکھئے۔

کیا جائے کہ روایت ہے کہ نواۃ کی قیمت تین درہم تھی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیمت لگانے والا کوئی غیر معلوم شخص ہے، لہٰذا اس کا عمل دوسرے پر حجت نہیں بن سکتا۔ علاوہ ازیں ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ بقدرِ نواۃ سونے کی قیمت دس درہم تھی۔ یہ ابراہیم النخعی کا قول ہے۔ علاوہ ازیں خبر اور اثر میں مذکورہ مقدار ہو سکتا ہے کہ مہر معجل کے طور پر ہو، پورا مہر نہ ہو، جیسا کہ معروف طریقہ ہے کہ مہر کی کچھ مقدار قربت سے پہلے دے دیتے ہیں۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واقعہ مہر کے بغیر جواز نکاح کی حالت میں واقع ہوا ہو، چنانچہ ایک قول یہ بھی ہے کہ پہلے مہر کے بغیر نکاح جائز تھا۔ یہاں تک کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاحِ شغار سے منع فرمادیا۔ باقی شافعیؒ کا یہ کہنا کہ مہر حق العبد ہے! تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ بقا کی حالت میں تو یہ خالصتاً عورت کا حق ہے لیکن ثبوت کی حالت میں شرع کا حق بھی اس سے متعلق ہوجاتا ہے کہ شریعت عورت کی عزتِ نفس اور احترام کے لئے اتنا مال واجب کرتی ہے جو شریعت کی نظر میں معتد بہ ہے، جیسا کہ نصاب سرقہ میں ہے۔

اگر بوقتِ عقد دس درہم سے کم مہر مقرر کیا گیا تو اصحابِ ثلاثہ کے نزدیک دس درہم پورے کئے جائیں گے۔ اور زفرؒ کہتے ہیں کہ اس صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دس درہم سے کم مال کو مہر قرار نہیں دیا جاسکتا سو یہ مقرر کرنا فاسد ہے، اور فساد کی صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے جیسا کہ خمر و خنزیر کو مہر بنایا جائے تو مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب شریعت نے مہر کی کم از کم مقدار دس درہم مقرر کردی تو کچھ مہر کا ذکر کرنا کم از کم پوری مقدار کا ذکر سمجھا جائے گا کیونکہ مہر کے طور پر دس دراہم میں تجزی و تقسیم نہیں ہوسکتی (یعنی مہر کے سلسلہ میں دس دراہم ایک وحدت ہیں) اور جن چیزوں میں تبعیض نہ ہوسکے، ان میں بعض کا ذکر کرنا کل کا ذکر کرنا سمجھا جاتا ہے۔ جیسا کہ طلاق اور عفو قصاص میں ہے کہ آدھی یا پونی طلاق پوری طلاق سمجھی جائے گی، اور آدھا یا پونا قصاص معاف کرنا پورا قصاص معاف کرنا سمجھا جائے گا۔ اسی طرح مہر میں بھی ہوگا) رہا زفرؒ کا یہ کہنا کہ دس سے کم مہر بننے کے لائق ہی نہیں، لہٰذا یہ مقرر کرنا فاسد ہے! تو ہم کہتے ہیں کہ مقرر کرنا فاسد اس وقت ہوتا ہے جب مقرر کردہ چیز مال نہ ہو یا مجہول ہو۔ اور یہاں مقرر کردہ چیز مال ہے، اگرچہ قلیل ہے تو یہ مہر معلوم ہے۔ ہاں فی ذاتہ اتنی مقدار مہر نہیں بن سکتی، جب تک اس کے ساتھ کچھ اور مال نہ مل جائے۔ سو اتنی مقدار کا ذکر کرنا ایک ایسی چیز کی ادنیٰ مقدار کا ذکر کرنا ہے، جس میں فی نفسہٖ مہر بننے کی صلاحیت ہے۔ اس توضیح کے مطابق ایک شخص کا تصرف بقدرِ امکان صحیح رہتا ہے، لہٰذا تصرف کو کالعدم کرنے کی بجائے یہ توضیح اپنانا اولیٰ ہے۔ نیز اس توضیح کے مطابق ایک یقینی امر پر عمل ہوجاتا ہے، اس لئے بھی اسے اختیار کرنا بہتر ہے، بہ خلاف جبکہ عقد میں خمر و خنزیر کا ذکر کیا جائے، تو یہ مہر فاسد ہے، کیونکہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں۔ لہٰذا نہ یہ خود مہر بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور نہ کسی دوسری چیز کے ساتھ مل کر مہر بن سکتی ہیں۔ اس لئے۔ ان چیزوں کا مقرر کرنا فاسد ہوتا ہے، اور اصلی واجب یعنی مہر مثل واجب ہوجاتا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں کوئی معین کپڑا یا کوئی خاص قسم کا کپڑا یا کوئی کیلی یا وزنی چیز معین کرکے رکھی، تو یہی مہر ہوگا، بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم ہو۔ اور قیمت کا اعتبار عقد کے

روز کیا جائے گا، سپردگی کے روز کا نہیں۔ چنانچہ اگر اس کی قیمت عقد کے روز دس درہم تھی، لیکن وہ اس کے سپرد نہیں کی یہاں تک کہ اس کی قیمت گر کر آٹھ درہم رہ گئی تو اسے بس یہی طے شدہ چیز ہی ملے گی۔ اور اگر عقد کے روز اس کی قیمت آٹھ درہم تھی، لیکن سپرد نہیں کی تھی قیمت چڑھ کر دس درہم ہوگئی، تو اسے وہ طے شدہ چیز اور دو درہم بہرحال دینے ہوں گے۔ اور حسین، ابو حنیفہؒ سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے کپڑے اور کیلی و وزنی چیز کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ کپڑے میں تو سپردگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور کیلی و وزنی چیز میں عقد کے دن کی قیمت کا۔ لیکن اگر طے شدہ چیز معین کر دی گئی ہو تو وہاں اس فرق کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ تعیین کے بعد خاوند معین چیز دینے کا پابند ہے، خواہ وہ کپڑا ہو یا کیلی و وزنی کوئی چیز۔ ہاں وصف بیان کرنے کی صورت میں وجہ فرق یہ ہے کہ کیلی و وزنی چیز جبکہ موصوف ہو کر ذمہ میں واجب ہو تو خاوند وہی چیز دینے کا پابند ہے اور بیوی کی رضا کے بغیر کوئی اور چیز نہیں دے سکتا۔ لہٰذا اس کے ذمہ میں یہی چیز بطور مہر ثابت و لازم ہے، سو استقرارِ مہر یعنی عقد کے دن کا اعتبار ہوگا۔ لیکن موصوف کپڑا بعینہٖ ذمہ میں واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ خاوند کو اختیار ہوتا ہے، چاہے وہ کپڑا دے، چاہے اس کی قیمت دے دے۔ جیسا کہ ایک روایت یہ بھی ہے، تفصیل انشاء اللہ آئے گی۔ کپڑا بطورِ مہر سپردگی کے دن واجب و ثابت ہوتا ہے، لہٰذا سپردگی کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز مہر میں مقرر کی گئی ہے اس میں فی نفسہٖ تغیر نہیں ہوا، تغیر تو لوگوں کی رغبت میں ہوتا ہے، کہ کبھی ایک چیز کی مانگ بڑھ جاتی ہے، کبھی گھٹ جاتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے قیمت پر اثر پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی چیز غصب کی، جس کی قیمت دس درہم ہے۔ پھر اس کی قیمت گر کر پانچ درہم رہ گئی تو مالک کو واپس کرتے ہوئے کچھ ضمان نہیں دے گا، بلکہ صرف وہی چیز واپس کرے گا۔ نیز اس لئے کہ جب کوئی ایسی چیز مہر میں مقرر کی جائے، جس کی مالیت دس درہم سے کم ہے، تو یہ دس درہم کا مقرر کرنا ہی ہوتا ہے، کیونکہ جس چیز میں تجزی نہ ہوتی ہو، اس میں بعض کا ذکر کرنا کل کا ذکر کرنا سمجھا جاتا ہے۔ تو یوں ہوگیا گویا اس نے دو درہم کی چیز کا مہر مقرر کیا تھا، پھر اس کی قیمت بڑھ گئی۔ واللہ عزّ و جلّ اعلم۔

---

فصل:

## کیا چیز مہر میں مقرر کی جا سکتی ہے اور کیا نہیں؟ اور دونوں صورتوں کے احکام کی تفصیل

مقرر کردہ مہر کے صحیح ہونے کے لئے چند شرائط ہیں:

**شرط ۱:** مقرر کردہ چیز ذو قیمت مال ہو۔ یہ شرط ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے۔ ان کے ہاں کوئی بھی چیز مقرر کی جائے، تو صحیح ہے، خواہ وہ مال ہو یا نہ ہو، بس اتنا ہونا چاہئے کہ اس چیز کا عوض لینا جائز ہو۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: یا رسول اللہ! میں اپنی ذات آپ کے لئے ہبہ کرتی ہوں، آپؐ نے فرمایا مجھے

عورتوں کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اس پر ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! اسے میرے نکاح میں دے دیجئے۔ آپ نے فرمایا: تیرے پاس کیا ہے؟ اس نے کہا میرے پاس کوئی چیز نہیں ہے جو میں اسے دوں۔ آپؐ نے فرمایا: کچھ نہ کچھ تو دینا ہوگا۔ اگرچہ لوہے کی ایک انگوٹھی ہو، اس نے کہا، میرے پاس یہ بھی نہیں ہے۔ آپؐ نے پوچھا، کیا تمہیں کچھ قرآن یاد ہے؟ اس نے کہا: جی ہاں! یہ سورۃ آتی ہے۔ اس پر آپؐ نے فرمایا! تمہیں یاد قرآن کے عوض یہ عورت میں نے تمہارے نکاح میں دی۔ یہ واضح ہے کہ یہاں مقرر کردہ چیز یعنی قرآن مجید کی سورۃ کوئی مال نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ مہر صحیح ہونے کیلئے مقرر کردہ چیز کا مال ہونا ضروری نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ فرمانِ الٰہی ہے:

واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم: — اور مذکورہ عورتوں کے سوا باقی عورتیں تمہارے لئے حلال ہیں، یہ کہ اپنے اموال سے انہیں حاصل کرو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر کا مال ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ سو جو چیز مال نہ ہو، اسے مہر میں مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مہر بن ہی نہیں سکتی۔ نیز ارشادِ الٰہی ہے: "فنصف ما فرضتم" یعنی قبل از خلوتِ صحیحہ طلاق ہو جانے کی صورت میں مقرر کردہ مہر کا نصف دینا ضروری ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مقرر کردہ چیز تنصیف کا احتمال بھی رکھتی ہو۔ اور وہ مال ہے۔ رہا شافعیؒ کا حدیث سے استدلال! تو یہ خبرِ واحد ہے، اور نصِ کتاب اللہ کو خبرِ واحد کی وجہ سے ترک نہیں جا سکتا۔ علاوہ ازیں اس حدیث کا ظاہر متروک ہے کیونکہ قرآن کی سورت بالاجماع مہر نہیں بن سکتی۔ اور تعلیم قرآن کا حدیث میں نہ تو صراحۃً ذکر ہے، اور نہ ہی کسی قرینہ سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ نیز اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تمہیں جو قرآن یاد ہے، اس کی برکت و حرمت کے سبب یہ عورت میں نے تمہارے نکاح میں دی۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ نکاح ذو قیمت مہر دیئے بغیر صحیح ہو گیا۔ اس اصل پر کئی مسائل متفرع ہوتے ہیں، مثلاً اگر تعلیم قرآن تعلیم احکامِ شریعت یا حج وغیرہ طاعات پر نکاح کرتا ہے تو ہمارے نزدیک ان چیزوں کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مال نہیں ہیں۔

**مسئلہ**: اگر مہر صحیح مقرر کیا گیا ہو تو مقرر کردہ چیز واجب ہوگی۔ پھر دیکھا جائے گا، اگر مقرر کردہ مہر دس درہم یا اس سے زیادہ ہے، تو عورت کو صرف یہی ملے گا، اور اگر دس سے کم ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک دس درہم پورے کئے جائیں گے۔ اس میں زفرؒ اختلاف کرتے ہیں یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔ اور اگر مہر فاسد مقرر کیا گیا ہے یا مہر میں گڑبڑ ہے تو مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ اس باب میں اصل عوض مہر مثل ہے۔ مہر مثل کی بجائے مقرر کردہ مہر کو اس وقت اختیار کیا جاتا ہے، جب وہ مہر صحیح ہو لیکن اگر مہر صحیح مقرر نہیں ہوا یا اس میں گڑبڑ ہے تو عوض اصلی کو اختیار کرنا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیع فاسد میں اگر مبیع ذوات القیم سے ہے تو اس کی ضمان قیمت سے دی جاتی ہے، ثمن سے نہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ لیکن نکاح جائز ہوگا کیونکہ نکاح کا جواز

مہر مقرر کرنے پر موقوف نہیں ہے، اگر سرے سے مہر مقرر ہی نہ کیا جائے تو بھی نکاح جائز ہو جاتا ہے تو جب مہر مقرر تو ہو لیکن فاسد ہو تو بدرجۂ اولیٰ جواز نکاح سے مانع نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے مہر کا مقرر کرنا جب فاسد ہوا تو وہ کالعدم ہوگیا، سو صورت یوں ہوئی کہ نکاح کیا اور مہر مقرر نہیں کیا، اور اس صورت میں نکاح صحیح ہو جاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا ۔ نیز اس لئے کہ غیر مال کو مہر بنانا شرط فاسد ہے، اور نکاح شروطِ فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا، بہ خلاف بیع کے، کہ وہ شرطِ فاسد سے فاسد ہو جاتی ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ بابِ بیوع میں فساد ربا واقع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور نکاح میں ربا متحقق نہیں ہوتا، لہٰذا شرط باطل ہو جاتی ہے اور نکاح درست ہو کر باقی رہتا ہے۔

اور شافعیؒ کے نزدیک مسئلہ مذکورہ میں مذکور مہر مقرر کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک بطور اجرت اس کا عوض لینا جائز ہے۔ سو اس کا مہر مقرر کرنا بھی صحیح ہے ــــ اسی طرح اگر کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ دوسری عورت کو طلاق دے گا یا قصاص معاف کرے گا، تو ہمارے نزدیک یہ مہر صحیح نہیں ہے، کیونکہ طلاق مال نہیں ہے، ایسے ہی قصاص بھی مال نہیں ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ مہر صحیح ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں طلاق و قصاص کا عوض لینا جائز ہے ــــ اگر اس شرط پہ نکاح کیا کہ عورت کو اس کے شہر سے نہیں نکالے گا یا اس کے اوپر دوسرا نکاح نہیں کرے گا، تو اس میں اختلاف مذکور ہے ــــ اگر کسی مسلم نے مسلمہ سے نکاح کیا اور مردار یا خون یا خمر یا خنزیر مہر ٹھہرایا تو یہ مہر صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مردار اور خون کسی کے حق میں بھی مال نہیں ہیں۔ اور خمر و خنزیر مسلم کے حق میں ذو قیمت مال نہیں ہیں۔ لہٰذا ان میں سے کسی چیز کو مہر میں مقرر کرنا صحیح نہیں ہے ــــ اسی سے نکاح شغار کا حکم معلوم ہو جاتا ہے ــــ نکاح شغار یہ کہ ایک شخص دوسرے سے اپنی بہن کا نکاح اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنی بہن یا بیٹی یا باندی کا نکاح اس سے کرے گا ــــ یہ مہر فاسد ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک بضع کو مہر ٹھہرا رہا ہے۔ اور بضع کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ مال نہیں ہے۔ اور ایسی صورت میں ہر منکوحہ کو مہر مثل ملے گا، وجہ گذر چکی ہے۔ ہمارے نزدیک نکاح مذکور صحیح ہے ۔ شافعیؒ کے نزدیک فاسد ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح شغار سے نہی فرمائی ہے۔ اور نہی، منہی عنہ کے فساد کا موجب ہوتی ہے ۔ نیز اس لئے کہ دونوں میں ہر ایک، ہر عورت کی بضع کو نکاح اور مہر دونوں طور پر استعمال کر رہا ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے ــــ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نکاح ابدی ہے، جس میں شرطِ فاسد داخل کی گئی ہے اور نکاح شروطِ فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اس شرط پر نکاح کرے کہ اسے طلاق نہیں دے گا۔ یا اسے اس کے گھر سے منتقل نہیں کرے گا، وغیرہ ذلک اسی سے واضح ہوگیا کہ مذکورہ صورت میں نکاح اور مہر ایک ہی بضع میں جمع نہیں ہوئے ہے کیونکہ بضع کو مہر بنانا صحیح ہی نہیں ۔ رہی نکاح شغار سے نہی ! تو نکاح شغار وہ نکاح ہے جو عوض سے خالی ہو ۔ جیسا کہ جب شہر سلطان سے خالی ہو تو کہتے ہیں "شغر البلد" اور جب کتا اپنی ایک ٹانگ اٹھاتے تو کہتے ہیں: "شغر الکلب" اور نکاح کی مذکورہ صورت میں ہمارے نزدیک نکاح بے عوض ہوا ہے، کہ مہر مثل واجب ہوگیا، سو یہ نکاحِ شغار نہ ہوا۔ علاوہ ازیں یہاں میں نہی عین نکاح سے نہیں ہے، کیونکہ نکاح تو ایک مشروع تصرف ہے۔ جو دینی

و دینوی مصالح پر مشتمل ہے، سو عین نکاح نہی کا احتمال نہیں رکھتا، بلکہ نہی اس بات سے ہے کہ نکاح مہر سے خالی رکھا جائے۔ اس پر دلیل عبداللہ بن عمر کی یہ روایت ہے کہ " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے نہی فرمائی کہ عورت سے عورت کے عوض نکاح کیا جائے اور کسی کے لئے بھی مہر نہ ہو"، اس میں بات کی طرف اشارہ ہے کہ نہی مہر نہ رکھنے سے ہے، عینِ نکاح سے نہیں۔ لہٰذا نکاح صحیح ہو جائے گا اور مہر مثل واجب ہو گا۔)

**مسئلہ:** اگر کسی آزاد مرد نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کی ایک سال خدمت کرے گا، تو یہ مہر فاسد ہے۔ اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے مہر مثل ملے گا۔ اور محمدؒ کے نزدیک یہ مہر مقرر کرنا صحیح ہے۔ اور عورت کو ایک سال خدمت کی قیمت ملے گا اور شافعیؒ کے نزدیک یہ مہر صحیح ہے۔ اور وہ ایک سال خدمت کرے گا۔ ابن سماعہؒ نوادر میں ذکر کرتے ہیں کہ اگر اس شرط پر نکاح کیا کہ ایک سال اس کی بکریاں چرائے گا تو یہ مہر صحیح ہے۔ اور وہ ایک سال بکریاں چرائے گا۔ لیکن " اصل" کی روایت کے الفاظ سے مفہوم ہوتا ہے کہ جیسا کہ ایک سال ذاتی خدمت کی شرط صحیح نہیں ہے، اسی طرح بکریاں چرانے کی شرط بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی بکریاں چرانا اسی کی خدمت ہے۔ ہمارے مشائخ میں سے بعض بکریاں چرانے میں دو روایتیں بیان کرتے ہیں اور بعض یہ کہتے ہیں کہ بکریاں چرانے کی شرط بالاجماع صحیح ہے۔ اختلاف صرف اس کی ذاتی خدمت کی صورت میں ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر غلام آقا کی اجازت سے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کر لے کہ ایک سال اس کی خدمت کرے گا تو یہ مہر صحیح ہے۔ اور ایک سال

خدمت ہی اس کا مہر ہوگی۔ اس بارے میں شافعیؒ نے تو اپنے قاعدہ کے مطابق جواب دیا ہے کہ ہر وہ چیز جس کا عوض لینا جائز ہے، اسے مہر ٹھہرانا بھی صحیح ہے۔ اور آزاد شخص کے منافع کا عوض جائز ہے، کیونکہ بلا اختلاف آزاد شخص کا اجارہ جائز ہے، لہٰذا اس کے منافع کو مہر ٹھہرانا صحیح ہے، جیسا کہ غلام کے منافع کو مہر ٹھہرانا صحیح ہے، رہا ہمارے اصحابؒ کا باہمی اختلاف! تو محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرّ کے منافع مال ہیں کیونکہ تمام عقود میں انہیں مال تسلیم کیا جاتا ہے، اور ان کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔ تو اسی طرح نکاح میں بھی انہیں مال مانا جائے گا۔ تو جب یہ مال ہوئے تو ان کا مہر ٹھہرانا صحیح ہوا۔ لیکن اس مال کی سپردگی متعذر ہے کیونکہ اس سپردگی میں زوج حرّ سے استخدام پایا جاتا ہے، اور یہ حرام ہے۔ وجہ ابھی آرہی ہے۔ لہٰذا خدمت کی قیمت کی طرف رجوع ضروری ہوا۔ جیسا کہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا، اور کسی غلام کو مہر ٹھہرایا۔ پھر اس غلام کا کوئی مستحق نکل آیا تو ایسی صورت میں غلام کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ غلام کو مہر ٹھہرانا، مال ہونے کی وجہ سے صحیح ہے لیکن استحقاق کی وجہ سے اس کا سپرد کرنا متعذر ہو گیا ہے، لہٰذا اس کی قیمت واجب ہوگی، مہر مثل واجب نہیں ہو گا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ شیخینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منافع ذو قیمت مال نہیں ہیں۔ جیسا کہ ہمارے اصحابؒ کی معروف اصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غصب اور اتلاف کی صورت میں ان کی علیحدہ ضمان واجب نہیں ہوتی۔ ہاں باقی عقود میں ضرورت کی بنا پر منافع کو شرعاً ذو قیمت قرار دیا گیا ہے، تاکہ ان منافع کے ساتھ حاجت پوری ہو سکے۔ اور زیر بحث

صورت میں اِن منافع سے حاجت پوری کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ حاجت پوری ہوتی ہے منافع کو سپرد کرنے سے۔ اور یہاں منافع کی سپردگی شرعاً ممنوع ہے کیونکہ حرّہ عورت کا اپنے حرز وج سے خدمت لینا حرام ہے۔ اس لئے کہ اس میں خاوند کی توہین و تذلیل ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بیٹے کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے باپ کو خدمت کے لئے اجارہ پر لے۔ سو منافعِ خدمت کا سپرد کرنا شرعاً ممکن نہیں ہے چنانچہ ان منافع سے حاجت پوری نہیں ہو سکتی، لہٰذا ان کی یہاں کوئی قیمت نہیں ہوگی۔ تو اب صورت یوں ہو گئی، گویا کوئی ایسی چیز مہر ٹھہرائی، جس کی کوئی قیمت نہیں ہے جیسا کہ خمر و خنزیر کو مہر ٹھہرایا جائے۔ اور ایسی صورت میں قاعدہ کے مطابق ٹھہرایا ہوا مہر صحیح نہیں ہوتا، اور مہر مثل واجب ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

چنانچہ اگر مقرر کردہ فعل ایسا ہے، جس میں خاوند کی توہین و تذلیل نہیں ہے مثلاً بیوی کے جانور چرانا، اس کی زمین کاشت کرنا اور گھر سے باہر کے کام کرنا، تو اس کا مہر ٹھہرانا صحیح ہے کیونکہ یہ کام بیوی کی ذمہ داری اٹھانے اور کفالت کرنے کے باب سے ہیں، خدمت کے باب سے نہیں۔ بہ خلاف غلام کے، کہ اس سے بیوی کا خدمت لینا حرام نہیں ہے۔ کیونکہ غلام خدمت لینے اور گھریلو کاموں میں استعمال کے لئے ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ مملوک ہونے کی وجہ سے اسے بہائم کے ساتھ لاحق سمجھا جاتا ہے۔ نیز اس لئے کہ نکاح کا مبنیٰ مصالحِ معاش کی ذمہ داری میں اشتراک پر ہے۔ کہ نکاح ہوتا ہی اس لئے ہے کہ میاں بیوی مل جل کر ایک گھر کا نظام چلائیں گے، لہٰذا خاوند کا بیوی کو سنبھالنا و اس کی خدمت کرنا بیوی کا حق ہے۔ لیکن جب خدمت کو مہر ٹھہرایا تو گویا اس نے بیوی کے حق کو اس کا مہر بنا دیا اور یہ جائز نہیں ہے۔ بہ خلاف غلام کے، کہ اس کی خدمت خالص آقا کا حق ہے۔ لہٰذا اسے مہر ٹھہرانا صحیح ہے۔

**مسئلہ:** اگر دوسرے اعیان کے منافع کو مہر ٹھہرایا، مثلاً اپنے گھر کے رہائشی حقوق، اپنے غلاموں کی خدمت کے حقوق، اپنی سواری کے استعمال کے حقوق، اپنی زمین کے زراعتی حقوق ایک خاص مدت تک بطور مہر منکوحہ کے سپرد کر دیئے تو یہ صحیح ہے، کیونکہ یہ منافع مال ہیں یا شرعاً انہیں دوسرے عقود میں اموال کے ساتھ لاحق قرار دیا گیا ہے، کیونکہ یہ لوگوں کی حاجت ہے۔ اور حاجت نکاح میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور پھر سپردگی بھی ممکن ہے کہ ان منافع کے اعیان سپرد کر دیئے جائیں۔ اور اس میں خاوند سے خدمت لینے کا معاملہ بھی نہیں ہے۔ سو یہ منافع اموال ہیں اور اعیان کے ساتھ لاحق ہیں اس لئے انہیں مہر ٹھہرانا صحیح ہے۔

**مسئلہ:** اسی سے اس صورت کا حکم بھی نکل آتا ہے کہ ایک شخص نے یوں کہا کہ "میں نے اس غلام پر تجھ سے نکاح کیا"، لیکن وہ آزاد نکلا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ معاملہ دو صورتوں سے خالی نہیں ۱۔ مہر ٹھہراتے ہوئے کسی ایسی چیز کا نام لیا جو مہر بن سکتی ہے، لیکن اشارہ کسی ایسی چیز کی طرف کیا، جو مہر نہیں بن سکتی ۲۔ نام تو ایسی چیز کا لیا جو مہر نہیں بن سکتی لیکن اشارہ ایسی چیز کی طرف کیا جو مہر بن سکتی ہے۔ سو اگر پہلی صورت ہے کہ یوں کہا کہ "میں نے تجھ سے اس غلام پر نکاح کیا، لیکن وہ آزاد نکلا، یا اس مذبوحہ بکری پر نکاح کیا، لیکن وہ مردار نکلی، یا سرکے کے اس مٹکے پر نکاح کیا، لیکن وہ شراب نکلی تو ایسی صورت میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہر ٹھہرانا فاسد ہو جاتا ہے، اور مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔ ابو یوسفؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں مہر صحیح ہے، ہاں البتہ آزاد نکلنے کی صورت میں اس شخص کو غلام فرض کر کے اس کی قیمت لگائی جائے گی، بکری کی صورت میں مذبوحہ بکری کی قیمت لگائی اور شراب کی صورت میں اتنا مٹکا درمیانی درجہ کے سرکے کی قیمت لگائی جائے گی۔ اور محمدؒ فرق کرتے ہیں۔ آزاد شخص اور مردار کی صورت میں آپ کا قول ابوحنیفہؒ کے قول جیسا ہے۔ اور شراب کی صورت میں آپ ابو یوسفؒ کا قول اپناتے ہیں۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقرر کردہ چیز مال ہے کیونکہ مقرر تو غلام، مذبوحہ بکری اور سرکہ ہوا تھا، اور ان میں ہر چیز مال ہے لہٰذا یہ مہر تو صحیح ہوا۔ لیکن جب ظاہر ہو گیا کہ مشار الیہ مہر بننے کی صلاحیت میں مقرر کردہ کی جنس کے خلاف ہے تو سپردگی متعذر ہو گئی، لہٰذا آزاد شخص اور مردار بکری کی صورت میں قیمت واجب ہو گی، کیونکہ یہ مثلیات سے نہیں ہیں۔ اور شراب کی صورت میں اتنا سرکہ واجب ہو گا، کیونکہ یہ مثلی چیز ہے۔ اور یہ بالکل ایسے ہی ہے، جیسے اگر مقرر کردہ مہر تباہ ہو جائے یا وہ کسی کا حق نکل آئے (تو اس صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی زیر نظر صورت میں ہو گا) اور محمدؒ وجہ فرق یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر عقود میں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہو جائیں تو دیکھا جاتا ہے، اگر مشار الیہ مسمّٰی کی جنس سے ہے تو عقد کا تعلق مشار الیہ چیز سے ہوتا ہے، اور اگر اس کی خلافِ جنس ہے، تو عقد مسمّٰی سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ بیع کے بارے میں مجمع علیہ قاعدہ ہے۔ تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔ اور زیر نظر صورت میں آزاد شخص اور غلام کی جنس ایک ہے، کیونکہ ان کی منفعت کی جنس ایک ہے، اسی طرح مردار بکری، مذبوحہ بکری کی جنس سے ہے۔ لہٰذا ان میں اعتبار اشارہ کا ہو گا۔ اور تسمیہ کالعدم ہو گا۔ اور مشار الیہ مہر بن نہیں سکتا، سو یوں ہو گیا، گویا اس نے صرف اشارہ کیا تھا، نام نہیں لیا تھا، مثلاً یوں کہا تھا کہ "میں نے تجھ سے اس پر نکاح کیا" اور خاموش ہو گیا۔ لیکن سرکہ شراب دو مختلف جنس میں کیونکہ ان کی منفعت کی جنس مختلف ہے۔ سو یہاں عقد کا تعلق مسمّٰی سے ہوا لیکن اس کی سپردگی متعذر ہے۔ اور یہ ہے مثلی چیز، لہٰذا اس کی مثل سرکہ واجب ہو گا۔ ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اشارہ اور تسمیہ میں سے ہر ایک تعریف کے لئے وضع کیا گیا ہے، ہاں اتنا ہے کہ اشارہ تعریف میں ابلغ ہے۔ کیونکہ اس سے عین متعین ہو جاتا ہے، اور شرکت کا احتمال نہیں رہتا، جبکہ تسمیہ سے عین متعین نہیں ہوتا اور شرکت کا احتمال رہتا ہے۔ سو اشارہ کے ہوتے ہوئے تسمیہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ یہاں صرف اشارہ باقی رہا جبکہ مشار الیہ مہر نہیں بن سکتا کیونکہ وہ مال نہیں ہے۔ لہٰذا مہر مثل واجب ہو گا۔ جیسا کہ اگر مردار، خون، خمر اور خنزیر کی طرف اشارہ کرے اور منہ سے کچھ نہ بولے (تو

مہر مثل واجب ہوتا ہے) - ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل وجہ یہ ہے کہ یہاں آزاد شخص کو غلام کہا گیا، جبکہ آزاد کو غلام کہنا باطل ہے، کیونکہ جھوٹ ہے، سو یہاں منہ سے مقرر کرنا اور نام لینا تو کالعدم ہوا، اور صرف اشارہ باقی رہا۔ جبکہ مشار الیہ مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ وہ مال نہیں ہے، سو اشارہ بھی عدم کے ساتھ لاحق ہوا۔ سو یوں ہو گیا، گویا نکاح کیا اور مہر مقرر نہیں کیا (اور ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے) اور یہ توجیہہ بحمد اللہ تعالیٰ بالکل واضح ہے۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب نام کسی ایسی چیز کا لے، جو مہر بن سکتی ہے، اور اشارہ کسی ایسی چیز کی طرف کرے، جو مہر نہیں بن سکتی۔ لیکن اگر صورت اس کے برعکس ہو مثلاً یوں کہا کہ میں نے تجھ سے اس آزاد شخص پر نکاح کیا، لیکن وہ غلام نکلا یا "اس مردار پر نکاح کیا"، اور وہ مذبوحہ نکلا، یا "شراب کے اس مٹکے پر نکاح کیا"، لیکن وہ سرکہ تھا تو اس بارے میں ابویوسفؒ کی روایت ابوحنیفہؒ سے یہ ہے کہ تسمیہ فاسد ہے، اور مشار الیہ مہر ہو گا۔ اور محمدؒ کی روایت ابوحنیفہؒ سے یہ ہے کہ اس صورت میں مہر مثل ملے گا۔ لیکن ابویوسفؒ کی روایت صحیح تر ہے، کیونکہ ابوحنیفہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ باب نکاح میں اشارہ کے ہوتے ہوئے تسمیہ کی کوئی حیثیت نہیں، صرف اشارہ کا اعتبار ہوتا ہے، اور یہاں مشار الیہ مہر بن سکتا ہے، کیونکہ وہ مال ہے، لہٰذا مشار الیہ ہی بطور مہر ملے گا۔ اور محمدؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے نام ایسی چیز کا لیا۔ جو مہر بننے کے قابل نہیں اور اشارہ ایسی چیز کی طرف کیا، جو مہر بن سکتی ہے، تو اس نے تسمیہ میں ہزل کیا، اور ہازل کے تسمیہ سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا۔ لہٰذا سرے سے یہ کلام ہی لغو اور باطل ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر شراب سے بھرا ہوا مٹکا ٹھہرایا، جبکہ مٹکے کی قیمت دس درہم یا اس سے زیادہ ہے۔ تو ابن سماعۃؒ اس مسئلہ کے بارے میں محمدؒ سے دو روایتیں ذکر کرتے ہیں ایک روایت یہ ہے کہ مہر میں عورت کو صرف مٹکا ملے گا۔ دوسری روایت یہ ہے کہ مہر مثل ملے گا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسا مہر ٹھہرایا ہے، جس کا ایک حصہ یعنی مٹکا مہر بن سکتا ہے اور دوسرا حصہ یعنی شراب مہر نہیں بن سکتا، لہٰذا جو چیز مہر بننے کے قابل ہی نہیں، اس کا مقرر کرنا لغو ہوا، اور باقی مہر رہے گا۔ جیسا کہ اگر شراب اور سرکہ مہر ٹھہرایا، جبکہ سرکہ کی قیمت دس درہم ہے، تو عورت کو مہر میں صرف سرکہ ملتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ عقد میں عادۃً ظرف مقصود نہیں ہوتا بلکہ تابع ہوتا۔ مقصود مظروف ہوتا ہے، زیر نظر صورت میں جب مقصود کا مہر ٹھہرانا باطل ہے، تو تابع خود بخود باطل ہو گیا۔ (تو یوں ہے گویا مہر ٹھہرایا ہی نہیں لہٰذا مہر مثل واجب ہو گا) واللہ اعلم۔

**مسئلہ:** اگر یوں کہا کہ "ان دو غلاموں پر نکاح کرتا ہوں"، لیکن ان میں سے ایک آزاد نکلا، تو ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق عورت کو دوسرا غلام ہی ملے گا، بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم ہو۔ اور ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ منکوحہ کو ایک تو غلام ملے گا اور غلام فرض کر کے اس آزاد شخص کی قیمت ملے گی۔ محمدؒ فرماتے ہیں کہ غلام کو دیکھا جائے گا، اگر اس کی قیمت مہر مثل کو پہنچ جاتی ہے تو صرف یہ غلام ہی مہر ہو گا۔ اور

اگر اس کی قیمت مہرِ مثل سے کم ہے تو مہرِ مثل کے ثمن تک پہنچائی جائے گی۔ اور یہی زفر کا قول ہے۔ یہ اختلاف دراصل اصولی اختلاف ہے جس کی تفصیل سطور بالا میں آچکی ہے۔ کہ ابو یوسفؒ کی اصل یہ ہے کہ آزاد کو مہر بنانا صحیح ہوتا ہے، جبکہ اس نے نام غلام کا لیا ہو، پھر ہوتا یہ ہے کہ اس آزاد کو غلام فرض کر کے جتنی قیمت بنتی ہے، وہ مہر قرار پاتی ہے۔ تو زیر بحث صورت میں جہاں تک ممکن ہوگا، عقد کا تعلق ذکر کردہ اشخاص سے ہوگا۔ چنانچہ غلام سے بعینہٖ عقد متعلق ہوگا، کیونکہ یہ ممکن ہے۔ اور آزاد کو غلام فرض کر کے اس کی قیمت سے عقد متعلق ہوگا۔ کیونکہ عین آزاد شخص سے تعلیق ممکن نہیں ہے۔ اور محمدؒ کی اصل یہ ہے کہ مشار الیہ اگر مسمیٰ کی جنس سے ہو تو عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوتا ہے، اور آزاد شخص غلام کی جنس سے ہے، کیونکہ دونوں کی جنسِ منفعت ایک ہے۔ لہٰذا یہاں بھی عقد کا تعلق دونوں سے ہے، لیکن مسمیٰ اور مہرِ مثل کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے مہرِ مثل واجب ہوگا۔ دیکھئے! بالفرض اگر دونوں آزاد ہوتے تو مہرِ مثل واجب ہوتا۔ لہٰذا یہاں بھی مہرِ مثل واجب ہوگا۔ اور جب مہرِ مثل واجب ہوگیا تو مسمیٰ واجب نہ رہا کیونکہ دونوں کا جمع ہونا ممتنع ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کی اس بارے میں دو اصلیں ہیں۔ ایک تو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مہر ٹھہراتے ہوئے جب اشارہ حر کی طرف کیا جائے اور نام غلام کا لیا جائے تو تسمیہ سے کچھ متعلق نہیں ہوتا، بلکہ اسکا ذکر عدمِ ذکر کے برابر ہوتا ہے۔ دوسری اصل یہ ہے کہ جب عقد کی اضافت دو چیزوں کی طرف کی جائے، جن میں سے ایک مہر بن سکتی ہو اور دوسری مہر نہ بن سکتی ہو تو غیر صالح مہر کا ذکر لغو ہو جاتا ہے اور صالح مہر چیز مہر قرار پاتی ہے۔ جیسا کہ ایک عقد میں دو عورتوں سے نکاح کرے، جن میں سے ایک سے نکاح حلال ہو اور دوسری سے حلال نہ ہو تو جتنا مہر مقرر کیا گیا ہوگا، وہ سب اس عورت کو ملے گا، جس سے نکاح حلال ہے۔ اور اسی سے نکاح منعقد ہوگا۔ اور ایسا اس لئے کہا جاتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو، عقد و تسمیہ صحیح رہے اور لغو نہ ہو۔ اور زیر نظر صورت میں غلام مہر بننے کے لائق ہے۔ لہٰذا اس کا تسمیہ صحیح ہوگا، اور یہی مہر بنے گا بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم یا اس سے زیادہ ہو۔ اور اگر ایک گھڑا اور خادم کو مہر ٹھہرایا، اور خادم آزاد نکلا تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔

**مسئلہ**: اگر مہر ٹھہراتے ہوئے یوں کہا کہ سرکہ کے ان دو مٹکوں پر نکاح کرتا ہوں، لیکن ان میں سے ایک شراب کا مٹکا نکلا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کو صرف دوسرا مٹکا ملے گا بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم کے مساوی ہو، جیسا کہ دو غلام مہر ٹھہرانے کی صورت میں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک ذکر کردہ مٹکا اور اس جیسا سرکے کا ایک اور مٹکا عورت کو ملے گا۔ اصل ہم ذکر کر چکے ہیں۔

**مسئلہ**: اگر مہر میں مال مقرر کیا اور اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز بھی ضم کر دی، جو مال تو نہیں ہے، لیکن عورت کی اس میں منفعت ہے، مثلاً دوسری بیوی کو طلاق دے گا یا اسے اس کے شہر میں ہی رکھے گا یا قصاص معاف کر دے گا، تو ایسی صورت میں اگر وہ منفعت پوری کر دیتا ہے تو عورت کو صرف مقرر کردہ مال ہی ملے گا، بشرطیکہ وہ دس درہم یا اس سے زیادہ مالیت کے

مساوی ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز مقرر کی، جو بذاتہ مہر بن سکتی ہے، اور عورت کی منفعت کو شرط ٹھہرایا تو اگر وہ شرط پوری کر دیتا ہے تو تسمیۂ مہر صحیح ہوا اور دس درہم اس کا مہر قرار پایا۔ اور اگر اس نے شرط منفعت پوری نہیں کی تو اسے مہر مثل ملے گا۔ پھر دیکھا جائے گا، اگر مقرر کردہ مال مہر مثل کی مثل ہے یا اس سے زیادہ ہے تو صرف وہی ملے گا، اور اگر وہ مہر مثل سے کم ہے تو ہمارے نزدیک مہر مثل پورا کیا جائے گا۔ زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر شرط کردہ چیز بھی مال ہی ہے، مثلاً مہر کے ساتھ یہ شرط لگا دی کہ اسے کوئی تحفہ دے گا، پھر وہ شرط پوری نہیں کی، تو مہر مثل پورا کیا جائے گا، اور اگر شرط کردہ چیز غیر مال ہے، مثلاً دوسری عورت کی طلاق یا اس کے شہر سے نہ نکالنا تو ایسی صورت میں اسے صرف مقرر کردہ مال ہی ملے گا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز مال نہ ہو اس کی قیمت نہیں ہوتی، چنانچہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس کی ضمان نہیں دی جاتی۔ اور مال ذو قیمت ہوتا ہے۔ تو جب اس نے مال عورت کو نہیں دیا تو اس کے لئے جائز ہے کہ پورا عوض وصول کرے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں اصل واجب تو مہر مثل ہے۔ اور مہر مثل سے عدول صرف اسی صورت میں ہوتا ہے، جبکہ تسمیہ مستحکم ہو۔ تو اگر منفعت کی شرط پوری کر دیتا ہے تو تسمیہ قرار پکڑ گیا، لہٰذا مسمّٰی ہی واجب ہوگا، اور اگر شرط منفعت پوری نہیں کی تو تسمیہ متقرر نہ ہوا کیونکہ وہ عورت صرف اتنے مال پر راضی نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ دوسری منفعت ملانے سے راضی ہوئی تھی۔ اور وہ منفعت ایسی ہے، جو مدت استیفاء کے دوران میں شرعاً مرغوب اور درست ہے۔ تو جب اس نے منفعت ادا نہیں کی تو تسمیہ متقرر نہ ہوا۔ لہٰذا اس کا حق عوض اصل یعنی مہر مثل میں باقی رہا۔ اور اگر مقرر کردہ مال مہر مثل کی یا اس سے زیادہ ہے تو صرف وہی ملے گا، کیونکہ اس کا حق اتنا ہی ہے، اور اگر وہ مہر مثل سے کم ہے تو مہر مثل پورا جائے گا۔

اسی سے ملتی جلتی ایک صورت یہ ہے کہ نکاح کیا اور مہر صحیح کے ساتھ شراب کے کچھ رطل بھی مقرر مقرر کئے، تو اسے صرف مہر مسمّٰی ہی ملے گا، بشرطیکہ وہ دس درہم یا اس سے زیادہ ہو۔ اور حرام باطل ہو جائے گا، اس صورت میں مہر مثل پورا نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کا حق اسے مل گیا۔ اور اگر مہر دس درہم سے کم مقرر کیا تھا تو بھی مہر مثل پورا نہیں کیا جائیگا بلکہ صرف دس درہم دیے جائیں گے، کیونکہ مسلم کے حق میں شراب کا مہر مقرر کرنا صحیح ہی نہیں ہے، کیونکہ مسلم کے لئے شراب سے انتفاع حرام ہے۔ لہٰذا لامحالہ شراب مہر کا عوض جائز ہی نہیں۔ سو شراب کا مہر مقرر کرنا کالعدم ہوا گویا اس نے صرف مہر صحیح ہی مقرر کیا تھا، لہٰذا وہی عورت کو ملے گا۔ بہ خلاف پہلے مسئلہ کے۔

**مسئلہ:** اسی سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر اپنی باندی کو اس معاہدہ پر آزاد کیا کہ مجھ سے نکاح کرو گی، اور اس نے قبول کر لیا، تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے عوض کے بدلے اسے آزاد کیا ہے، سو اس عوض کو قبول کرتے ہی مالک کی ملکیت زائل ہو جائے گی، جیسا کہ معاملہ بیع میں ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ اور جیسا کہ اگر یوں کہے کہ "تم ہزار درہم پر آزاد ہو" اور وہ قبول کرلے تو فوراً آزادی مل جاتی ہے، بہ خلاف جبکہ غلام کو یہ کہا کہ "اگر تم نے ایک ہزار درہم مجھے ادا کر دیئے تو تم آزاد ہو" کہ اس

صورت میں محض قبول کر لینے سے آزاد نہیں ہوگا، جب تک کہ ادا نہیں کر دیتا۔ کیونکہ اس میں حریت کا معاوضہ طے نہیں کیا جا رہا، بلکہ حریت کو ایک شرط کے ساتھ معلق کیا جا رہا ہے، اور ابھی تک وہ شرط نہیں پائی گئی۔ پھر مذکورہ بالا صورت میں جب آقا کا قول قبول کرنے سے وہ باندی آزاد ہو گئی تو اس کے بعد دو صورتیں ہیں، یا تو اس سے نکاح کرے گی یا نکاح سے انکار کر دے گی۔ اگر اس سے نکاح کر لیا تو دیکھا جائے گا، اگر آقا نے اعتاق کے علاوہ کوئی مہر مالی مقرر کیا ہے، تو اسے وہی مہر ملے گا، بشرطیکہ وہ دس درہم یا اس سے زیادہ ہو۔ اور اگر دس درہم سے کم مہر مقرر کیا تھا تو دس درہم دیئے جائیں گے اور اگر بالکل مہر مقرر نہیں کیا تھا تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق اسے مہر مثل ملے گا، اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اعتاق ہی اس کا مہر ہے، اس کے سوا اسے کچھ نہیں ملے گا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عتق میں مالیت پائی جاتی ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اس کے عوض مال لینا جائز ہے، مثلاً اپنا غلام مال کی کچھ مقدار پر آزاد کرتا ہے تو یہ جائز ہے۔ لہٰذا عتق کا مہر بننا بھی درست ہے۔ طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عتق مال حقیقی نہیں ہے، کیونکہ اعتاق ابطالِ مالکیت کا نام ہے لہٰذا عتق مال کیسے ہو سکتا ہے؟ ہاں! اس کے عوض مال لینا جائز ہے۔ لیکن یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ عتق بذاتہٖ مال ہے۔ دیکھئے! طلاق مال نہیں ہے، لیکن اس کے عوض مال لینا جائز ہے۔ اسی طرح قصاص کا بدل لینا جائز ہے، حالانکہ آزاد شخص مال نہیں ہوتا۔ اور اگر اس باندی نے آقا کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کر دیا تو اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ وہ آزاد اور خود مختار ہے، لہٰذا اس سے جبری نکاح نہیں ہو سکتا۔ ہاں البتہ ہمارے اصحابؒ ثلاثہ کے نزدیک وہ کما کر اپنی قیمت آقا کو ادا کرے گی۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ سعایہ اس پر ضروری نہیں ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سعایہ گردن چھڑانے کے لئے واجب ہوتی ہے۔ اور یہ عورت تو پہلے ہی آزاد ہے، لہٰذا اس پر سعایہ واجب نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ آقا کسی منفعت کے بغیر اسے آزاد کرنے پر راضی نہیں ہوا تھا، بلکہ اس کے سامنے یہ منفعت تھی کہ یہ اس سے نکاح کرے گی۔ اور یہ ایسی منفعت ہے، جو مرغوب فیہا ہے لیکن اب اس کے انکار کی وجہ سے اس منفعت کا حصول متعذر ہو گیا، لہٰذا قیمت کو باندی کا قائم مقام ٹھہرایا جائیگا، تاکہ اُسے نقصان نہ ہو۔ باقی سعایہ کے حوالے سے زفرؒ نے جو کچھ کہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ سعایہ کبھی گردن چھڑانے کے لئے ہوتی ہے، اور ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق یہ مستسعیٰ مکاتب کے حکم میں ہوتا ہے، اور کبھی سعایہ گردن چھڑانے کے لئے نہیں بلکہ گردن پر لازم شدہ کوئی حق ادا کرنے کے لئے ہوتی ہے، جیسے مرہون غلام کو اگر راہن آزاد کر دے اور وہ تنگ حال ہو، تو اس پر سعایہ واجب ہے۔ اور جیسا کہ آقا اگر اپنے غلام کو کہے کہ تو اپنے گردن کی قیمت پر آزاد ہے، اور وہ قبول کر کے آزاد ہو جائے تو اس پر سعایہ واجب ہوتی ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی عورت سے اس کے باپ یا اس کے کسی ذی رحم محرم یا کسی غلام، جو اس سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، کے عتق پر نکاح کرتا ہے (اور عورت قبول کر لیتی ہے، تو محض قبول کر لینے سے غلام کو آزادی مل جائے گی) پھر دیکھا جائے گا، کہ اس نے اس عورت کی طرف سے آزادی کا ذکر کیا

ہے یا نہیں۔ اگر عورت کی طرف سے آزادی کا ذکر نہیں ہے، اور وہ عورت اسے قبول کر لیتی ہے، تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء خاوند کو ملے گی، عورت کو نہیں کیونکہ آزاد کرنے والا خاوند ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق ولاء آزاد کنندہ کو ملتی ہے۔ اور اگر اس کے سوا کوئی اور مہر مقرر نہیں کیا تھا تو عورت کو مہر مثل ملے گا، اور اگر کوئی اور مال مقرر کیا ہے تو مقرر کردہ ہی ملے گا، کیونکہ اس نے عتق کو پیغام نکاح کے قبول سے معلق کیا تھا۔ جب اس نے قبول کر لیا تو غلام آزاد ہو گیا لیکن غلام کی آزادی مہر نہیں بن سکتی، کیونکہ مال نہیں ہے۔ سو اگر آزادی کے علاوہ مال بھی مہر ٹھہرایا تھا تو وہی واجب ہے، کیونکہ مہر ٹھہرانا صحیح ہوا تھا، لہٰذا مسمّٰی واجب ہوگا، اور اگر آزادی کے علاوہ کوئی مہر ذکر نہیں کیا تھا تو مہر مثل واجب ہوگا۔ اور اگر عورت سے قول و قرار کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ تمہاری طرف سے آزادی ہوگی، اور اس نے اسے قبول کیا تھا، تو وہ غلام عورت کی طرف سے آزاد ہوگا، اور ولاء عورت کو ملے گی۔ اور یہی غلام اس کا مہر ہوگا، کیونکہ دوسرے کی طرف سے آزاد کرنا تبھی ہو سکتا ہے، جبکہ پہلے اس کی ملکیت میں دے دیا جائے، تو وہ غلام پہلے عورت کی ملکیت میں آیا پھر اُس کی طرف سے آزاد ہوا۔ جیسا کہ اگر ایک آدمی دوسرے سے کہے کہ تم اپنا غلام میرے کفارۂ یمین میں میری طرف سے ہزار درہم پر آزاد کر دو، تو یہ جائز ہے۔ اور یہ عتق آمر کی طرف سے ہوتا ہے۔ اور زیر بحث صورت میں جب عورت غلام کی مالک ہوئی، تو وہ مال تھا، اور مہر بن سکتا تھا، لہٰذا وہی مہر سمجھا جائیگا۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ عتق پر نکاح کیا ہو۔ اور اگر اعتاق پر نکاح کیا، مثلاً یوں کہا کہ یہ غلام آزاد کر دوں گا۔ اور عورت قبول کر لیتی ہے، تو نکاح صحیح ہو گیا، لیکن یہاں محض قبول کر لینے سے غلام آزاد نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے آزاد کرنے کا وعدہ کیا ہے، اور عتق وعدہ اعتاق سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اعتاق سے ثابت ہوتا ہے، تو جب تک وہ آزاد نہیں کرے گا، آزاد نہیں ہوگا، بخلاف پہلے مسئلہ کے، کہ وہاں نکاح عتق پر ٹھہرا تھا، اعتاق پر نہیں۔ پھر جب اسے آزاد کر دیا اور وہ آزاد ہو گیا، تو دیکھیں گے، کہ قول و قرار میں عورت کی طرف سے آزاد کرنے کا ذکر ہوا تھا یا نہیں۔ اگر یہ ذکر نہیں ہوا تھا تو ولاء خاوند کو ملے گی، عورت کو نہیں کیونکہ ولاء معتق کو ملتی ہے، عورت کو مہر مثل ملے گا، بشرطیکہ اس کے علاوہ کوئی مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، اور اگر اس کے علاوہ کوئی مال بھی مہر میں ٹھہرایا گیا ہے تو پھر وہی ملے گا۔ کیونکہ اعتاق مال نہیں ہے، بلکہ ابطالِ مالکیت کا نام ہے۔ غلام خواہ اجنبی ہو یا عورت کا محرم ہو، بہر صورت یہی حکم ہے۔ اور اگر عورت کی طرف سے آزاد کرنے کا ذکر کیا تھا، تو ولاء عورت کو ملے گی، کیونکہ غلام اس کی ملکیت میں داخل ہو کر اُس کی طرف سے آزاد ہوا۔ پھر اگر وہ غلام عورت کا محرم تھا، تو اس کی ملکیت میں داخل ہوتے ہی آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر اجنبی تھا تو خاوند حسب وعدہ جب بھی آزاد کرے گا، اُس آزاد کرنے کے عمل میں عورت کی طرف سے وکیل سمجھا جائے گا۔ اور اگر صورت مذکورہ میں خاوند نے آزاد کرنے سے انکار کر دیا، تو اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ آزاد اور خود مختار ہے، ہاں البتہ دیکھا جائے

گا، اگر اس کے علاوہ کوئی مال مہر میں مقرر نہیں کیا گیا تو اسے مہر مثل ملے گا، کیونکہ اعتاق کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے، اور کوئی دوسری چیز بھی مہر نہیں ٹھہرائی گئی، لہٰذا مہر مثل ہی واجب ہوگا، اور اگر کچھ اور مال بھی مقرر کیا تھا تو اگر وہ مہر مثل کی مثل ہے یا اس سے زیادہ ہے، تو وہی ملے گا، کیونکہ خاوند زیادہ دینے پر راضی تھا۔ اور اگر وہ مہر مثل سے کم ہے اور غلام عورت سے کوئی نسبی تعلق بھی نہیں رکھتا، تو جتنا مقرر کیا ہے، اتنا ہی ملے گا، کیونکہ یہ ایک ایسی شرط تھی جس میں عورت کی کوئی ظاہری منفعت نہیں ہے، لہٰذا شرط پوری نہ کر کے اس نے عورت کو کوئی دھوکا نہیں دیا۔ اور اگر وہ غلام عورت کا محرم ہے، تو پھر مہر مثل پورا کیا جائے گا، کیونکہ وہ اس شرط پر مہر مثل چھوڑنے پر راضی ہوئی تھی۔ اس کے بغیر راضی نہ تھی (اور اس میں اسکی منفعت بھی ہے) لہٰذا وعدہ پورا نہ کر کے اس نے دھوکا دیا ہے۔

تفصیل مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ عورت کی طرف سے آزاد کرنے کا ذکر نہ ہو۔ لیکن اگر اس شرط پر نکاح کیا کہ یہ غلام تمہاری طرف سے آزاد کر دوں گا، اور عورت اسے قبول کر لیتی ہے، تو نکاح صحیح ہو گیا اور غلام عورت کی مِلک بن گیا۔ پھر اگر وہ غلام عورت کا ذی رحم محرم ہے، تو ملکیت میں داخل ہوتے ہی آزاد ہو جائے گا، کیونکہ ذی رحم کو ملکیت میں لینے کا یہی حکم ہے۔ اور یہ غلام ہی اس کا مہر ہوگا، کیونکہ غلام پہلے اس کی ملکیت میں داخل ہوا، پھر آزاد ہوا۔ اور اگر وہ غلام عورت سے اجنبی ہے تو خاوند عورت کی طرف سے آزاد کرنے کا وکیل ہوگا۔ پھر اگر خاوند نے منصب وکالت سے معزول ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تو آزادی عورت کی طرف سے واقع ہو گی اور اگر اس اثناء میں عورت نے اسے منصب وکالت سے معزول کر دیا تو یہ عزل صحیح ہوگا۔ واللہ اعلم۔

---

فصل:

## مہر صحیح ہونے کی دوسری شرط

مقرر کردہ مہر کی جہالت اور عدم تعین مہر مثل کی جہالت اور عدم تعین سے بڑھ کر نہ ہو۔ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ بنیادی طور پر مہر ~~معلمہ~~ سے خالی نہیں یا وہ معین و مشارالیہ ہوگا اور یا غیر معین ہوگا۔ سو اگر وہ معین و مشارالیہ ہے تو اس کا تسمیہ و تقرر صحیح ہے، خواہ وہ کوئی ایسی چیز ہو، جو عقود معاوضہ میں تعیین سے متعین ہو جاتی ہے، مثلاً کوئی سامان زمین، حیوان اور دراہم و دنانیر کے علاوہ کیلی و وزنی اشیاء، یا کوئی ایسی چیز ہو، جو عقود معاوضہ میں متعین نہیں ہوتی۔ جیسے دراہم و دنانیر ہیں، بہر صورت ان کا مقرر کرنا صحیح ہے، کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں کوئی جہالت نہیں ہے، ہاں اتنا ہے کہ اگر وہ ایسی چیز ہے، جو تعیین سے متعین ہو جاتی ہے تو اس میں خاوند کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ عورت کی رضا کے بغیر عین کو روک لے اور اس کی بجائے کوئی اور دے دے، کیونکہ مشارالیہ عقد میں متعین ہو چکا ہے، جس کی وجہ سے وہ چیز بعینہٖ عورت کا حق بن گئی ہے۔ لہٰذا اس پر واجب ہے کہ بعینہٖ وہی چیز عورت کو سپرد کر دے۔ اور اگر وہ کوئی ایسی چیز ہے، جو تعیین سے متعین نہیں ہوتی تو خاوند کے لئے جائز ہے، ذکر کردہ چیز کی بجائے جنس، نوع، قدر اور وصف میں اس کی ہم مثل چیز دے دے، کیونکہ

جب وہ چیز تعیین سے متعین نہیں ہوتی، تو اس کے ذکر کرنے سے مجازاً جنس، نوع، قدر اور وصف میں اس کی ہم مثل چیز دینا مراد ہوتا ہے۔ اور اگر سونے یا چاندی کی ڈلی مہر ٹھہرائی ہے۔ تو ایک روایت کے مطابق بعینہٖ متعین ڈلی دینا واجب ہے، کیونکہ یہ سامان کی طرح تعیین سے متعین ہو جاتی ہے۔ اور دوسری روایت کے مطابق بعینہٖ اسی ڈلی پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ڈھلے ہوئے سونا چاندی کی طرح ڈلی بھی تعیین سے متعین نہیں ہوتی۔ اور اگر ذکر کردہ مہر غیر معین ہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ یا وہ بالکل ہی مجہول ہو گا کہ جنس، نوع، قدر اور وصف سب کچھ غیر معلوم ہو گا اور یا جنس و نوع معلوم ہو گی اور قدر و صفت مجہول ہو گی۔ سو اگر مہر بالکل ہی مجہول ہے، مثلاً کسی حیوان یا کسی مویشی یا کسی کپڑے یا کسی گھر کو مہر ٹھہرایا اور معین نہیں کیا، تو یہ صحیح نہیں ہو گا عورت کو مہر مثل ملے گا جتنا بھی ہو۔ کیونکہ جنس کی جہالت نا قابل برداشت ہے۔ اس لئے کہ "حیوان" اسم جنس ہے جس کے تحت مختلف انواع داخل ہیں، پھر ہر نوع کے نیچے مختلف اشخاص ہیں۔ اسی طرح مویشی اور کپڑا ہے۔ کیونکہ کپڑے کے اسم کا اطلاق سوتی، ریشمی، اونی ہر قسم کے کپڑے پر ہوتا ہے اور پھر ہر ایک کے تحت مختلف انواع ہیں۔ اسی طرح گھر کا لفظ ہے، کیونکہ گھر بھی چھوٹا بڑا ہوتا ہے، اس کی ہیئت اور حدود اربعہ میں بھی اختلاف ہوتا ہے، محل و قوع کے لحاظ سے اس کی قیمت میں بھی بے انتہاء تفاوت ہوتا ہے، لہٰذا یہ جہالت نا قابل برداشت ہے، اور جنس کی جہالت کے ساتھ لاحق ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ عوض اگر مجہول ہو تو معاملہ صحیح نہیں ہوتا۔ جیسا کہ بیع و اجارہ میں ہے۔ کیونکہ اس جہالت کا انجام منازعت ہے۔ لیکن مہر کے باب میں کچھ جہالت گوارا کی جاتی ہے، اور اس پر اجماع ہے۔ کیونکہ مہر مثل نکاح صحیح میں واجب ہوتا ہے، اور یہ واضح ہے کہ مہر مثل میں ایک گونہ جہالت پائی جاتی ہے۔ سو جس چیز کی جہالت مہر مثل میں جہالت کی مثل ہو یا اس سے کم ہو تو وہ قابل برداشت ہے۔ اور مہر مثل کے حوالے سے اس کا مقرر کرنا صحیح ہے۔ اور جس چیز کی جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہو تو اس کے ساتھ اصولی معاملہ روا رکھا جائے گا اور اس کا مقرر کرنا صحیح نہ ہو گا۔ جیسا کہ باقی اعواض میں ہوتا ہے۔ اس قاعدے کی روشنی میں غور کیجئے، تو واضح ہو جاتا ہے کہ حیوان، کپڑے اور گھر کی جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہے۔ کیونکہ جب دو عورتیں مال، جمال، عمر، عقل، دین، شہر اور عفت میں مساوی ہوں تو پھر ان میں اتنا تفاوت باقی نہیں رہتا۔ تو اس طرح مہر مثل میں بہت کم جہالت پائی جاتی ہے، لیکن جنس اور نوع کی جہالت زائد از حد ہے اور مہر مثل کی نسبت اس میں کہیں زیادہ جہالت پائی جاتی ہے، لہٰذا مجہول الجنس والنوع چیز کا مہر مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور اگر مقرر کردہ چیز کی جنس اور نوع تو معلوم ہے، لیکن قدر اور صفت معلوم نہیں، جیسا کہ کسی غلام یا باندی یا گھوڑے یا اونٹ یا گدھے یا مروی کپڑے یا ہروی کپڑے کو مہر ٹھہرائے تو یہ صحیح ہے۔ اور اس صورت میں عورت کو درمیانہ درجہ کی مقرر کردہ چیز ملے گی۔ اور خاوند کو اختیار ہے، کہ عورت کو درمیانہ درجہ کی وہ چیز دے دے یا اس کی قیمت دے دے یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایسی چیز کا بھی مہر ٹھہرانا صحیح نہیں ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر مسمّٰی کا وصف مجہول ہے۔ لہٰذا اس کا مقرر کرنا درست نہیں ہے، جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وصف کی جہالت بھی جنس کی جہالت کی طرح سبب منازعت بن سکتی ہے، اور جہالت جنس مانع صحت ہے، اسی طرح جہالت وصف بھی مانع صحت مہر ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح

میں غیر مال کے عوض مال ہوتا ہے۔ اور جس حیوان کی جنس اور نوع تو معلوم ہو، لیکن صفت معلوم نہ ہو، وہ غیر مال کا بدل ہو کر بطور دین ذمے میں واجب ہو سکتا ہے، جیساکہ دیت میں ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ: "مومن جان کے عوض سو اونٹ ہیں"۔ اور یہاں بضع بھی مال نہیں ہے، اس لئے اس کے بدل میں حیوان کا بطور دین ذمے میں واجب ہونا ممکن ہے۔ نیز اس لئے کہ ان اصناف میں سے درمیانہ درجہ کی کسی چیز کی جہالت مہر مثل کی جہالت کے مثل بلکہ اس سے بھی کم تر ہے۔ اور مہر مثل کی جہالت جب مانع صحت نہیں ہے تو یہ بھی مانع نہ ہوگی۔ ہاں مجہول الوصف چیز کا بیع میں ثمن ٹھہرانا اس لئے صحیح نہیں ہے، کہ بیع میں بدل کی جہالت بالکل ناقابل برداشت ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔ جبکہ نکاح میں معمولی جہالت گوارا کی جاتی ہے۔ جیساکہ مہر مثل کی جہالت قابل برداشت ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں کس کسا کر معاملہ کیا جاتا ہے اور ایک دوسرے کی غلطی سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جاتی ہے، لہٰذا اس میں معمولی سی جہالت کا انجام منازعت ہو سکتا ہے، جبکہ نکاح میں مسامحت اور مروت برتی جاتی ہے، اس لئے اس میں مہر مثل یا اتنی جہالت درگزر کی جاتی ہے۔ باقی مذکورہ بالا صورت میں درمیانہ درجہ کی چیز اس لئے واجب ہوتی ہے کہ اس میں جانبین کی رعایت ہے۔ کیونکہ عمدہ واجب ٹھہرانے میں خاوند کا نقصان ہے، اور گھٹیا دینے میں عورت کا گھاٹا ہے، لہٰذا عدل یہ ہے کہ درمیانہ درجہ کی چیز واجب قرار دی جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "خیر الامور اوساطھا" کا یہی مطلب ہے۔ اس باب میں درمیانہ چیز کے اعتبار کرنے میں اصل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس عورت نے اپنے موالی کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا تو اس کا نکاح باطل ہے، اور اگر اس نکاح کے بعد خاوند سے قربت ہو گئی ہو تو عورت کو مہر مثل ملے گا، کم نہ زیادہ" عبداللہ بن مسعودؓ نے مفوضہ کے بارے میں فرمایا کہ "میرے خیال میں اسے مہر مثل دیا جائے گا، اس میں نہ کمی کی جائے گی نہ بیشی" اس کی وجہ اور حکمت اوپر مذکور ہو چکی ہے۔ رہی درمیانہ چیز اور اس کی قیمت کے درمیان اختیار، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حیوان ذمے میں مطلقاً ثابت نہیں ہوتا۔ دیکھئے! مال کے عوض مال کی صورت میں حیوان بطور دین ذمہ میں ثابت نہیں ہوتا، اسی طرح اتلاف کی ضمان کی صورت میں بھی ذمہ میں واجب نہیں ہوتا، چنانچہ اگر حیوان ہلاک کر دیا تو اس کی ضمان اس جیسے حیوان سے نہیں بلکہ قیمت سے دی جاتی ہے۔ تو فی الجملہ ذمہ میں واجب ہونے کی حیثیت سے ہم نے درمیانہ درجہ کی چیز کو واجب قرار دیا، اور مطلقاً ثابت نہ ہونے کی حیثیت سے بعینہ وہی چیز یا اس کی قیمت دینے کا اختیار رکھا، تاکہ دونوں شبہوں پر عمل ہو جائے۔ نیز اس لئے کہ درمیانہ چیز کا علم بواسطہ قیمت ہی ہو سکتا ہے، تو استحقاق میں اصل قیمت ہوئی، لہٰذا تسلیم میں بھی اصل ہوگی۔ باقی اس میں اختیار خاوند کو ہے، عورت کو نہیں۔ کیونکہ دعوٰی حق تو خاوند پر ہے، لہٰذا اختیار بھی اسے ملے گا۔

**مسئلہ:** اگر گھر اور خادم مہر ٹھہرایا تو درمیانہ گھر دیا جائے گا۔ جو عام طور پر عورتوں کو شادی کے موقعہ پر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ اہل شہر کے ہاں اینٹ اور پتھر کا مکان مراد لیا جائے گا اور اہل بادیہ کے یہاں اس سے مراد بالوں کا گھر ہوگا۔ اور خادم بھی درمیانہ دیا جائے گا، کیونکہ ان اصناف میں سے جب کسی چیز کا مطلقاً ذکر کیا جائے تو عادتاً متوسط مراد ہوتا ہے۔ اور متوسط کی جہالت مہر مثل کی جہالت

کی مثل بلکہ کمتر ہے لہٰذا یہ صحت مہر میں مانع نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر متوسط کی صراحت کر دیتا تو صحیح ہوتا۔ اور اگر عمدہ، متوسط یا ردی کی وضاحت کر دی تو پھر وہی ملے گا جس کی وضاحت کی ہے۔ اگر اس شی کی جگہ قیمت ادا کرنا چاہتا ہے، تو عورت کو قیمت قبول کرنا پڑے گی، کیونکہ اصل قیمت ہی ہے۔ دیکھئے! گھٹیا، بڑھیا اور درمیانہ کا پتہ قیمت ہی سے چلتا ہے، تو قیمت اِن صفات کی معرفت اور پہچان ہوئی۔ لہٰذا اصل واجب قیمت ہی ہوتی ہے، تو ادائیگی میں بھی یہی اصل ہوگی۔ چنانچہ اگر خاوند قیمت ادا کر رہا ہے تو عورت کو قبول کرنا ہوگی۔

**مسئلہ:** اگر غلام مہر ٹھہرایا تو صحیح ہے۔ اور درمیانہ غلام دیا جائے گا۔ اور اگر سفید غلام مہر ٹھہرایا تو بھی بلاشک صحیح ہے، کیونکہ جب بلا وصف اس کو مہر بنانا صحیح ہے، تو وصف بیان کرنے کے بعد مہر بنانا بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا۔ اور اس صورت میں عمدہ غلام عورت کو ملے گا۔ کیونکہ سفید سے مراد عرف میں عمدہ غلام لیا جاتا ہے۔ اُن کے عرف میں جید سے رومی غلام، متوسط سے سندھی غلام اور ردی سے ہندی غلام مراد ہوتا ہے۔ اور ہمارے عرف میں جید سے ترکی، متوسط سے رومی اور ردی سے ہندی غلام مراد ہوتا ہے۔ ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جید خادم کی قیمت پچاس دینار، متوسط کی چالیس دینار اور ردی کی تیس دینار ہے۔ اور درمیانہ گھر کی قیمت چالیس دینار ہے۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس کا فیصلہ ریٹ چڑھنے اور گرنے کے مطابق کیا جائے گا۔ اور یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ ابوحنیفہؒ کے زمانے میں ریٹ ایک جگہ پر ٹھہرا ہوا تھا، تو انہوں نے مذکورہ فیصلہ فرمایا، صاحبینؒ کے دور میں قیمت میں تغیر شروع ہو گیا تو انہوں نے اسے حالات پر چھوڑ دیا۔ سو ہر ایک نے اپنے زمانے کے عرف کے مطابق جواب دیا۔ بہرکیف قیمت میں معتبر عرف ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اگر گھر اور خادم مہر ٹھہرایا اور درمیانہ گھر اور خادم واجب ہو گیا۔ پھر عورت نے خاوند سے درمیانہ کی قیمت چھوڑ کر کم پر صلح کر لی مثلاً ساٹھ یا ستر دینار مان گئی، جبکہ ان کی کل قیمت اسی دینار بنتی ہے، تو یہ جائز ہے، کیونکہ وہ صاحبۂ حق ہے اور حقدار جتنا چاہے اپنا حق چھوڑ دے۔ اور جتنا چاہے لے لے۔ اور اس کی ادائیگی نقد، ادھار دونوں طرح جائز ہے، کیونکہ صلح عین پر واقع ہوئی ہے کہ اس کا کچھ حصہ ساقط کر دیا گیا ہے، لہٰذا باقی بھی عین واجب ہی ہے، اس لئے اس میں تاجیل جائز ہے۔ اور اگر سو دینار پر صلح کی تو زیادت باطل ہے، کیونکہ مقرر کردہ چیز کا اگر ریٹ مقرر نہ ہو تو قیمت عقد سے طے ہوتی ہے، اور جب طے شدہ قیمت اس کا حق بن چکی ہے تو اس حق سے زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔

**مسئلہ:** اگر مقرر کردہ مہر کی جنس، نوع، قدر اور صفت ہر چیز معلوم ہے، مثلاً دراہم و دنانیر کے سوا ایسی وصف کردہ کیلی یا وزنی کو مہر ٹھہراتا ہے تو یہ صحیح ہے۔ کیونکہ یہ مال معلوم ہے، اس میں کچھ جہالت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسی چیز بطور دین ذمہ میں مطلقاً ثابت ہو جاتی ہے، چنانچہ اس کی بیع اور سلم جائز ہے۔ اور اس کی ضمان مثل سے ہوتی ہے۔ لہٰذا خاوند کو یہی چیز دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور عورت کی رضا کے بغیر اس کے عوض کوئی اور چیز دینا جائز نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر کسی کیلی یا وزنی کو مہر ٹھہرایا، لیکن اس کا وصف بیان نہ کیا تو بھی صحیح ہے، کیونکہ اس مال کی جنس اور نوع معلوم ہے۔ لہٰذا اس کا مقرر کرنا صحیح ہے۔ پھر اگر خاوند چاہے تو درمیانہ درجہ کی وہ چیز دے اور چاہے تو اس کی قیمت دے دے۔ کرخیؒ نے اپنی جامع میں یونہی ذکر کیا ہے۔ اور حسن کی ابوحنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں درمیانہ چیز دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ کرخیؒ کی روایت کی

وجہ یہ ہے کہ قیمت اصل ہے، کیونکہ اسی سے کسی چیز کے درمیانہ ہونے کا پتہ چلتا ہے، لہٰذا ادائیگی میں قیمت اصل ہو گی۔ جیساکہ غلام میں ہے۔ اور حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں درمیانہ چیز شرع کی طرف سے واجب ہوتی ہے، لہٰذا اس میں شرع کی طرف سے تعیین پائی گئی۔ تو یوں ہو گیا، گویا درمیانہ چیز خود متعین کی تھی، اور اگر صراحۃً ایسا کرتا، تو وہی چیز دنیا لازم ہوتی، تو یہاں بھی ایسا ہو گا۔ بخلاف غلام کے، کہ اگر صراحۃً درمیانہ درجہ کا غلام دینے کا ذکر کرتا، تو بھی وہی دینا لازم نہ ہوتا۔ تو محض شرع کی طرف سے تعیین کی صورت میں بھی یہ لازم نہ ہو گا۔ واللہ اعلم۔

**مسئلہ:** رہے کپڑے! تو اس کے بارے میں "اصل" میں مذکور ہے کہ اگر موصوفہ کپڑوں کو مہر ٹھہرایا تو اسے اختیار ہے، چاہے وہی کپڑے دے، اور چاہے تو ان کی قیمت دے دے، "اصل" میں وقت مقرر کرنے یا نہ کرنے کی کوئی تفصیل مذکور نہیں۔ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کپڑے دینے کا وقت مقرر کیا تھا تو وہی کپڑے دینا ضروری ہوں گے، اور اگر کوئی وقت مقرر نہیں کیا تھا تو عورت کو قیمت ملے گی۔ اور ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ مقرر کردہ کپڑے دینا ضروری ہیں۔ اس روایت میں وقت کی کوئی تفصیل بیان نہیں ہوئی۔ اور یہی زفرؒ کا قول ہے ـــــ "اصل" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے ذمہ میں مطلقاً ثابت نہیں ہوتے، کیونکہ یہ ذوات الامثال نہیں ہیں۔ اتلاف کی صورت میں ان کی ضمان قیمت سے ہوتی ہے، مثل سے نہیں۔ اور عقود معاوضہ میں بھی بذاتہا ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے، بلکہ بواسطہ تعیین وقت ثابت ہوتے ہیں، لہٰذا یہ غلاموں کی طرح ہیں۔ اور غلام کی صورت میں بعینہ غلام دینا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ قیمت دینا بھی جائز ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وقت مقرر کرنے سے یہ ذمہ میں مطلقاً ثابت ہونے کے لائق ہو گئے، دیکھئے! بیع سلم میں کپڑے ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں۔ لہٰذا کپڑے دینا ہی ضروری ہو گا۔ بلکہ اولیٰ یہی ہے، کیونکہ بیع میں بدل، جہالت کا ذرا بھی احتمال نہیں رکھتا۔ اور مہر میں معمولی جہالت گوارا ہوتی ہے، تو جب بیع سلم میں کپڑے ذمہ میں ثابت ہو سکتے ہیں، تو نکاح میں بدرجہ اولیٰ ذمہ میں ثابت ہو سکیں گے۔ ابو حنیفہؒ سے دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ ذمہ میں کپڑوں کے ثبوت سے مانع جہالت تھی، وصف بیان کرنے سے جہالت زائل ہو گئی۔ لہٰذا کپڑے بطور مہر بھی ذمہ میں ثابت ہو سکتے ہیں۔ باقی بیع سلم میں ان کا تاجیل کے بغیر صحیح نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان کا علم تاجیل پر موقوف ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ بیع سلم مشروع ہی مؤجل ہوئی ہے، جبکہ مہر میں اجل و وقت شرط نہیں ہے۔ سو ان کا مہر میں تاجیل کے بغیر ثابت ہونا یوں ہے، جیسے بیع سلم میں تاجیل کے ساتھ ثابت ہونا، لہٰذا بہر صورت کپڑے دینا ہی ضروری ہوں گے۔

**مسئلہ:** اگر یوں کہا کہ "میں نے تجھ سے ایک ہزار یا دو ہزار دراہم پر نکاح کیا" تو یہ تسمیہ فاسد ہے۔ اور عورت کو مہر مثل ملے گا۔ یہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ پھر اگر مہر مثل ذکر کردہ دو رقموں میں سے کمتر کی مثل ہے یا اس سے بھی کم ہے، تو اسے کمتر رقم ملے گی، ہاں اگر خاوند زیادہ تر رقم دینے پر راضی ہو جائے تو کوئی حرج نہیں۔ اور اگر مہر مثل زیادہ تر رقم کی مثل ہے تو اسے زیادہ تر رقم ملے گی، مگر یہ وہ کمتر رقم لینے پر راضی ہو جائے۔ اور اگر اس کا مہر مثل کم تر سے اوپر

اورزیادہ تر سے نیچے ہے تو اس صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ مذکورہ تمام صورتوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ تسمیہ صحیح ہے، اور بہر صورت عورت کو کمتر رقم ملے گی صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر مثل اس وقت اختیار کیا جاتا ہے، جب مسمّٰی کا ایجاب متعذر ہو جائے۔ اور یہاں کوئی تعذر نہیں ہے، کیونکہ کمتر کا ایجاب ممکن ہے۔ اس لئے کہ یہ متعین ہے، اور زیادت میں شک ہے، لہٰذا متیقن رقم واجب ہوگی۔ جیسا کہ اگر اپنا غلام ایک ہزار یا دو ہزار پر آزاد کرے یا اپنی بیوی سے ایک ہزار یا دو ہزار پر خلع کرے تو یہ تسمیہ صحیح ہے، اور ایک ہزار واجب ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو غیر معین طور پر مہر ٹھہرایا گیا ہے۔ کیونکہ لفظ "أو" (یا) سے دو چیزوں میں سے ایک چیز غیر معین طور پر مراد ہوتی ہے۔ اور وہ غیر معین چیز مجہول ہے۔ لہٰذا مہر مسمّٰی مجہول ہوا۔ اور یہ جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہے۔ دیکھئے! لفظ "یا" کمتر اور زیادہ تر کے درمیان داخل ہو رہا ہے۔ لہٰذا یہ تسمیہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے مہر مثل واجب ہوگا، کیونکہ اس باب میں اصل واجب مہر مثل ہی ہے۔ اور مہر مثل سے عدول اس وقت ہوتا ہے، جب تسمیہ صحیح ہو۔ اور تسمیہ صحیح ہوتا ہے تعیین مسمّٰی سے، اور تعیین نہیں پائی گئی، لہٰذا مہر مثل واجب ہوگا۔ ہاں یہ خیال رکھا جائے کہ مہر مثل کمتر رقم سے کم نہ کیا جائے، کیونکہ خاوند اتنا دینے پر راضی ہے۔ اور زیادہ تر سے زیادہ نہ کیا جائے، کیونکہ اتنی مقدار پر عورت بھی راضی تھی۔ اس پر اس صورت کے حوالے سے اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور یوں کہتا ہے کہ یہ غلام یا یہ غلام جو میں چاہوں مہر میں دوں گا، یا ان دو میں سے جو تم چاہو، تمہارا مہر ہوگا، تو یہ تسمیہ صحیح ہے، اگرچہ مسمّٰی مجہول ہے، کیونکہ اس جہالت کا رفع ممکن ہے۔ دیکھئے! یہ جہالت صاحب اختیار کے اختیار سے ختم ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ جہالت بہت معمولی ہے، اور مہر مثل کی جہالت کی مثل یا اس سے بھی کم ہے، سو یہ صحتِ تسمیہ سے مانع نہیں ہوگی۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں جہالت کا ازالہ ممکن ہی نہیں ہے، کیونکہ جب کسی کو اختیار ہی نہیں ہے، تو ہر ایک، دوسرے کی پسند کے خلاف کوئی چیز پسند کرے گا، لہٰذا یہاں حد سے زیادہ جہالت ہے، اس لئے یہ تسمیہ صحیح نہ ہوگا، اور بر خلاف اعتاق اور خلع کی صورت کے، کہ وہاں کوئی اصل واجب مقرر نہیں ہے، جسے شک کی صورت میں اختیار کیا جاتا ہو۔ لہٰذا وہاں ذکر کردہ دو چیزوں میں سے متیقن واجب ہوگا، کیونکہ متیقن کا ایجاب بالکل مفت اعتاق و خلع سے اولیٰ ہے، کیونکہ اس پر خاوند اور آقا راضی نہیں ہیں۔ اور زیر بحث باب میں اصل واجب مقرر ہے، اور اس سے عدول تعیین مسمّٰی کے وقت ہوتا ہے، اور جب کلمۂ شک داخل کیا تو تعیین نہ رہا، سو یہ تسمیہ کالعدم ہوا، اور واجب اصلی کا اپنانا واجب ہوا۔

مسئلہ: اگر مہر یوں مقرر کیا کہ "اگر میری کوئی اور عورت نہ ہوئی تو مہر ایک ہزار اور اگر کوئی اور بیوی ہوئی تو مہر دو ہزار" یا "اگر عورت کو اس کے شہر سے دوسری جگہ نہ لے گیا تو مہر ایک ہزار اور اگر لے گیا

تو مہر دو ہزار" یا "اگر یہ عورت باندی ہوئی تو مہر ایک ہزار اور اگر آزاد ہوئی تو مہر دو ہزار" یا اسی طرح کی کوئی شرط لگا کر مہر مقرر کرتا ہے، تو بلاشک یہ نکاح تو جائز ہے، کیونکہ نکاح مؤبد جس میں توقیت نہ ہو، شروطِ فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ یہ شروط زیادہ سے زیادہ مہر پر اثر انداز ہوں گی، کہ تسمیۂ مہر فاسد ہے۔ اور فسادِ تسمیہ عدمِ تسمیہ سے بڑھ کر نہیں ہے، اور عدمِ تسمیہ سے نکاح فاسد نہیں ہوتا، تو فسادِ تسمیہ سے بدرجہ اولیٰ فاسد نہیں ہو گا۔ رہا اس صورت میں مہر کا معاملہ! تو شرطِ اول بلا اختلاف جائز ٹھہرے گی۔ سو اگر اس نے شرط پوری کر دی تو اس شرط کے مطابق طے شدہ مہر ملے گا۔ اور اگر شرط پوری نہیں ہوئی۔ بایں طور کہ جو کہا تھا، اس کے خلاف پایا گیا یا اس کے خلاف عمل کیا تو عورت کو مہر مثل ملے گا۔ ہاں یہ خیال رکھا جائے کہ مہر مثل کمتر رقم سے کم نہ ہو اور زیادہ تر سے زیادہ نہ ہو۔ یہ ابوحنیفہؒ کا قول تھا۔ ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے کہ اس صورت میں دونوں شرطیں جائز ٹھہریں گی۔ زفرؒ کا قول ہے کہ دونوں شرطیں فاسد ہوں گی۔ یہ مسئلہ اجارات کے ایک مشہور مسئلہ کی فرع ہے وہ یہ کہ آدمی کوئی کپڑا خیاط کو دے اور یہ کہے کہ اگر تو نے آج سی دیا تو ایک درہم ملے گا اور اگر کل سیا تو نصف درہم ملے گا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر شرط دوسری کے خلاف ہے، سو یہ جہالت تسمیہ کا موجب ہے، اس لئے دونوں تسمیہ فاسد ہوں گے، جیسا کہ اگر خیاط کو کہا کہ اگر رومی سٹائل میں سیا تو ایک درہم اور اگر فارسی سٹائل میں سیا تو نصف درہم ملے گا (کہ یہ تسمیہ فاسد ہے) ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شرطِ اول بالاجماع صحیح واقع ہوتی ہے، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر شرط پوری نہ ہو تو مہر مثل واجب ہو۔ سو اگر شرطِ ثانی کو بھی صحیح مانا جائے تو شرطِ اول اور تسمیہ اولیٰ کے مقتضیٰ کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور تسمیہ جب صحیح ہو تو پھر اس کے مقتضا کی نفی کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا لامحالہ شرطِ ثانی باطل ہو گی۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ خاوند نے جو دوسری عورت کو طلاق دینے یا شہر سے نہ نکالنے کی شرط لگائی ہے، کوئی لازم نہیں ہے، کیونکہ یہ محض وعدہ ہے، سو اس کے پورا نہ کرنے سے مہر و نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

**مسئلہ:** اسی سے اس صورت کا حکم بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر یوں کہا کہ "میں تم سے نکاح کرتا ہوں اور مہر کا فیصلہ اپنی رائے پر یا تمہاری رائے پر یا کسی اجنبی کی رائے پر چھوڑتا ہوں"، تو یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ محکوم بہ مجہول ہے، اور اس کی جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہے، لہٰذا تسمیہ صحیح نہیں ہو گا۔ پھر اگر مہر کا معاملہ اپنی رائے پر چھوڑا تھا تو دیکھا جائے گا، اگر اس عورت کے مہر مثل یا اس سے زیادہ کا فیصلہ کیا تو یہی اسے ملے گا، کیونکہ وہ زیادہ دینے پر راضی ہے۔ اور اگر مہر مثل سے کم کا فیصلہ کیا تو عورت کو مہر مثل ہی ملے گا، مگر یہ کہ وہ کم پر راضی ہو جائے۔ اور اگر عورت کی رائے پر معاملہ چھوڑا تھا اور اس نے مہر مثل یا اس سے کم کا فیصلہ کیا تو ٹھیک ہے، یہی ملے گا، کیونکہ وہ خود اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہے۔ اور اگر مہر مثل سے زیادہ کا فیصلہ کیا تو جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کا حق صرف مہر مثل بنتا ہے، مگر یہ کہ خاوند زیادہ دینے پر راضی ہو۔ اور اگر معاملہ اجنبی کے فیصلے پر موقوف تھا اور اس نے مہر مثل کا فیصلہ دیا تو یہ جائز ہے، اور اگر مہر مثل سے زیادہ کا فیصلہ دیا تو یہ خاوند کی رضا پر موقوف

رہے گا۔ اور اگر مہر مثل سے کم کا فیصلہ دیا تو یہ عورت کی رضا پر موقوف ہوگا۔ کیونکہ اصل حق تو مہر مثل ہے، خاوند زیادہ دینے اور عورت کم لینے پر راضی نہیں ہوگی، لہٰذا زیادت اور نقصان کی صورت میں معاملہ ان کی رضا پر موقوف رہے گا۔

مسئلہ: اگر یوں کہا کہ "اس سال میں جو کماؤں یا جتنے مال کا وارث بنوں، وہ تمہارا ہے" تو یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ اس کی جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہے، اور پھر اس کے ساتھ ساتھ اندیشہ بھی ہے، کیونکہ ہو سکتا کہ کمائی نہ ہو یا وراثت نہ ملے، محض جہالت صحتِ تسمیہ سے مانع ہوتی ہے تو اندیشہ و امکان کے ساتھ بدرجہ اولیٰ مانع ہوگی۔

مسئلہ: اگر دو عورتوں سے ایک مہر پر نکاح کیا، مثلاً کہا کہ میں نے تم دونوں سے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا" اور ان دونوں نے قبول کر لیا، تو نکاح بلا شک جائز ہے۔ ایک ہزار درہم ان دونوں میں ان کے مہر مثل کے حساب سے تقسیم کیے جائیں گے۔ کیونکہ ایک ہزار درہم ان کی بضع کا بدل ہے، اور بدل، مبدل کی قیمت کے مطابق تقسیم ہوتا ہے۔ یہاں مبدل بضع ہے، لہٰذا بدل اس کی قیمت کے مطابق تقسیم ہوگا، اور اس کی قیمت مہر مثل ہے۔ جیسا کہ اگر دو غلام ایک ہزار درہم میں خریدے تو ثمن انکی قیمت کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ پھر اگر ایک نے قبول کیا اور دوسری نے قبول نہیں کیا، تو جس نے قبول کیا، اس کا نکاح جائز ہوگا، یہ بخلاف بیع کے، کہ اگر بیع میں یوں کہتا ہے کہ یہ غلام میں نے تم دونوں کو فروخت کیا، اور ایک نے قبول کیا، دوسرے نے قبول نہیں کیا، تو بیع بالکل جائز نہیں ہوتی۔ وجہ فرق یہ ہے کہ جب یہ کہا کہ "میں نے تم دونوں سے نکاح کیا" تو ہر ایک کے قبول کو دوسری کے قبول کی شرط بنایا۔ اور نکاح میں شرط کے ساتھ تعلیق درست نہیں ہوتی تو اس شرط کا داخل کرنا فاسد ہوا۔ اور نکاح شرطِ فاسد سے فاسد نہیں ہوتا، بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں ایک ہزار درہم دونوں کے مہر مثل کے مطابق تقسیم کئے جائیں، جس نے قبول کیا ہے، اسے اس کا حصہ دے دیا جائے باقی خاوند کے پاس رہے گا۔ زیر بحث صورت میں اگر ایک عورت پہلے سے شادی شدہ ہے یا کسی کی عدت میں ہے یا اس سے نکاح ہی جائز نہیں ہے تو ایک ہزار درہم اس عورت کو ملیں گے جس سے نکاح صحیح ہے، یہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہزار درہم ان دونوں کے مہر مثل کے مطابق تقسیم کئے جائیں، جس کے ساتھ نکاح صحیح ہے، اس کا حصہ اسے دیدیا جائے، باقی خاوند کا مال ہے۔ اسی کے پاس رہے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہزار درہم کو دونوں کا مہر بنایا گیا تھا، اور دونوں میں سے ہر ایک بنیادی طور پر نکاح کے قابل ہے۔ لیکن ایک شرعی مانع سے ایک کے ساتھ نکاح نہیں ہو سکتا۔ تو محلیت حقیقہ کا اثر یہ ظاہر ہوگا کہ مہر تقسیم ہو جائے گا۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مہر وطی و جماع کے مقابل ہوتا ہے، اور محرمہ سے جماع ممکن نہیں، کیونکہ شرعاً وہ عقد کا محل نہیں رہی۔ اور جو موجود ناقابل انتفاع ہو، وہ معدوم اصلی کی طرح ہی ہوتا ہے۔ تو یوں سمجھا جائے گا کہ یہ مہر کسی ایسی ذات کے مقابل رکھا گیا ہے، جس سے نکاح ممکن ہی نہیں ہے، مثلاً عورت اور

گدھی کو اکٹھا کر کے کہے کہ "میں نے تم دونوں سے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا" (تو ایک ہزار درہم عورت کو ملیں گے) ـــــ زیر بحث صورت میں اگر اس عورت سے ہمبستری ہو گئی، جس سے نکاح حرام تھا تو ابوحنیفہ کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ اسے مہر مثل ملے گا، جتنا بھی ہو کیونکہ آپ اس عورت کے حق میں تسمیہ کا اعتبار ہی نہیں کرتے، تو گویا اس کے لیے مہر مقرر ہی نہیں ہوا۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق قیاس، یہ ہے کہ اس عورت کو مہر مثل تو ملے گا، لیکن یہ رقم ایک ہزار سے اس کے حصہ سے تجاوز نہ کرنے پائے۔ کیونکہ صاحبین تقسیم کے سلسلہ میں اس عورت کے حق کا اعتبار کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

## نام وری اور ریاکاری کے مہر کا حکم

جو مہر محض شہرت اور دکھلاوے کے لیے باندھا گیا ہو، اس میں صحیح اور غیر صحیح کی تفصیل یہ ہے کہ دکھلاوا یا تو قدر مہر میں ہوگا اور یا جنس مہر میں۔ اگر دکھلاوا قدر مہر میں ہے، مثلاً علیحدگی میں تو یہ طے کرتے ہیں کہ مہر ایک ہزار درہم ہوگا، لیکن مجلس عقد میں یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مہر دو ہزار درہم ہے، تو اگر وہ مجلس میں یہ نہیں کہتے کہ ایک ہزار محض دکھلاوے کے لیے ہے۔ تو مہر وہی ہوگا، جس کا مجلس میں اظہار کیا گیا، یعنی دو ہزار۔ کیونکہ مہر وہ ہوتا ہے، جو عقد میں مذکور ہو۔ اور مجلس عقد میں دو ہزار ذکر کیے گئے ہیں۔ اور اگر انہوں نے مجلس میں وضاحت کر دی کہ ایک ہزار محض دکھلاوے کے لیے ہے تو پھر ایک ہزار مہر ہوگا، جو انہوں نے علیحدگی میں طے کیا تھا۔ یہ ابوحنیفہ سے ظاہر الروایۃ ہے۔ اور یہی ابویوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ ابوحنیفہؒ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ بہر صورت مہر وہ ہوگا، جو وہ مجلس عقد میں ظاہر کرتے ہیں یعنی دو ہزار ـــ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مہر اس مال کو کہتے ہیں، جس سے انسان بضع کا مالک ہو۔ اور بضع کی ملکیت اس مال سے حاصل ہوتی ہے جو مجلس عقد میں ذکر کیا جائے۔ اور یہاں مجلس عقد میں بطور مہر جو مال ذکر کیا گیا ہے، وہ مہر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، لہٰذا یہ تسمیہ صحیح ہے، اور یہی مہر ہوگا، علیحدگی میں طے شدہ بات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ جب مجلس میں وضاحت کر دی گئی کہ ایک ہزار درہم محض دکھلاوے کے لئے ہیں تو مہر ایک ہزار درہم رہا، ایک ہزار کا تسمیہ فاسد ہو کر کالعدم ہوا۔ کیونکہ مہر ایسا معاملہ ہے، جس میں مذاق اور ہزل چلتا ہے ـــــ اور اگر دکھلاوا جنس مہر میں ہے، مثلاً علیحدگی میں مہر ایک ہزار درہم طے کیا، لیکن مجلس عقد میں سو دینار ظاہر کیا۔ تو اگر وہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ سو دینار کا ذکر محض دکھلاوے کے لئے ہے، تو مہر وہی ہے، جو مجلس عقد میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور اگر دکھلاوے کی وضاحت کرتے ہیں تو ابوحنیفہؒ سے ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ عورت کو مہر مثل ملے گا۔ اور ایک دوسری روایت یہ ہے، وہ مہر ملے گا، جو مجلس میں ذکر کیا گیا ہے، یعنی سو دینار۔ اس روایت کی وجہ بالکل ویسی ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ کہ مہر وہ ہوتا ہے۔ جو مجلس عقد میں ذکر کیا جائے، اور مجلس میں سو دینار ذکر کئے گئے ہیں۔ لہٰذا مہر یہی ہوگا اور علیحدگی میں طے کردہ بات کا اعتبار نہیں ہوگا ـــ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ علیحدگی میں جو بات طے ہوئی۔ اس کا مجلس میں ذکر نہیں کیا گیا، اور جو مجلس میں ذکر کیا گیا ہے، وہ طے نہیں ہوا۔ لہٰذا مہر مقرر ہی نہیں ہوا۔ اس لیے مہر مثل واجب ہوگا، جیسا کہ اگر سرے سے مہر کا ذکر ہی نہ کیا جائے تو مہر مثل واجب ہوتا ہے۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ علیحدگی میں مہر کی اصل مقدار اور جنس وضاحت کے ساتھ طے نہ کی گئی ہو، لیکن اگر وہ علیحدگی میں طے کر لیتے ہیں کہ مہر کی اصل مقدار اور جنس تو یہ ہے لیکن مجلس میں ہم اس سے زیادہ یا کوئی اور جنس ظاہر کریں گے۔ تو دیکھا جائے گا۔ اگر انہوں نے علیحدگی میں وضاحت کے ساتھ یہ طے نہیں کیا کہ مجلس میں ہم جو کچھ کہیں گے، وہ محض دکھلاوا ہوگا، تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مہر وہ ہوگا، جو مجلس میں ذکر کیا جائے گا، اور اسے مہر اول میں اضافہ سمجھا جائے گا، خواہ یہ اضافہ مہر اول کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے ہو۔ اگر خلاف جنس سے ہو گا تو یہ تمام کا تمام مہر اوّل پر اضافہ سمجھا جائے گا اور اگر مہر اوّل کی جنس سے ہو گا تو مہر اوّل سمیت مجلس میں ذکر کردہ اضافہ مہر قرار دیا جائے گا۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت یہ ہے کہ مہر وہ ہے، جو علیحدگی میں طے کیا گیا ہے۔

ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر وہ ہوتا ہے، جو مجلس عقد میں طے کیا گیا ہو۔ اور عقد وہ ہے، جو علیحدگی میں ہو چکا ہے۔ کیونکہ نکاح میں فسخ و اقالہ کا احتمال نہیں ہوتا، للذا دوسرے عقد سے پہلا عقد ختم نہیں ہوگا۔ لہذا دوسرا عقد فی الحقیقت عقد ہی نہ ہوا۔ تو اس عقد کی مجلس میں جو مہر ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا بھی اعتبار نہیں ہوگا۔ سو مہر وہی رہا، جو عقد اول میں ذکر کیا گیا ہے۔ ابو حنیفہ و محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد ثانی کے وقت مقصود دو چیزیں ہیں، استیناف عقد اور مہر میں اضافہ۔ استیناف عقد تو صحیح نہیں ہے، کیونکہ نکاح میں فسخ کا احتمال نہیں۔ البتہ اضافہ صحیح ہے۔ تو یوں ہے گویا اس نے مہر میں ایک ہزار درہم یا سو دینار کا اضافہ کر دیا ہے ۔۔۔ اور اگر علیحدگی میں یہ وضاحت کر دی ہے کہ اصل مہر تو یہ ہے، باقی مجلس میں جو ہم ذکر کریں گے، وہ دکھلاوا ہوگا، تو پھر مہر وہ ہے، جو علیحدگی میں طے پایا اور عقد ثانی کے وقت مجلس میں جو ذکر کیا گیا ہے، وہ لغو ہے، کیونکہ یہ محض دکھلاوے کے لیے کہا گیا ہے۔ اور باب مہر میں مذاق اور ہزل چلتا ہے، للذا یہ باطل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

## فصل

# مہر صحیح ہونے کی تیسری شرط

مہر تب صحیح ہوتا ہے کہ نکاح بھی صحیح ہو۔ چنانچہ نکاح فاسد میں مقرر کیا ہوا مہر صحیح و لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ نکاح ہی نہیں ہے، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ ہاں اگر نکاح فاسد کی صورت میں ہمبستری ہو جائے تو مہر مثل واجب ہو جاتا ہے، لیکن یہ وجوب وطی کی وجہ سے ہوتا ہے، عقد کی وجہ سے نہیں۔ اسکی تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

مسئلہ: کسی عورت سے نکاح کیا اور کوئی باندی مہر ٹھہرائی، لیکن یوں کہا کہ اس کی پیٹ میں جو بچہ ہے، وہ مہر میں داخل نہیں ہے، تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے، باندی مع جنین منکوحہ کو مہر میں ملے گی ۔۔۔ کرخی اور طحاوی نے بغیر کسی اختلاف کے اسے ذکر کیا ہے ۔۔۔ کیونکہ باندی کو مہر میں مقرر کرنا صحیح ہے، اس لیے کہ باندی مال معلوم ہے، اور جنین کا استثناء صحیح نہیں ہے، کیونکہ جنین اس کا ایک جزء ہے، ماں کے ساتھ وہ بھی عقد میں داخل ہے۔ سو جنین کا استثناء بمنزلہ شرط فاسد ہے۔ اور نکاح شرط

فاسد کا احتمال نہیں رکھتا، للہٰذا استثناء لغو اور کالعدم ہوگا، گویا کہ استثناء کیا ہی نہیں۔ اسی طرح اگر کسی کو باندی ہبہ کی، یا خلع میں یا دم عمد کی صلح میں باندی ٹھہرائی۔ اور جنین کو مستثنیٰ کر دیا، تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے، باندی مع جنین دینا ہوگی۔ اور یہ معاملہ صحیح متصور ہوگا، کیونکہ یہ تصرفات شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتے۔

**مسئلہ**: باندی مہر ٹھہرائی، لیکن سپردگی سے پہلے کسی نے اس پر اپنا دعویٰ ملکیت کر دیا یا وہ ہلاک ہوگئی، تو اس کی قیمت دینا واجب ہوگئی۔ کیونکہ ذو قیمت اور مال معلوم ہونے کی وجہ سے اس کا مہر ٹھہرانا تو صحیح تھا، اور طے کرنے سے اسکا سپرد کرنا واجب ہوگیا۔ لیکن کسی کے دعویٰ استحقاق اور ہلاکت کی وجہ سے

اس کا سپرد کرنا ممکن نہ رہا، اس لیے اسکی قیمت واجب ہوگی۔ بہ خلاف بیع کے، کہ اگر مبیع مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے تباہ ہو جائے۔ تو بائع پر اس کی قیمت دینا لازم نہیں ہے، صرف ثمن ساقط ہوگا۔ کیونکہ مبیع کے تباہ ہونے سے بیع ختم ہو جاتی ہے، اور جب بیع ختم ہو جائے تو سپردگی واجب نہیں رہتی۔ للہٰذا قیمت واجب نہیں ہوگی۔

**مہر مثل کی تفسیر**: مہر مثل یہ ہے کہ عورت کی حقیقی بہنوں، علاتی بہنوں، پھوپھیوں اور چچازاد بہنوں کو دیکھا جائے، کہ ان میں سے جو اس عورت کی ہم شہر اور ہم عصر ہو اور مال، جمال، عمر، عقل اور دینداری میں اس کی مثل ہو۔ تو جو اس کا مہر ہوگا۔ وہی اس کا مہر ہوگا ــــ مذکورہ امور کی رعایت اس لیے ضروری ہے کہ شہر، عصر، مال، جمال، عمر، عقل اور دینداری کی صفات میں کمی بیشی سے مہر میں کمی بیشی ہو جاتی ہے اس لئے دونوں عورتوں کا ان صفات میں مماثل ہونا ضروری ہے، ان صفات میں مماثلت کے بغیر مہر مثل مقرر نہیں کیا جا سکتا۔

کسی عورت کے مہر کا اس کی ماں یا خالہ کے مہر سے اندازہ نہیں لگایا جائے گا، مگر یہ کہ وہ اسکے قبیلہ سے اس کے چچاؤں کے خاندان سے تعلق رکھتی ہوں۔ کیونکہ نسب کی شرافت سے مہر میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ اور نسب باپ سے چلتا ہے، ماں سے نہیں۔ عورت کو شرافت نسب باپ اور اس کے قبیلے کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، ماں اور اس کے خاندان کی طرف سے نہیں واللہ اعلم۔

---

## فصل

## مہر کس سے واجب ہوتا ہے؟ کس وقت واجب ہوتا ہے؟ وجوب کی کیفیت کیا ہے؟ اور دوسرے متعلقہ احکام

نکاح صحیح میں مہر عقد سے واجب ہوتا ہے، کیونکہ عقد، ملک کا سبب ہے، اور مہر ملک کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے۔ نیز اس لیے کہ نکاح عقد معاوضہ ہے کہ اس میں بضع کے عوض مہر ہوتا

ہے۔ تو اس عقد کا تقاضا ہے کہ عوض واجب ہو، جیسا کہ بیع میں ہے —— ہمارے نزدیک خواہ عقد میں مہر مقرر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو، بہر صورت عقد صحیح سے مہر واجب ہو جاتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا، بلکہ مقرر کرنے سے یا دخول سے واجب ہوتا ہے۔ تفصیل گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

اور نکاح فاسد میں نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا، بلکہ دخول سے واجب ہوتا ہے کیونکہ دخول سے پہلے تو ملکیت بالکل پائی ہی نہیں جاتی۔ اور دخول کے بعد بھی علی العموم ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ نیز اس لیے کہ دخول سے پہلے معاوضہ بالکل واجب نہیں ہوتا۔ اور دخول کے بعد بھی علی العموم واجب نہیں ہوتا۔ تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

مہر عقد کے فوراً بعد واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ ملکیت کے سبب واجب ہوتا ہے۔ اور ملکیت عقد کے فوراً بعد بلا فصل پائی جاتی ہے۔ نیز اس لیے کہ معاوضہ مطلقہ تقاضا کرتا ہے کہ عوضین کی ملکیت ایک ہی وقت میں پائی جاتی ہے۔ ایک عوض یعنی بضع کی ملکیت تو عقد کے فوراً بعد ثابت ہو جاتی ہے، اس لیے دوسرے عوض یعنی مہر کی ملکیت بھی عقد کے فوراً بعد ثابت ہونی چاہیے۔ تاکہ معاوضہ مطلقہ ٹھیک رہے۔ ہاں اتنا ہے کہ وجوب کے بعد اس کی ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہے، صرف مطالبہ مہر کی صورت میں تاخیر کی گنجائش نہیں رہتی۔ جیسا کہ باب بیع میں ثمن ہے کہ واجب تو نفس بیع سے ہو جاتا ہے، لیکن ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہوتی ہے۔ صرف مطالبہ بائع کے وقت دینا ضروری ہو جاتا ہے —— اگر عورت مہر کا مطالبہ کرے تو خاوند پر واجب ہے کہ پہلے مہر ادا کرے۔ کیونکہ خاوند کا عورت میں حق تو عقد سے متعین ہو چکا ہے۔ لیکن عورت کا مہر محض عقد سے متعین نہیں ہوتا۔ بلکہ قبضہ سے متعین ہوتا ہے۔ تو بصورت مطالبہ خاوند پر واجب ہے کہ ادا کرے، تاکہ وہ متعین ہو جائے۔ جیسا کہ بیع میں پہلے مشتری ثمن دیتا ہے، پھر بائع مبیع حوالے کرتا ہے۔ لیکن باب بیع میں ثمن اگر دَین ہو، تو مبیع سے پہلے اس کی سپردگی کی جاتی ہے۔ تاکہ وہ متعین ہو جائے۔ اور اگر عین ہو تو ثمن اور مبیع اکٹھے ایک دوسرے کو سپرد کیے جاتے ہیں لیکن باب مہر میں مہر کی سپردگی بہر حال پہلے ہوتی ہے، خواہ وہ دَین ہو یا عین ہو۔ کیونکہ یہاں دونوں کی ایک دوسرے کو اکٹھی سپردگی متعذر ہے۔ جبکہ باب بیع میں یہ تعذر نہیں ہے۔

تفصیل بالا کی روشنی میں عورت کو یہ حق ہے کہ جب تک خاوند مہر ادا نہ کرے۔ اسے اپنے قریب نہ آنے دے، اگرچہ وہ خاوند کے گھر منتقل ہو گئی ہو۔ کیونکہ عورت کا حق مہر ادائیگی سے متعین ہوتا ہے۔ لہٰذا سپردگی مہر کے عوض سپردگی ذات ہوگی۔ نیز مہر بضع کا عوض ہوتا ہے۔ جیسا کہ ثمن مبیع کا عوض ہوتا ہے۔ اور بائع کو حق حاصل ہے کہ ثمن وصول کرنے کے لیے مبیع روک لے۔ اسی طرح عورت کو بھی حق ہے کہ مہر وصول کرنے کے لیے خاوند کو اپنے قریب نہ آنے دے —— مہر کی ادائیگی سے پہلے خاوند کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ عورت کو سفر سے یا گھر سے نکلنے سے روکے، جب کہ وہ اپنے اہل سے ملنے کے لیے جانا چاہتی ہے کیونکہ روکنے کا حق اسوقت حاصل ہوگا جب اسکا حق ادا کریگا۔ جب عورت پہلا بھی اپنا آپ سپرد کرنا

ہی واجب نہیں ہوا۔ تو خاوند کو اسے روکنے کا حق بھی نہیں دیا جائے گا۔ ہاں جب مہر ادا کر دے تو پھر اسے ان تمام باتوں سے روکنے کا حق ہے، سوائے سفر حج کے، کہ جب اس پر حج فرض ہو اور محرم کی رفاقت بھی میسر ہو، تو پھر اسے نہیں روک سکتا۔ اور جب پورا پورا مہر ادا کر دے تو پھر اسے قربت کا مکمل حق حاصل ہے۔ کیونکہ جب اس کا حق ادا کر دیا تو اب معقود علیہ وصول کرنے کا حق رکھتا ہے۔ اگر مہر ادا کر دیا، لیکن ایک درہم ادا نہیں کیا۔ تو بھی عورت خاوند کو قربت کا موقعہ نہ دینے اور شہر سے نکلنے کا حق رکھتی ہے، جب تک کہ وہ پورا مہر وصول نہیں کر لیتی، اسے یہ حق حاصل رہے گا، کیونکہ اپنی ذات کو سپرد نہ کرنے کے حق میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی۔ تو جب تک خاوند پورا بدل ادا نہیں کر دیتا، اس کا حق باطل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ اور اگر عورت شہر سے نکلی، تو خاوند کو یہ حق نہیں ہے کہ جو مہر دے چکا ہے، اسے واپس لے، کیونکہ جو مہر اس نے لے لیا ہے، وہ اس کا حق ہے اور حق میں نقض کا احتمال نہیں۔

گذشتہ تمام تفصیل مہر معجل کی صورت میں تھی۔ مثلاً نکاح کرتے ہوئے مہر کے معجل ہونے کی وضاحت کی گئی تھی یا تعجیل و تاجیل کے بارے میں سکوت برتا گیا تھا، کیونکہ مسکوت معجل کا حکم رکھتا ہے، اس لیے کہ یہ عقد معاوضہ ہے۔ جو جانبین سے مساوات کا مقتضی ہے۔ عورت تو خاوند کا حق معین کر چکی ہے، لہٰذا خاوند پر بھی واجب ہے کہ عورت کا حق مہر معین کرے، اور مہر ادائیگی سے متعین ہوتا ہے۔ اس لیے اصل تو مہر معجل ہے، لیکن اگر موجل رکھا گیا ہو، تو دیکھا جائے گا، اگر بعض مہر کے لیے بھی وقت کا بالکل تعین نہیں کیا مثلاً صرف اتنا کہا کہ "میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم موجل پر نکاح کیا" یا وقت کا ذکر تو کیا، لیکن ایسا کہ اس میں ناقابل برداشت جہالت اور عدم تعین ہے، مثلاً یوں کہا کہ "میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا، جو میں تجھے فراخی و خوشحالی یا ہواؤں کے چلنے یا بارش برسنے کے وقت ادا کروں گا" کہ یہ تاجیل نہ ہونے کے برابر ہے۔ تو یہ جائز نہیں ہے۔

اور اگر یوں کہا کہ نصف مہر معجل ہے، اور نصف مؤجل جیسا کہ ہمارے ہاں مروج ہے۔ اور موجل کا وقت ذکر نہیں کیا، تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ تاجیل جائز نہیں ہے اور مہر فوراً ادا کرنا واجب ہے۔ جیسا کہ اگر یوں کہتا کہ "میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم موجل پر نکاح کیا"، تو فوراً ادا کرنا واجب ہوتا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ اور اس کا اطلاق، طلاق یا موت سے فرقت کے وقت پر ہوگا۔ ابو یوسفؒ کی ایک مسئلہ کے بارے میں رائے اس قول کی تائید کرتی ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت کا اس کے خاوند کی طرف سے پورے ماہ کے نفقہ کا کفیل ہوا۔ تو کتاب النکاح میں مذکور ہے کہ استحسان کے مطابق اس پر صرف ایک ماہ کا نفقہ دینا لازم ہے۔ اور ابو یوسف سے منقول ہے کہ جب تک ان کے درمیان نکاح قائم ہے اسے پورے ماہ کا نفقہ دینا لازم ہوگا۔ سو یہاں بھی اسی طرح ہے۔

اگر مہر موجل ہے۔ لیکن اس کا وقت متعین و معلوم ہے، تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک عورت کو یہ حق نہیں رہتا کہ خاوند کو قریب نہ آنے دے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی

عورت کو یہ حق حاصل ہے۔ خواہ مدت مختصر ہو یا طویل یہ ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے۔ خیال رہے کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے، جب مدت معلوم ہو یا مجہول ہو، لیکن جہالت قابل برداشت ہو جیسا کہ فصل کاٹنے اور گاہنے کا وقت متعین کیا جائے۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر کی شان یہ ہے کہ اسے بہر حال سپردگیٔ ذات سے پہلے سپرد کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ مہر خواہ معین ہو یا غیر معین، اس کی تقدیم ضروری ہے۔ سو خاوند کا تاجیل قبول کرنا، اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی میں تاخیر پر راضی ہے۔ برخلاف بائع کے، کہ جب وہ ثمن کی وصولی کا کوئی خاص وقت مقرر کر دے تو اسے مبیع روکنے کا اختیار نہیں رہتا۔ کیونکہ ثمن کا ہر حال میں مبیع سے مقدم ہونا ضروری نہیں ہے دیکھیے! ثمن جب عین ہو۔ تو ثمن اور مبیع کی بیک وقت سپردگی ہوتی ہے۔ لہٰذا مشتری کا تاجیل قبول کر لینا، اس بات کی علامت نہیں ہے کہ وہ قبضہ مبیع کے بارے میں اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے تاجیل پر راضی ہو کر اپنا حق ساقط کر دیا۔ لیکن اس سے خاوند کا حق ساقط نہیں ہو گا، جیسے بائع اگر ثمن میں تاجیل پر راضی ہو جائے، تو مبیع روکنے کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عورت کا حق بھی ساقط ہو جائے گا۔ برخلاف جب کہ تاجیل میں بے انتہا جہالت ہو۔ کہ ایسی تاجیل صحیح ہی نہیں ہوتی، لہٰذا مہر کی ادائیگی فی الحال ضروری ہو جاتی ہے۔ رہا ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ مہر کی شان یہ ہے کہ وہ سپردگی ذات سے مقدم ہوتا ہے! ہاں یہ ٹھیک ہے۔ لیکن جب کہ مہر معجل ہو یا مہر طے کرتے ہوئے وقت ادائیگی کے بارے میں سکوت برتا گیا ہو۔ اور اگر مہر موجل ہے، اور تاجیل بھی صحیح ہے۔ تو اس کی شان یہ ہے کہ وہ سپردگی ذات سے متاخر ہوتا ہے۔ کیونکہ تسلیم مہر کی تقدیم عورت کا حق ہے اسلئے کہ تقدیم مہر عقدِ معاوضہ میں مساوات کو برقرار رکھنے کے لیے واجب ہوئی ہے لیکن جب عورت خود تاجیل پر راضی ہے، تو وہ اپنے اختیار سے اپنا حق ساقط کر رہی ہے لیکن اس سے خاوند کا حق استمتاع ساقط نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس نے اپنا حق ساقط نہیں کیا اور نہ ہی وہ سقوط حق پر راضی ہے۔ تاجیل ثمن سے بائع کا جو حبس مبیع کا حق ساقط ہو جاتا ہے، اس میں یہی علت کارفرما ہے، زیر بحث صورت میں بھی ایسا ہی ہو گا۔

اگر کچھ مہر حالی ہے اور کچھ موجل اور اس کی اجل بھی معلوم ہے، تو مہر حالی ادا کرنے کے بعد وہ بالاجماع جماع کا حق رکھتا ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک تو اس لیے کہ اگر پورا مہر موجل ہوتا تو بھی اسے جماع کا حق حاصل تھا۔ لیکن جب کچھ مؤجل ہے۔ اور معجل وہ ادا کر چکا ہے تو بدرجہ اولیٰ اسے حق حاصل ہو گا۔ وجہ وہی ہے، جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ خاوند اپنا حق ساقط کرنے پر راضی نہیں ہوا، لہٰذا اس کا حق ساقط نہیں ہو گا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ کچھ مہر کو معجل ٹھہرانا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی میں تاخیر پر راضی نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ اس پر راضی ہوتا تو تعجیل کے معنی دارد؟ برخلاف جب کہ پورا مہر موجل ہو، کیونکہ اس صورت میں تعجیل قبول کر کے وہ اپنے حق کی وصولی میں تاخیر پر راضی ہوا ہے۔ زیر بحث صورت میں اگر قربت نہیں ہوئی یہاں تک کہ مہر مؤجل کی اجل موعود آ گئی، تو بھی اسے مہر موجل کی ادائیگی سے پہلے جماع کرنے کا اختیار رہے، کیونکہ مہر معجل وہ ادا کر چکا ہے۔ اگر پورا مہر موجل تھا اور بوقت تاجیل اس نے یہ شرط لگائی تھی کہ

پورا مہر ادا کرنے سے پہلے اسے قربت کا موقعہ فراہم کرنا ہوگا، تو ابو یوسف کے نزدیک بھی اسے قربت کا حق حاصل ہے، کیونکہ شرط دخول کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ اپنے حق استمتاع میں تاخیر پر راضی نہیں ہے۔ اگر مہر موجل ہو، اور وقت مقرر آجائے تو بھی ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مہر وصول کرنے کے لیے سپردگی ذات سے انکار کرے کیونکہ انکار کا حق تاجیل سے ساقط ہو چکا ہے۔ اور ساقط چیز عود کا احتمال نہیں رکھتی۔ جیسا کہ بیع کے ثمن میں تاجیل کا حکم ہے اور ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق عورت کو انکار کا حق ہے۔ کیونکہ وقت مقرر آنے سے پہلے جب اسے یہ حق حاصل ہے تو وقت مقرر آنے پر اسے یہ حق بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگا۔

اگر مہر حالی تھا، اور ادائیگی میں ایک ماہ کی تاخیر ہوگئی تو ابو حنیفہؒ و محمد کے نزدیک اسے انکار کا حق نہیں ہے، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل ہے۔ کیونکہ یہ تاجیل طاری ہے۔ اس کا وہی حکم ہے، جو تاجیل مقارن کا ہے۔ جانبین کے دلائل گذر چکے ہیں۔

**مسئلہ**: عورت عاقل بالغ تھی، اور اس کی رضا سے خاوند نے اس سے ہمبستری کی۔ ابھی مہر کی ادائیگی نہیں ہوئی تھی۔ تو اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ خاوند کو دوبارہ جماع سے روک دے۔ اور سفر میں ساتھ جانے سے انکار کر دے۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اب اسے یہ اختیار نہیں رہا۔ عورت موصوفہ کے ساتھ خلوت صحیحہ کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہے ــــ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اپنی رضا کے ساتھ ایک مرتبہ کی قربت یا خلوت سے اس نے تمام معقود علیہ خاوند کو سونپ دیا۔ اور وہ تسلیم کی اہلیت بھی رکھتی ہے۔ لہٰذا انکار کا اختیار باطل ہوگیا۔ جیسا کہ بائع، مبیع مشتری کے حوالے کر دے تو پھر اس کا کوئی اختیار باقی نہیں رہتا۔ عورت کی رضا اور اہلیت تسلیم میں تو کوئی شک ہی نہیں۔ اور معقود علیہ اس باب میں عین کا حکم اور درجہ رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک بار کی قربت سے پورا مہر لازم ہو جاتا ہے، حالانکہ یہ واضح ہے کہ کچھ معقود علیہ سونپنے سے پورا بدل لازم نہیں ہوتا۔ (جب پورا مہر لازم ہوگیا تو معلوم ہوا کہ اس نے معقود علیہ کی مکمل ادائیگی کر دی ہے) پہلی مرتبہ کے بعد ہر مرتبہ کا جماع استخدام کے ساتھ لاحق ہے لہٰذا اس کے مقابل میں کچھ مہر لازم نہیں ہوتا

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مہر صرف پہلے جماع کے مقابل نہیں ہوتا۔ بلکہ دوران نکاح میں جتنے جماع پائے جائیں، سب کے مقابل ہوتا ہے۔ کیونکہ بضع کی حرمت شان کا تقاضا ہے کہ اس کی کوئی منفعت بدل سے خالی نہ ہو۔ تو اس کا انکار دراصل بدل کا اصرار ہے۔ اور اسے جب پہلے جماع میں یہ حق حاصل ہے، تو دوسرے اور تیسرے جماع میں بھی یہ حق حاصل ہوگا کہ جب تک مہر نہیں مل جاتا، سپردگی ذات سے انکار کر دے۔ ہاں البتہ ایک مرتبہ وطی سے مہر لازم ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ معقود علیہ تو یقینی طور پر وجود پذیر ہو چکا ہے، اور باقی ابھی تک معدوم و مجہول ہے۔ سو انقسام مہر میں معدوم موجود کے مزاحم نہیں ہوگا۔ اور پھر جوں جوں معقود علیہ عدم سے وجود میں آتا رہے گا۔ بدل یعنی مہر سے اپنا حصہ لیتا رہے گا۔ جیسا کہ غلام اگر جنایت کرے، تو اسکی وجہ سے غلام سپرد کرنا واجب تو ہو جاتا

ہے۔ اور اگر وہ کوئی اور جنایت بھی کرلے تو وجوب دفع میں دوسری جنایت پہلی جنایت کے مزاحم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح تیسری، چوتھی الی آخرہ جنایات کا حکم ہے۔ کہ وہ ایک غلام یا اس کی قیمت ان تمام جنایات کے عوض سمجھی جائے گی۔) برخلاف جب کہ بائع ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے یا کچھ قبضہ کرنے کے بعد مبیع سونپ دے، اور پھر واپس لینا چاہے تو اسے یہ اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مکمل مبیع سپرد کرچکا ہے، لہٰذا اب رجوع کا اختیار نہیں ملے گا۔ اور زیر بحث صورت میں معقود علیہ نہیں سونپا گیا بلکہ کچھ معقود علیہ سونپا گیا ہے کیونکہ معقود علیہ بضع کے منافع ہیں، اور تمام منافع ایک ہی مرتبہ میں نہیں سونپے گئے، لہٰذا اس کا انکار دراصل ان منافع کی سپردگی سے انکار ہے۔ اور اسے یہ حق حاصل ہے۔ جیسا کہ بائع ثمن وصول کرنے سے پہلے کچھ مبیع دے دے تو ثمن وصول کرنے کے لیے اسے باقی مبیع روک لینے کا حق ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابوالقاسم الصفار سپردگی ذات کے بارے میں تو ابویوسفؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے اور سفر کے بارے میں ابوحنیفہؒ کے قول کو اپناتے تھے۔

مہر کی ادائیگی کے بعد خاوند کو حق ہے کہ جہاں چاہے، عورت کو لے جائے۔ فقیہ ابوجعفر الہندوانی محمد بن سلمہ کے بارے میں بیان کرتے ہیں کہ وہ یہ فتویٰ دیا کرتے تھے کہ مہر دینے کے بعد بھی خاوند کو یہ حق نہیں ہے کہ اسے زبردستی اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔

ابویوسف فرماتے ہیں کہ اگر مہر کے دراہم کھوٹے نکلے، اور عورت نے واپس کردیئے یا عورت نے مہر کے عوض خاوند سے کوئی سامان خریدا، اور قبضہ کرنے کے بعد اس پر کسی نے دعویٰ کردیا، اور میاں بیوی کی آپس میں قربت ہوچکی ہے تو پھر عورت کو انکار کا حق نہیں رہتا ــــ صاحبینؒ کی اصل کے مطابق تو یہ بالکل واضح ہے۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ مہر پر قبضہ کیے بغیر تسلیم نفس سے حق انکار باطل ہوجاتا ہے۔ اور یہاں یہی صورت ہے۔ کیونکہ رد واستحقاق سے قبضہ ٹوٹ کر کالعدم ہوگیا، اور یوں ہوگیا گویا اس نے قبضہ کیا ہی نہیں لیکن ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق عورت کو حق انکار ملنا چاہیے پھر ابویوسف اس صورت اور بیع کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ ثمن کی ادائیگی کے بعد اگر کسی نے اس پر دعویٰ کردیا اور بائع کو ثمن واپس کرنا پڑا یا ثمن کھوٹا نکلا اور بائع نے واپس کردیا۔ تو اسے حق ہے کہ مبیع واپس لے لے۔ اور اپنے پاس روک لے۔ کیونکہ استرداد کے بعد مبیع کا اسی حالت پر روکنا ممکن ہے جیسا کہ وہ استرداد سے پہلے تھا۔ لیکن یہاں یہ ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ خاوند کچھ منافع بضع حاصل کرچکا ہے۔ لہٰذا یہاں حبس نفس پہلے کی طرح نہیں ہے۔ اس لیے اسے دوبارہ حق انکار حاصل نہیں ہوگا۔

یہ مسئلہ بھی اسی فصل سے تعلق رکھتا ہے کہ عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنا مہر خاوند کو ہبہ کردے خواہ قربت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ اس لیے کہ ارشادِ الٰہی ہے،

"فان طبن لکم عن شیء منہ نفسا فکلوہ هنیئا مریئا" — ہاں اگر بیویاں خوشدلی سے تمہارے لیے کچھ مہر چھوڑ دیں تو پھر اسے مزیدار، خوشگوار سمجھ کر کھالو"

اولیاء میں سے کسی کو اس پر حق اعتراض حاصل نہیں ہے، خواہ وہ باپ ہو یا کوئی اور کیونکہ عورت

نے خالص اپنا حق ہبہ کیا ہے۔ یعنی مہر میں کسی کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس لیے یہ ہبہ جائز اور لازم ہے۔ برخلاف جب کہ عورت خود نکاح کرلے اور اپنے مہر مثل سے کم مہر مقرر کرے۔ تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق حاصل ہے، کیونکہ مہر مقرر کرنا اولیاء کا حق ہے۔ تو اس نے خالص ان کے حق میں تصرف کیا ہے۔ نیز اس کے اس فیصلہ سے اولیاء کی عزت و شرافت پر حرف آیا ہے۔ تو انہیں یہ حق حاصل ہے کہ وہ اعتراض و فسخ سے اپنی عزت بحال کریں۔ اکثر علماء کے نزدیک باپ کو اپنی بیٹی کا مہر ہبہ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اور بعض کا قول ہے، کہ باپ کو یہ حق حاصل ہے۔ ان حضرات کا استدلال اس فرمان الٰہی سے ہے۔

او یعفوالذی بیدہ عقدۃ النکاح" یا معاف کردے وہ شخص، جس کے ہاتھ میں نکاح کا عقدہ ہے"

اور عقدۂ نکاح باپ کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مہر عورت کی ملکیت اور خالص اسی کا حق ہے، کیونکہ یہ اس کی بضع کا بدل ہے۔ اور بضع اس کی ملکیت ہے۔ اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

"وآتوا النساء صدقاتهن نحلة" اور تم لوگ بیویوں کو ان کے مہر خوشدلی سے دے دیا کرو"

اس میں مہر کی اضافت عورت کی طرف کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ مہر عورت کی ملکیت اور اسی کا حق ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد" فان طبن لکم عن شی منه نفسا فکلوه هنیئا مریئا" بھی اسی بات کی دلیل ہے کہ مہر خالص عورت کا حق اور ملکیت ہے۔ کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر لینے کی اباحت کو عورتوں کی اپنی رضا اور خوشی کے ساتھ دی ہوئی اجازت سے معلق کیا ہے۔ اور کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ دوسرے کی چیز اس کی اجازت کے بغیر ہبہ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ ولی عورت کے اموال میں کسی کو کچھ بھی ہبہ نہیں کرسکتا۔ سو مہر میں بھی ایسا ہی ہوگا ——— رہی آیت شریفہ! تو کہا گیا ہے کہ عقدۂ نکاح کے مختار سے مراد خاوند ہے۔ علیؓ سے یونہی مروی ہے۔ اور ابن عباسؓ سے بھی یہ ایک روایت ہے۔ اور اگر یہاں ولی مراد ہو تو اسے نزول آیت کے وقت حالت وواقعہ کے بیان پر محمول کرنا ممکن ہے۔ جیسا کہ ایک قول ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی۔ اس وقت مہر اولیاء کا حق ہوتا تھا۔ اس کی دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ شعیبؑ نے موسیٰ سے فرمایا تھا۔

انی ارید ان انکحك احدی ابنتی هاتین علی ان تاجرنی ثمانی حجج" میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو لڑکیوں میں سے ایک کو تمہارے ساتھ بیاہ دوں۔ اس شرط پر کہ تم آٹھ سال میری نوکری کروگے۔

اس میں شعیبؑ نے مہر کی شرط اپنے لیے لگائی، بیٹی کے لیے نہیں۔ لیکن پھر یہ طریقہ اوپر ذکر کردہ آیات سے منسوخ ہوگیا۔

**مسئلہ:** آقا کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی باندی، مدبرہ اور ام ولد کا مہر اس کے خاوند کو ہبہ کر دے کیونکہ ان کا مہر آقا کی ملکیت ہے۔ ہاں البتہ مکاتبہ کا مہر ہبہ کرنے کا اسے اختیار نہیں ہے۔ اور اگر اس نے ہبہ کر بھی دیا تو خاوند بری نہیں ہوگا۔ اور خاوند مکاتبہ کا مہر آقا کو نہ دے، کیونکہ یہ اس کا حق ہے آقا کا نہیں۔ اس لیے کہ یہ مکاتبہ کے اکتساب کا حصہ ہے، اور مکاتب جو کچھ کسب کرتا ہے، وہ اس کا حق ہوتا ہے۔ آقا کا نہیں۔

**مسئلہ:** میاں بیوی دونوں راضی ہوں تو مہر میں اضافہ جائز ہے، اور کمی بھی جائز ہے، جب کہ عورت راضی ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولا جناح علیکم فیما تراضیتم بہ من بعد الفریضۃ" اور تم پر اس (کمی بیشی) میں کچھ گناہ نہیں، جس پر تم مہر مقرر کرنے کے بعد باہم رضامند ہو جاؤ"۔

معلوم ہوا کہ مہر طے کرنے کے بعد میاں بیوی جتنی کمی بیشی پر راضی ہو جائیں۔ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس آیت کا راجح مصداق اضافہ ہے، کیونکہ اس میں لفظ تراضی مذکور ہے۔ جو کہ دو کے درمیان ہوتی ہے۔ جب کہ کمی کا تعلق صرف عورت کی رضا سے ہے۔ اضافہ اس لیے بھی جائز ہے کہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے گویا عقد اصل اور اضافہ بیک وقت وارد ہوا جیسا کہ باب بیع میں اضافہ خیار و مدت کا حکم ہے، کہ ایک شخص نے دوسرے سے غلام خریدا، بیع پکی ہو گئی، پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کو ایک دن کا خیار دے دیا تو یہ جائز ہے۔ چنانچہ اس عرصہ میں اگر نقض بیع ہوا تو یہ درست ہوگا۔ اور اس خیار کو یوں سمجھا جائے گا، گویا اصل بیع میں یہ خیار رکھا گیا تھا۔ اسی طرح اگر کسی نے ایک ہزار درہم نقد کے ساتھ غلام خریدا، پھر بائع نے مشتری کو ثمن میں ایک ماہ کی مہلت دے دی تو یہ تاجیل جائز ہے۔ اور یوں سمجھی جائے گی، گویا اصل عقد میں یہ تاجیل رکھی گئی تھی۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

**مسئلہ:** مہر میں خیار رویت نہیں ملتا۔ چنانچہ اگر نکاح میں کوئی معین غلام یا باندی مہر ٹھہرائی ہے اور عورت نے اسے نہیں دیکھا، پھر اسے دیکھا تو خیار رویت کی بنا پر اسے رد نہیں کر سکتی۔ کیونکہ نکاح رد کرنے سے فسخ نہیں ہوگا۔ چنانچہ کوئی اور غلام لے گی، اسے بھی خیار رویت سے واپس کرے گی پھر کوئی اور غلام لے گی اور اسے بھی رد کرے گی، تو یہ غیر متناہی سلسلہ شروع ہو جائے گا جس میں فائدہ کچھ بھی نہیں ہے۔ اور ایک بے سود کام کے درپے ہونا سفاہت ہے۔ لہٰذا خیار رویت کی بناء پر عورت کو مہر رد کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ مال لے کر خلع اور اعتاق اور دم عمد سے صلح کا بھی یہی حکم ہے۔ بہ خلاف بیع کے کہ اس میں خیار رویت پایا جاتا ہے۔ کیونکہ مبیع واپس کرنے سے بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ مشتری ثمن واپس لے سکتا ہے۔ سو یہاں رد کرنا سود مند ہے۔ اس لیے مہر و بیع کا حکم جدا جدا ہے۔

**مسئلہ:** کیا مہر میں خیار عیب ملتا ہے؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر معمولی عیب ہے تو نہیں ملتا اور اگر عیب غیر معمولی ہے تو ملے گا۔ بدل خلع، مال پر اعتاق اور دم عمد سے صلح کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔

برخلاف بیع، اجارہ اور مال پر بدل صلح کے، کہ یہاں عیب قلیل ہو یا کثیر، خیار عیب ملتا ہے۔ کیونکہ یہ عقود ردّ سے فسخ ہو جاتے ہیں جب کہ نکاح وغیرہ عقود رد سے فسخ نہیں ہوتے۔ چنانچہ یہ ہوگا کہ رد کے بعد اس جیسا کوئی اور غلام یا کوئی چیز لے گی۔ اور بہت ممکن ہے کہ اس میں بھی کوئی معمولی عیب نکل آئے کیونکہ اعیان معمولی عیب سے بہت کم خالی ہوتے ہیں، پھر اسے واپس کر کے کوئی اور چیز لے گی اس میں عیب نکلنے پر واپس کرے گی، پھر اور لے گی۔ تو اس طرح ایک غیر متناہی سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ لہٰذا یہاں رد کرنا سود مند نہیں ہے۔ لیکن بیع اور اجارہ میں یہ علت نہیں پائی جاتی، کیونکہ یہ عقود رد سے فسخ ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا یہاں رد سود مند ہے۔ نیز اس لیے کہ عیب کی وجہ سے حق رد فوت شدہ صفت سلامت کے استدراک کے لیے ہوتا ہے، لیکن جب عیب معمولی ہو تو اس کا فوات یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکتا، کیونکہ معمولی عیب کو قیمت لگانے والے بھی نظر انداز کر دیتے ہیں، ایک قیمت لگانے والا عیب کے بغیر اس چیز کی قیمت ایک ہزار لگاتا ہے، اور دوسرا عیب سمیت اس کی ایک ہزار قیمت لگاتا ہے۔ لہٰذا صفت سلامت کا فوات یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکتا سو یہاں رد کر کے استدراک کی حاجت نہیں ہے۔ برخلاف غیر معمولی عیب کے کہ اتنے بڑے عیب کو کوئی بھی قیمت لگانے والا نظر انداز نہیں کرتا۔ لہٰذا یہاں صفت سلامت کا فوات یقینی طور پر معلوم ہو سکتا ہے۔ سو یہاں فائت کے استدراک کی حاجت ہے لیکن یہ وجہ بیع، اجارہ وغیرہ میں موجب اشکال ہے، کیونکہ ان عقود میں معمولی عیب سے بھی حق رد مل جاتا ہے، اگرچہ یہ وجہ ان عقود میں بھی موجود ہے لہٰذا پہلی وجہ ہی اصح ہے۔

**مسئلہ:** مہر میں شفعہ نہیں چلتا، کیونکہ حق شفعہ کے ثبوت کی ایک شرط یہ ہے کہ مال کے عوض مال ہو اس کی وجہ ہم کتاب الشفعہ میں ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ اور نکاح میں بضع کے عوض مال ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں حق شفعہ ثابت نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

---

## فصل

# مہر کس چیز سے لازم ہو جاتا ہے؟

مہر تین چیزوں میں کوئی ایک پائے جانے سے لازم ہو جاتا ہے۔ ۱۔ دخول ۲۔ خلوت صحیحہ ۳۔ زوجین میں سے کسی ایک کی موت۔ خواہ مہر مسمّٰی ہو یا مہر مثل ہو۔ چنانچہ ان میں سے کوئی چیز پائے جانے کے بعد صاحب حق کے معاف کرنے کے بغیر معمولی سا مہر بھی ساقط نہیں ہوتا۔ ۱۔ دخول سے مہر کا لازم ہونا متفق علیہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد سے مہر واجب ہو کر خاوند کے ذمے دین ہو گیا ہے۔ اور دخول مہر ساقط نہیں کرتا کیونکہ دخول معقود علیہ کا استیفاء ہے۔ اور استیفاء مبدل، بدل کو ثابت کرتا ہے۔ ساقط نہیں کرتا۔ جیسا کہ اجارہ میں ہے۔ نیز اس لیے کہ مہر استیفاء کے بغیر مبدل کے محض تسلیم سے بھی لازم ہو جاتا ہے، تو جہاں تسلیم کے ساتھ استیفاء بھی پایا گیا، وہاں بدرجہ اولیٰ لازم ہوگا۔

۲۔ خلوت صحیحہ سے مہر کا لزوم ہمارا مذہب ہے شافعیؒ کے نزدیک خلوت سے مہر لازم نہیں ہوتا چنانچہ

اگر عورت کے ساتھ خلوت صحیحہ ہوئی اور پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی، جب کہ نکاح میں مہر مقرر ہو چکا تھا، تو ہمارے نزدیک مقرر کردہ مکمل مہر لازم ہوگا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک نصف مسمّٰی واجب ہوگا۔ اور اگر نکاح میں مہر مقرر نہیں ہوا تھا تو ہمارے نزدیک مکمل مہر مثل واجب ہوگا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک صرف متعۂ طلاق واجب ہوگا۔

خلوت کے بعد دخول سے پہلے طلاق ہونے سے عدت کے وجوب میں بھی یہی اختلاف ہے کہ ہمارے نزدیک عدت واجب ہو جاتی ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں ہوتی۔ شافعیؒ کی حجت یہ فرمان الٰہی ہے۔

وان طلقتموھن من قبل ان تمسوھن وقد فرضتم لھن فریضۃ فنصف ما فرضتم۔

اور اگر تم بیویوں کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو۔ جب کہ تم ان کے لیے کچھ مہر بھی مقرر کر چکے تھے، تو جتنا مقرر کیا ہے اس کا نصف واجب ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر مقرر کردہ نکاح میں دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں مہر مقرر کا نصف واجب قرار دیا ہے۔ آیت میں مس سے مراد جماع ہے۔ اس میں خلوت اور عدم خلوت کا کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا لہٰذا جو شخص پورا مہر واجب قرار دیتا ہے، وہ نص کی مخالفت کرتا ہے۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

لاجناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوھن او تفرضوا لھن فریضۃ ومتعوھن۔

تم پر کچھ گناہ نہیں، اگر تم بیویوں کو ایسی حالت میں طلاق دے دو کہ نہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہے اور نہ ان کے لیے کچھ مہر مقرر کیا ہے۔ اور انہیں صرف ایک جوڑا دے دو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے جب نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، طلاق ہونے کی صورت میں صرف متعۂ طلاق (ایک جوڑا) واجب قرار دیا ہے، اور اس میں خلوت و عدم خلوت کا کوئی فرق بیان نہیں ہوا۔ نیز اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے:

یا ایھا الذین آمنوا اذا نکحتم المومنات ثم طلقتموھن من قبل ان تمسوھن فما لکم علیھن من عدۃ تعتدونھا فمتعوھن۔

اے ایمان والو! جب تم مومنہ عورتوں سے نکاح کرو، پھر انہیں ہاتھ لگانے سے قبل طلاق دے دو تو تمہارے لیے ان پر کوئی عدت گذارنا ضروری نہیں ہے۔ سو انہیں ایک جوڑا دے کر رخصت کر دو۔

اس آیت میں بھی دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں عدت کی نفی اور متعۂ طلاق کا وجوب بیان کیا گیا ہے۔ اور اس میں خلوت اور عدم خلوت کے مابین کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ نیز اس لیے کہ مہر لازم ہوتا ہے منافع بضع کے استیفاء سے اور استیفاء منافع ہوتا ہے وطی سے، اور وطی ہوئی نہیں۔ اس لیے مہر لازم نہیں ہوگا، اور استیفاء منافع پر مہر کے توقف میں عورت کا کوئی نقصان نہیں، کیونکہ خاوند یا تو یہ منافع حاصل کرے

گا یا طلاق دے گا، اگر منافع حاصل کر لیے تو عورت کا حق مہر پکا ہو گیا اور اگر طلاق دے دی تو اگرچہ نصف مہر فوت ہوا لیکن اس کا بہتر عوض مل گیا کہ معقود علیہ صحیح سلامت واپس ہوا اور نصف مہر ساتھ لایا۔ بہ خلاف اجارہ کے، کہ اجارہ میں معقود علیہ محض حوالے کرنے سے اجرت پکی ہو جاتی ہے۔ استیفاء منافع پر موقوف نہیں رہتی کیونکہ یہاں توقف میں آجر کا نقصان ہے، کیونکہ اجارہ ایک خاص مدت کے لیے ہوتا ہے، تو عین ممکن ہے کہ مستاجر چیز تو اپنے قبضے میں لے لے اور اس سے فائدہ نہ اٹھائے۔ سو اجرت کا لزوم اگر فائدہ اٹھانے پر موقوف رکھا جائے تو آجر کے منافع مفت میں گئے، اس میں آجر کا نقصان ہے۔ لہٰذا اجارہ میں انتفاع پر ممکن کو استیفاء منفعت کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ تاکہ آجر کا نقصان نہ ہو۔ اور باب مہر میں توقف سے عورت کو کوئی نقصان نہیں۔ اس لیے یہاں لزوم مہر حقیقت استیفاء پر موقوف رکھا گیا ہے۔ اور استیفاء حقیقی نہیں پایا گیا، اس لیے مہر لازم نہیں ہو گا۔

ہماری دلیل یہ فرمان الٰہی ہے۔

"وان اردتم استبدال زوج مکان زوج وآتیتم احدھن قنطارًا فلا تاخذوا منہ شیئاً اتاخذونہ بھتانا واثما مبیناً وکیف تاخذونہ وقد افضی بعضکم الی بعض" الآیۃ

اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی کرنا چاہو اور تم اس ایک کو ڈھیر سا مال دے چکے ہو، تو تم اس میں سے کچھ بھی مت لو، کیا تم اسے لیتے ہو بہتان رکھ کر اور صریح گناہ کے مرتکب ہو کر۔ اور تم اسے کیسے لیتے ہو، حالانکہ تم باہم ایک دوسرے سے بے حجابانہ مل چکے ہو" الآیۃ:

اس میں اللہ تعالیٰ نے طلاق کی صورت میں خاوند کو عورت سے مہر واپس لینے سے منع فرمایا۔ اور نہی کی علت وجود خلوت قرار دی۔ ماہرین قرآن کا فرمان یہی ہے کہ: "افضاء" سے مراد خلوت ہے، خواہ دخول ہو یا نہ ہو۔ علاوہ ازیں اس لفظ کا ماخذ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ اس سے مراد خلوت صحیحہ ہے، کیونکہ "افضاء" ماخوذ ہے "فضاء" سے اور فضاء اس خطۂ زمین کو کہتے ہیں جس میں کوئی پودا ہو نہ عمارت، نگاہ بلا رکاوٹ اس پر پڑے۔ سو مقتضائے لفظ کے پیش نظر افضاء سے ایسی خلوت مراد لی جائے گی جس میں استمتاع سے کوئی حائل اور مانع نہ ہو۔ سو ظاہر نص کا تقاضا یہ ہے کہ طلاق سے معمولی سا مہر بھی ساقط نہ ہو، لیکن جس نکاح میں مہر مقرر کیا گیا ہو۔ اس میں دخول و خلوت سے پہلے طلاق کی صورت میں نصف مہر کا سقوط اور جس نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ اس میں مذکورہ صورت میں متعۂ طلاق کو مہر مثل کے نصف کا قائم مقام قرار دینا ایک اور دلیل سے ثابت ہوا ہے لہٰذا خلوت کے بعد کا حکم ظاہر نص کے مطابق رہے گا۔ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کا گھونگھٹ اٹھا کر اسے دیکھ لیا تو مہر واجب ہو گیا، خواہ دخول ہو یا نہ ہو" یہ اس بات میں نص ہے۔ اور زرارہؓ بن ابی اوفی سے روایت ہے کہ خلفاء راشدین مہدیین نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ "جب پردے گرا دیئے جائیں اور دروازہ بند کر دیا جائے تو عورت کے لئے مہر کامل لازم ہو جاتا ہے، اور (طلاق کی صورت میں) اس پر عدت بھی لازم ہو جاتی ہے، دخول ہو یا نہ ہو" اور طحاویؒ نے اس مسئلہ

میں خلفاء راشدین وغیرہم صحابہ رضؓ کرام کا اجماع نقل کیا۔ نیز اس لیے کہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے، جس نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اس میں تو کوئی شک ہی نہیں، اور جس میں مقرر نہیں ہوا۔ اس میں وجوب کی وجہ ہم مسئلہ مفوضہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ ہاں نفس عقد سے واجب ہونے کے بعد ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش رہتی ہے، اور عند المطلب ادائیگی ضروری ہو جاتی ہے۔ نیز اس لیے کہ نفس عقد سے مہر عورت کی ملک بن گیا ہے۔ اور کسی انسان کی اپنی مملوکہ چیز سے ملکیت اس وقت تک ختم نہیں ہوتی جب تک وہ خود اسے ختم نہ کرے یا خود اس میں یا محل میں کوئی ایسی وجہ پیدا نہ ہو جائے، جس کی بناء پر مملوک سے انتفاع حقیقۃً محال ہو جائے۔ اور یہاں ان میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی۔ لہٰذا مہر ساقط نہیں ہوگا۔ ہاں دخول دخلوت سے پہلے طلاق کی صورت میں نصف مہر کا سقوط محض شرعی حکم ہے۔ اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں، کیونکہ طلاق خاوند کا فعل ہے، اور مہر عورت کی ملک ہے۔ اور کوئی شخص دوسرے کا حق، جو اس کے ذمہ لازم ہو، ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ نیز اس لیے کہ عورت نے مبدل خاوند کے سپرد کر دیا تو اب خاوند پر بھی واجب ہے کہ وہ بدل عورت کو سونپے۔ جیسا کہ بیع و اجارہ میں ہوتا ہے۔ اور تسلیم مبدل پر دلیل یہ ہے کہ یہاں مبدل منافع بضع ہیں۔ لیکن منافع کوئی خارجی اور مادی چیز نہیں ہیں، اس لیے بعینہٖ منافع کی تسلیم غیر متصور ہے۔ ہاں البتہ ان منافع کا محل موجود ہے یعنی عین بضع، اور اس کی تسلیم متصور ہے۔ لہٰذا تسلیم عین کو تسلیم منفعت کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ اجارہ میں ہے۔ اور یہاں تسلیم عین پائی گئی ہے، کیونکہ تسلیم اسی کا نام ہے کہ شی اس طور پر مسلّم الیہ کو سونپ دی جائے کہ اس کے لیے انتفاع میں کوئی مانع باقی نہ رہے۔ اور خلوت صحیحہ کی صورت میں تسلیم کامل پائی جاتی ہے۔ لہٰذا خاوند پر واجب ہو جاتا ہے کہ اس کا بدل ادا کرے۔ کیونکہ یہ عقد معاوضہ ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ تسلیم کے مقابلے میں تسلیم ہو، جیسا کہ ملک کے مقابلے میں ملک حکم معاوضہ کا اقتضاء ہے، اور اس کی نوعیت بالکل بیع و اجارہ کی سی ہے۔ رہی آیت! تو اس کے بارے میں بعض اہل تاویل کا یہ قول ہے کہ اس میں "مس" سے مراد خلوت ہے لہٰذا یہ آیت شافعیؒ کے لیے حجت نہیں بن سکتی۔ علاوہ ازیں اس آیت میں نصف مفروض کے ایجاب کا ذکر ہے، نصف باقی کے اسقاط کا نہیں۔ دیکھیے! جس شخص کے ہاتھ میں کوئی غلام ہو۔ اور وہ یہ کہے کہ "اس غلام کا نصف فلاں کے لیے ہے" تو یہ کہنا باقی نصف کی نفی نہیں ہوتا۔ بلکہ باقی نصف کا حکم مسکوت عنہ ہوتا ہے، اور کسی الگ دلیل کا محتاج ہوتا ہے اور خلوت کی صورت میں نصف باقی کے بقاء پر دلیل قائم ہے، جو کہ اوپر گذر چکی ہے۔ اس لیے خلوت کے بعد مکمل مہر واجب ہو جائے گا۔ رہا شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ مہر کا لزوم معقود علیہ کے استیفاء سے ثابت ہوتا ہے۔ درست نہیں بلکہ جیسا کہ معقود علیہ کے استیفاء سے ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح معقود علیہ کی تسلیم سے بھی ثابت ہوتا ہے جیسا کہ اجارہ میں ہے۔ اور معقود علیہ کی تسلیم اس کے محل کی تسلیم سے کامل ہو جاتی ہے، اور خلوت صحیحہ تسلیم کامل ہی کا دوسرا نام ہے۔ لہٰذا خلوت صحیحہ سے مکمل مہر واجب ہوگا۔

**خلوت صحیحہ کی تفسیر:** خلوت صحیحہ یہ ہے کہ خلوت گاہ میں کوئی مانع وطی نہ ہو، نہ حقیقی نہ شرعی نہ طبعی۔ مانع حقیقی یہ کہ میاں بیوی میں سے کوئی ایک اتنا مریض ہے کہ جماع کر ہی نہیں

سکتایا اتنا کم عمر ہے کہ اس سے جماع نہیں کیا جاتا یا عورت مرض رتق یا قرن میں مبتلا ہے، کہ یہ دونوں مرض وطی سے مانع ہوتے ہیں۔ (رتق، اس مرض میں فرج پر ایک جھلی سی، آجاتی ہے، جس سے مقام جماع بند ہوجاتا ہے۔ قرن، اس مرض میں فرج کے اندر دانت جیسی کوئی ہڈی نکل آتی ہے جس سے جماع ممکن نہیں رہتا)۔

نوٹ: خاوند اگر نامرد یا خصی ہے، اور خلوت ہوگئی تو اسے خلوت صحیحہ سمجھا جائے گا، کیونکہ نامردی اور خصی پن مانع وطی نہیں ہیں۔ لہٰذا ان کی خلوت ایک نارمل شخص کی خلوت کی طرح معتبر ہوگی۔ ابوحنیفہ کے نزدیک مجبوب (مقطوع الذکر) کی خلوت، صحیحہ شمار کی جائے گی، اور ابویوسفؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ صحیحہ نہیں سمجھی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قطع ذکر مانع وطی ہے۔ لہٰذا قرن و رتق کی طرح یہ بھی خلوت صحیحہ میں رکاوٹ شمار کیا جائے گا۔ اور ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مجبوب سے سحق (گھسانا) متصور ہے۔ اور اس طریقہ سے یہ حمل بھی ٹھہر سکتا ہے۔ دیکھیے! اگر اس کی بیوی کے ہاں بچہ ہو، تو بالاجماع بچے کا نسب اسی سے ثابت ہوگا۔ اور اگر طلاق دے دے تو عورت مہر کامل کی حقدار ہوگی۔ اس لیے کہ اگرچہ یہ وطی مطلق پر قادر نہیں ہے، لیکن وطی جیسا عمل اس سے بھی متصور ہے اور جب اس میں کوئی رکاوٹ نہ رہی ہو تو اسے خلوت صحیحہ ہی سمجھا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں عورت پر عدت بھی واجب ہوگی۔ ابوحنیفہ کے قول کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال ہی نہیں۔ کیونکہ خلوت صحیحہ لزوم مہر کے بارے میں وطی کے قائم مقام قرار دی گئی ہے۔ تو عدت کے حق میں بدرجہ اولیٰ وطی کے قائم مقام ہوگی، کیونکہ عدت کے ایجاب میں احتیاط برتی جاتی ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک بھی کرخی کے بیان کے مطابق، عدت واجب ہوگی۔ ابویوسف کا ایک قول یہ ہے کہ اگر مجبوب کو انزال ہوتا ہو تو عدت واجب ہے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کسی وقت مجبوب کا پانی نکل کر رحم تک پہنچ جائے، اور ایسی صورت میں بچے کا نسب اسی سے ثابت ہوگا، سو احتیاطاً عدت بھی واجب ہوگی۔ اگر عدت سے لے کر دو سال کے درمیان اسے بچہ ہوگیا تو یہ خاوند کا ہوگا، اور عورت کو تمام مہر دینا پڑے گا۔ کیونکہ ثبوت نسب کا حکم لگانا دراصل ثبوت دخول ہی کا حکم ہے، لہٰذا صاحبینؒ کے قول کے مطابق بھی مہر لازم ہوگا۔ اور اگر مجبوب کو انزال نہیں ہوتا تو عدت لازم نہیں ہے۔ ایسی صورت میں اگر عدت سے لے کر چھ ماہ سے کم مدت میں اسے بچہ ہوگیا، تو اس کا نسب خاوند سے ثابت ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ اور یہ دخول سے پہلے طلاق یافتہ عورت کی طرح ہے، اور اس معتدہ کی طرح ہے جو عدت ختم ہونے کا اقرار کرلے۔

مانع شرعی: یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی نے رمضان کا روزہ رکھا ہوا ہو یا فرض یا نفل حج یا عمرے کا احرام باندھا ہوا ہو، یا عورت حیض یا نفاس میں ہو۔ کہ یہ تمام امور محرم وطی ہیں۔ تو یہ وطی سے شرعی مانع ہوئے، حیض و نفاس تو طبعاً بھی مانع ہے، کیونکہ یہ گندگی ہے۔ اور طبع سلیم گندگی کے استعمال سے نفرت کرتی ہے۔ رہا رمضان کے علاوہ کوئی اور روزہ! تو اس کے بارے میں بشر، ابویوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ نفل، قضاء رمضان، کفارات اور نذور کے روزے خلوت صحیحہ سے مانع نہیں ہیں۔ اور حاکم جلیل اپنی "مختصر" میں روایت کرتے ہیں کہ نفل روزے کا حکم فرض روزے کی طرح ہے۔ تو اس مسئلہ میں دو روایتیں

ہوئیں۔ روایت مختصر کی وجہ یہ ہے کہ بلا عذر نفل روزہ توڑنا بھی حرام ہے، لہٰذا یہ نفل حج کی طرح ہو گیا۔ اور نفل حج خلوت صحیحہ سے مانع ہے۔ اسی طرح یہ بھی مانع ہو گا۔ روایت بشرؒ کی وجہ یہ ہے کہ غیر رمضان کا روزہ توڑنے کی ضمان صرف قضا ہے، لہٰذا یہ مانع قوی نہیں ہے، برخلاف صوم رمضان کے کہ اس میں قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں۔ اسی طرح نفل حج بھی قوی مانع ہے۔ صوم رمضان اور صوم نفل میں فرق کی ایک دوسری وجہ یہ ہے کہ بلا عذر نفل روزہ توڑنے کی تحریم قطعی نہیں ہے، کیونکہ یہ محل اجتہاد ہے، اسی طرح نفل روزے کی قضا کا لزوم بھی محل اجتہاد ہے، سو یہ قطعی مانع نہ ہوا۔ اور بلا عذر رمضان کا روزہ توڑنے کی حرمت قطعی ہے۔ اسی طرح رمضان کے روزے کی قضا بھی قطعی اور یقینی ہے۔ لہٰذا رمضان کا روزہ قطعی اور یقینی مانع ہے۔

مانع طبعی۔ یہ ہے کہ خلوت گاہ میں کوئی تیسرا بھی ہو۔ کیونکہ انسان کسی تیسرے کی موجودگی میں جماع سے حیا کرتا ہے۔ سو کسی غیر متعلق کی موجودگی وطی سے انقباض طبع کا باعث ہے۔ وہ تیسرا شخص خواہ بینا ہو یا نابینا، بیدار ہو یا نائم، بالغ ہو یا نابالغ لیکن عاقل ہو، مرد ہو یا عورت، اور عورت اجنبیہ ہو یا منکوحہ کیونکہ نابینا اگر دیکھ نہیں سکتا، محسوس تو کر سکتا ہے۔ نائم کے بارے میں دھڑکا لگا رہے گا کہ وہ بیدار نہ ہو جائے نابالغ عاقل بچہ بمنزلہ مرد ہوتا ہے۔ اور اس سے بھی انسان مرد کی طرح حیا کرتا ہے۔ ہاں اگر وہ بچہ عاقل نہ ہو تو اس کا کوئی حرج نہیں وہ بہائم کے ساتھ لاحق ہے اس کی موجودگی مانع وطی نہیں ہوتی۔ اسی طرح اجنبی عورت کی موجودگی میں جماع کرنے سے انسان شرماتا ہے۔ اور پھر خود اس اجنبی عورت کے لیے بھی ان دونوں کو دیکھنا حلال نہیں ہے۔ تو اجنبیہ کی موجودگی انقباض طبع کا باعث ہوتی ہے۔ اور اگر خلوت گاہ" میں اس کی کوئی اور بیوی موجود ہو یا اس نے دو عورتوں سے ایک وقت میں نکاح کیا اور دونوں سے خلوت کرتا ہے، تو خلوت صحیحہ نہیں ہے، کیونکہ دوسری کے لیے اس حالت میں ان دونوں کو دیکھنا حلال نہیں ہے۔ سو یہ بھی انقباض کا سبب ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ ایک کی موجودگی میں دوسری بیوی سے جماع کرنا حلال نہیں ہے۔ اور اگر خلوت گاہ میں اس کی باندی موجود ہو تو روایت ہے کہ محمد پہلے یہ فرماتے تھے کہ یہ خلوت صحیحہ ہے، پھر انہوں نے اس سے رجوع کیا اور فرمایا کہ باندی کی موجودگی میں خلوت صحیحہ نہیں ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ تھی کہ باندی کو حرہ کا احترام حاصل نہیں ہے، لہٰذا اس کی موجودگی آقا کے لیے باعث انقباض نہیں ہوگی۔ یہی وجہ یہ ہے کہ باندی کے لیے آقا کو دیکھنا جائز ہے۔ لہٰذا باندی کی موجودگی مانع وطی نہیں ہوگی۔ اور آخری قول کی وجہ یہ ہے کہ باندی کے لیے آقا کو دیکھنا اگرچہ حلال ہے، لیکن دوسری عورت کو دیکھنا تو حلال نہیں ہے، چنانچہ فقہاء کا فرمان بھی یہی ہے کہ جیسا کہ ایک بیوی کے سامنے دوسری سے جماع حلال نہیں ہے، اسی طرح باندی کے سامنے بھی بیوی سے جماع حلال نہیں ہے۔

**مسئلہ:** مسجد، راستے، صحرا میں اور بے پردہ چھت پر خلوت، صحیحہ نہیں سمجھی جائے گی۔ کیونکہ مسجد میں لوگ نماز کے لیے آتے جاتے رہتے ہیں۔ لہٰذا ہر وقت کسی کے آنے کا دھڑکا لگا رہے گا۔ اور پھر مسجد میں وطی حرام بھی ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد۔ ”اور ان بیویوں سے مباشرت نہ کرو۔ دراں حالیکہ تم مساجد میں اعتکاف میں بیٹھے ہو۔“

راستہ گذرگاہ ہوتا ہے۔ کوئی نہ کوئی آتا جاتا رہتا ہے۔ اسی طرح صحرا اور بے پردہ چھت ہے، کیونکہ یہ دھڑکا لگا رہے گا کہ کوئی تیسرا آدمی نہ آجائے یا کوئی دیکھ نہ رہا ہو۔ اور یہ چیز انقباض کا باعث ہوتی ہے۔

**مسئلہ:** اگر کسی حجلہ یا کسی قبہ پر پردے لٹکا دیئے گئے اور اس میں خلوت ہوئی۔ تو یہ خلوت صحیحہ ہے۔

**مسئلہ:** نکاح فاسد میں خلوت صحیحہ نہیں ہوتی، کیونکہ وطی حرام رہتی ہے، سو مانع شرعی قائم ہے۔ نیز اس لئے کہ خلوت سے مہر لازم ہو جاتا ہے۔ اور مہر کا لزوم، وجوب مہر کے بعد ہوتا ہے۔ جبکہ نکاح فاسد سے مہر واجب ہی نہیں ہوتا، لہٰذا مہر لازم ہونے کی کوئی صورت نہیں، سو نکاح فاسد کے نتیجہ میں ہونے والی خلوت، صحیحہ نہیں سمجھی جائے گی۔ واللہ عزوجل اعلم۔

**مسئلہ:** جہاں خلوت صحیحہ ہو کر مہر لازم ہوا ہو، وہاں عدت بھی واجب ہے، کیونکہ خلوت صحیحہ سے جب مہر کامل لازم ہو جاتا ہے، تو عدت بدرجۂ اولیٰ لازم ہوگی۔ کیونکہ خلوت صحیحہ حق العبد ہے، اور عدت میں حق اللہ تعالیٰ بھی ہے۔ لہٰذا عدت کے بارے میں احتیاط سے کام لیا جائے گا۔ اور جہاں خلوت فاسدہ ہو، وہاں مہر کامل تو واجب نہیں ہوتا، لیکن کیا عدت واجب ہو جاتی ہے یا نہیں؟ تو دیکھا جائے گا، اگر فساد خلوت مانع حقیقی کی وجہ سے ہے۔ تو عدت واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ مانع حقیقی کے ہوتے ہوئے وطی کی کوئی صورت نہیں۔ اور اگر مانع شرعی یا طبعی ہے تو عدت واجب ہوگی۔ کیونکہ اس قسم کے مانع شرعی یا طبعی ہے تو عدت واجب ہوگی، کیونکہ اس قسم کے مانع کے باوجود وطی ممکن ہے۔ تو وطی کے بارے میں انہیں متہم کیا جائے گا۔ لہٰذا طلاق کی صورت میں احتیاطاً عدت واجب ہے۔ واللہ عزوجل الموفق۔

۳ اب لزوم مہر کے تیسرے، سبب زوجین میں سے کسی ایک کی موت کے بارے میں احکام ذکر کیے جاتے ہیں۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ زوجین میں سے کوئی ایک اگر دخول سے پہلے اپنی موت مر گیا، اور نکاح میں مہر مقرر ہوا تھا، تو مقرر کردہ مہر لازم ہو جائے گا، عورت خواہ آزاد ہو یا باندی کیونکہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے، اور موت سے عقد فسخ نہیں ہوتا، بلکہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے، اور موت سے عقد فسخ نہیں ہوتا، بلکہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے، اس لیے کہ عقد نکاح عمر بھر کے لئے باندھا جاتا ہے۔ تو عمر کی انتہاء پر عقد کی بھی انتہاء ہو جاتی ہے۔ جب عقد کی انتہا ہو گئی تو گذشتہ مدت کا عقد لازم و ثابت ہوگیا۔ جیسا کہ رات آنے سے روزہ ذمے میں لازم ہو جاتا ہے، لہٰذا عقد میں طے کیدہ مہر بھی لازم ہو جائے گا نیز اس لیے کہ نفس عقد سے پورا مہر واجب ہو کر اس کے ذمہ دین ہے۔ اور اصول شریعت میں موت کو مسقط دین قرار نہیں دیا گیا۔ لہٰذا دوسرے دیون کی طرح دین مہر بھی موت سے ساقط نہیں ہوگا۔

اسی طرح زوجین میں سے کوئی ایک قتل ہو جائے، قاتل خواہ اجنبی ہو یا زوجین میں سے کوئی ہو یا خاوند خودکشی کرلے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ مہر لازم ہو جائے گا۔ اور اگر عورت نے خودکشی کی جب کہ وہ آزاد ہے۔ تو معمولی سا مہر بھی ساقط نہیں ہوگا بلکہ ہمارے نزدیک لازم ہو جائے گا۔ اور زفرؒ شافعیؒ

کے نزدیک مہر ساقط ہو جائے گا۔ زفرؒ و شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دخول سے پہلے عورت نے خودکشی کر کے خاوند کا حق فوت کر دیا، لہٰذا اس کا بھی حق مہر ساقط ہو جائے گا جیسا کہ دخول سے پہلے اگر وہ مرتد ہو جائے یا خاوند کے بیٹے یا باپ سے بوس و کنار کر لے تو ساقط ہو جاتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل خاوند کے حق کا مفوّت پرواز روح کے وقت بنتا ہے، جب کہ اس حالت میں مہر ورثاء کی ملکیت ہو جاتا ہے، لہٰذا عورت کے فعل سے ورثاء کی ملکیت ساقط نہیں ہو گی۔ جیسا کہ اگر اسے خود خاوند قتل کرے یا کوئی اجنبی شخص قتل کرے، تو مہر ساقط نہیں ہوتا۔ بہ خلاف ارتداد اور بوس و کنار کے، کہ ارتداد اور بوس و کنار کے وقت مہر عورت کی ملکیت ہے۔ سو عورت کے فعل سے سقوط کا احتمال رکھتی ہے۔

**مسئلہ:** اگر آقا نے اپنی باندی کو قتل کر دیا تو اس کا مہر ساقط ہو جائے گا۔ یہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ساقط نہیں ہو گا، بلکہ لازم ہو جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موت مہر کو لازم اور پکا کر دیتی ہے۔ اور موت پائی گئی ہے، کیونکہ مقتول کی موت اپنے وقت پر ہی ہوتی ہے۔ قتل سے یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ مقتول قبل از وقت مر گیا ہے، لہٰذا موت کی وجہ سے اس کا مہر پکا ہو جائے گا جیسا کہ اگر کوئی اجنبی اسے قتل کر دیتا یا اس کا خاوند اسے قتل کر دیتا یا جیسے حرہ خودکشی کر لے تو مہر پکا ہو جاتا ہے۔ اور کوئی شئی جب اپنی انتہا کو پہنچ جائے تو لازم ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ وجہ قتل کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ قتل سے بھی نکاح اپنی انتہا کو پہنچ گیا اور مبدل ثابت لازم ہو گیا۔ اور مبدل کے وجوب و ثبوت سے بدل واجب و ثابت ہو جاتا ہے، لہٰذا مہر لازم ہو گا۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بدل جس کا حق ہے، اس نے خود مبدل کے مالک ہے اس کا حق فوت کیا، اور مبدل کے حقدار کو دینے کی بجائے مبدل ضائع کرنے سے بدل ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر بائع مشتری کے قبضے سے پہلے مبیع تلف کر دے تو ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں مستحق بدل یعنی آقا نے خود مبدل کو خاوند کا مملوک بننے سے نکالا۔ اور اس اقدام سے سقوط بدل ضروری ہونے پر دلیل یہ ہے کہ خاوند کبھی اس بات کو پسند نہیں کرے گا کہ مبدل کے حاصل نہ ہونے کے باوجود بدل کی ادائیگی اس پر لازم رہے، کیونکہ اس میں اس کا نقصان ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ کسی کو ضرر اور نقصان نہ ہو۔ تو آقا کا اس حالت میں یہ اقدام دلالۃً اسقاط بدل ہے، تو جیسا کہ اگر وہ صراحۃً بدل معاف کر دیتا تو بدل ساقط ہو جاتا اسی طرح یہاں بھی ساقط ہو جائے گا۔ بہ خلاف جب کہ حرہ خودکشی کرے، کیونکہ مبدل کے فوت ہونے کے وقت وہ مستحقہ بدل نہیں رہی تھی، اس لیے کہ اس حالت میں وہ ورثا کی ملکیت میں منتقل ہو چکا تھا اور انسان کسی دوسرے کا حق ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ جب کہ زیر بحث صورت اس کے خلاف ہے۔ نیز اس لیے کہ تفویت مبدل کے وقت، بدل آقا کی ملکیت اور اس کا حق تھا۔ اور انسان اپنی ملکیت میں استیفاءً و اسقاطاً جیسے چاہے تصرف کرے، لہٰذا اس بدل میں تفویت مبدل کی دلالت سے سقوط کا احتمال ہے، جیسا کہ صراحۃً اسقاط سے ساقط ہو سکتا ہے۔ بہ خلاف جب کہ خاوند یا کوئی اجنبی قتل کرے کہ اجنبی اور خاوند کا اس کے مہر میں کوئی حق نہیں۔ اگر یہ صراحۃً بھی اس کا مہر ساقط کریں تو ساقط نہیں ہو گا تو ان کے کسی اقدام سے دلالۃً کیسے ساقط ہو سکتا ہے۔ ان صورتوں کے درمیان فرق کی دلیل یہ ہے کہ حرہ

کی خودکشی پر احکام دنیا سے کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔ خودکشی کرنے والی عورت یوں ہے، گویا اپنی موت مری۔ حتیٰ کہ ابوحنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے غسل دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جیسا کہ اگر اپنی موت مرتی تو ہوتا۔ لیکن اگر آقا اپنی باندی کو قتل کرے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے، اور اگر کوئی اجنبی اسے عمداً قتل کر دے تو قصاص واجب ہو جاتا ہے، اور اگر خطا سے قتل کر دے تو دیت اور کفارہ واجب ہوتا ہے، لہٰذا باندی کا قتل اپنی موت کے بمنزلہ نہ ہوا۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی جب کہ آقا باندی کو قتل کر دے۔ لیکن اگر باندی خودکشی کرلے۔ تو ابوحنیفہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں ابویوسفؒ روایت کرتے ہیں کہ اس کا حق مہر ساقط ہو جائے گا۔ اور محمدؒ روایت کرتے ہیں کہ اسے مہر ملے گا۔ اور یہی صاحبینؒ کا قول ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ باندی کی خودکشی آقا کے قتل کرنے کے درجہ میں ہے۔ کیونکہ باب جنایت میں باندی کی جنایت آقا کی جنایت سمجھی جاتی ہے، اس لیے کہ اس کی ضمان آقا کے مال سے ادا کی جاتی ہے، اگر آقا اسے قتل کر دیتا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا مہر ساقط ہو جاتا، اسی طرح خودکشی سے بھی ساقط ہو جائے گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ بدل آقا کی ملکیت اور حق ہے، تو باندی کی تفویت مبدل سے آقا کا حق باطل نہیں ہوگا۔ برخلاف جب کہ آقا خود جنایت کرے کہ اس سے مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ دونوں جنایتوں کی درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ باندی کی خودکشی کی جنایت تو ہدر ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ خودکشی پر کوئی دنیوی حکم مرتب نہیں ہوتا لہٰذا اسے کالعدم قرار دے کر یوں سمجھا جائے گا، گویا وہ اپنی موت مری ہے۔ برخلاف آقا کی جنایت قتل کے، کہ اس فعل پر کفارے کا حکم مرتب ہوتا ہے، جو کہ احکام دنیا سے تعلق رکھتا ہے۔ لہٰذا اس جنایت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اسے بمنزلہ موت قرار نہیں دیا جائے گا۔ واللہ عزوجل الموفق۔

**نوٹ:** مذکورہ اسباب میں سے کسی ایک سبب کے پائے جانے سے جب مہر لازم اور پکا ہو جائے تو پھر اس کے بعد ساقط نہیں ہوتا، اگرچہ فرقت عورت کی طرف سے ہو۔ کیونکہ پکا ہونے کے بعد بدل میں سقوط کا احتمال نہیں رہتا، جیسا کہ مبیع پر قبضہ کے بعد ثمن لازم ہو جاتا ہے۔ اور سقوط کا احتمال نہیں رہتا الا یہ کہ مالک خود معاف کر دے۔

**مسئلہ:** جس نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا، اس میں زوجین میں سے کوئی ایک اگر مر جائے تو ہمارے نزدیک مہر مثل لازم ہو جاتا ہے۔ اور یہی عبداللہ بن مسعود کا مذہب ہے۔ اور علیؓ سے روایت ہے کہ اس صورت میں عورت کو متعہ ملے گا۔ شافعیؒ نے بھی یہی قول اپنایا ہے۔ ہاں البتہ وہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا متعہ بس وہی ہے، جو اس کا حصہ میراث ہے۔ وجوب متعہ کے قائلین کی حجت یہ آیت ہے: لاجناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوھن اوتفرضوا لھن فریضۃ ومتعوھن"، نیز
یاایھا الذین آمنوا اذا نکحتم المومنات ثم طلقتموھن من
قبل ان تمسوھن فمالکم علیھن من عدۃ تعتدونھا فمتعوھن"
(ترجمہ سطور بالا میں گذر چکا ہے)، ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے فرقت کی صورت میں متعہ دینے کا حکم دیا ہے۔ فرقت خواہ طلاق سے ہو یا موت سے، آیت میں ان کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں ہوا

نص اگرچہ طلاق کی صورت میں وارد ہوئی ہے لیکن موت کیصورت بھی اسی میں داخل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نص میں اگرچہ صریح طلاق کا حکم مذکور ہوا ہے، لیکن طلاق از راہ کنایات یقیناً اس میں داخل ہے۔ مذبحث صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ ہماری دلیل معقل بن سنان کی یہ روایت ہے کہ بروع بنت واشق کا خاوند قربت سے پہلے مرگیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے مہر مثل کا فیصلہ فرمایا۔ نیز اس لیے کہ جس وجہ کی بناء پر مہر طے کردہ نکاح میں زوجین میں سے کسی ایک کی موت سے پورا مہر واجب و لازم ہوجاتا ہے۔ وہی وجہ اس نکاح میں بھی پائی جاتی ہے جس میں مہر طے نہیں ہوا، لہٰذا یہاں بھی پورا مہر لازم ہوگا۔ باقی شافعیؒ کا آیت سے استدلال درست نہیں، کیونکہ آیت میں طلاق کی صورت میں ایجاب متعہ کا حکم ہے۔ موت کی صورت میں نہیں۔ سو جو بھی موت کو طلاق کے ساتھ لاحق کرنے کا دعویٰ کرتا ہے، اسے چاہیئے کہ اس پہ کوئی اور دلیل پیش کرے۔ واللہ اعلم۔

## فصل

# پورا مہر ساقط ہونے کے اسباب

چار اسباب سے پورا مہر ساقط ہوجاتا ہے ۱۔ دخول وخلوت سے پہلے طلاق دیے بغیر فرقت سے پورا مہر ساقط ہوجاتا ہے۔ یہ فرقت خواہ عورت کی طرف سے ہو یا مرد کی طرف سے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فرقت بغیر طلاق فسخ عقد ہوتا ہے۔ اور دخول سے پہلے عقد فسخ کرنے سے پورا مہر ساقط ہوجاتا ہے، کیونکہ فسخ عقد کا ہمارے نزدیک مطلب ہے، عقد کا سرے سے رفع کردینا۔ گویا عقد ہوا ہی نہیں تھا۔ باقی فرقت بغیر طلاق اور فرقت بطلان کی تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔ ۲۔ قبل از دخول یا بعد از دخول پورا مہر معاف کردینا، بشرطیکہ مہر دین ہو، کیونکہ معاف کردینا اسقاط ہے، اور جب اہل اسقاط سے قابل سقوط محل میں اسقاط پایا جائے تو سقوط واجب ہوجاتا ہے ۳۔ قبل از دخول یا بعد از دخول مہر پر خلع کرنا۔ پھر اگر مہر پر ابھی قبضہ نہیں کیا تو خاوند سے ساقط ہوجائے گا اور اگر قبضہ کرچکی ہے۔ تو خاوند کو واپس کرے گی۔ اور اگر مہر کے علاوہ کسی مال پر خلع کیا ہے، تو وہ مال عورت پہ لازم ہوجائے گا۔ اور خاوند نکاح کے سبب اپنے اوپر واجب شدہ ہر حق۔ مثلاً مہر اور گذشتہ مدت کا نفقہ سے بری ہوجائے گا۔ یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک خلع اگرچہ طلاق بعوض ہے، لیکن اس میں براءت کا معنی بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ کتاب الطلاق میں آئے گی۔ ۴۔ قبضے سے پہلے پورا مہر ہبہ کردینا، خواہ وہ عین ہو یا دین، اور قبضے کے بعد پورا مہر ہبہ کردینا، جب کہ وہ عین ہو۔ ہبہ مہر کے بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ مہر یا عین ہوگا، یعنی معین ومشار الیہ ہوگا، جس کی تعیین ہوسکتی ہے۔ اور یا دین ہوگا یعنی مہر اس کے ذمے ہوگا، مثلاً دراہم ودنانیر، خواہ معینہ ہوں یا غیر معینہ یا مکیلات وموزونات میں سے کوئی چیز یا غلام یا حیوان یا سامان بطور مہر اس کے ذمے ہوگا۔ پھر ہبہ قبضہ سے پہلے ہوا ہے یا بعد میں، اور پورا مہر ہبہ کیا ہے کہ مہر کا کچھ حصہ۔ اب ان تمام صورتوں کی تفصیل بیان کیجاتی ہے۔

**مسئلہ:** اگر عورت نے قبضے سے پہلے پورا مہر ہبہ کر دیا۔ پھر خاوند نے قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو خاوند کے لیے عورت کے ذمے کچھ واجب نہیں رہا۔ خواہ مہر عین ہو یا دین۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر مہر دین ہو تو خاوند عورت سے نصف مہر کا مطالبہ کرے گا اور شافعیؒ نے بھی یہی رائے اپنائی ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے ہبہ کر کے مہر میں تصرف اسقاط کیا ہے۔ اور دین کا اسقاط بھی خرچ کی ایک صورت ہے۔ اور مال کا خرچ کرنا قبضے کے بعد ہوتا ہے۔ تو گویا عورت نے پہلے مہر پر قبضہ کیا، پھر اسے ہبہ کیا۔ (اگر فی الواقع ایسا ہوتا تو خاوند نصف مہر عورت سے وصول کرتا۔ لہٰذا یہاں بھی وصول کرے گا)، ہماری دلیل یہ ہے کہ خاوند قبل از دخول طلاق سے پہلے جس چیز کا حقدار تھا۔ وہ چیز عورت کی طرف سے ایک ایسے سبب کے ساتھ اس کے پاس واپس آگئی ہے، جو موجب ضمان نہیں ہے۔ خاوند اس صورت میں نصف مہر کا حقدار تھا۔ اور نصف مہر ہبہ کے ساتھ اسے واپس مل گیا ہے۔ اور ہبہ ایسا عقد ہے جس سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ لہٰذا اسے عورت سے نصف مہر کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ عورت کے حصہ کا نصف مہر لینے کا اختیار نہیں رکھتا۔

**مسئلہ:** اگر قبضہ کرنے کے بعد عورت نے مہر ہبہ کیا تو دیکھا جائے گا۔ اگر موہوب عین ہے۔ اس پر قبضہ کرنے کے بعد خاوند کو ہبہ کیا تو خاوند عورت سے مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ خاوند قبل از دخول طلاق سے نصفِ موہوب کا بعینہٖ حقدار تھا، اور وہ چیز بعینہٖ اسے مل چکی ہے۔ اور ایک ایسے عقد سے ملی ہے، جس سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ لہٰذا خاوند عورت سے مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اور اگر موہوب خاوند کے ذمہ دین تھا۔ تو دیکھیں گے، اگر وہ حیوان یا سامان ہے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ جو اس کا حق تھا، وہ بعینہٖ اسے مل چکا ہے۔ اور اگر وہ دین دراہم و دنانیر ہے، خواہ معینہ ہوں یا غیر معینہ۔ یا دراہم و دنانیر کے علاوہ کوئی اور کیلی یا وزنی چیز ہے، عورت نے اس پر قبضہ کیا، پھر خاوند کو ہبہ کر دیا، اس کے بعد خاوند نے اسے طلاق دے دی تو وہ مثل نصف عورت سے وصول کر سکتا ہے، کیونکہ طلاق کی وجہ سے وہ جس چیز کا حقدار ہوا ہے، وہ بعینہٖ وہ چیز نہیں ہے، جو عورت نے اسے ہبہ کی ہے۔ بلکہ اس کی مثل ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ عورت کو اس میں اختیار ہے، چاہے بعینہٖ وہ چیز دے دے یا اس کی مثل دے۔ جیسا کہ خاوند کو بھی اختیار ہے۔ کہ عقد میں طے کرنے کے بعد چاہے بعینہٖ وہ چیز دے یا اس کی مثل دے۔ لہٰذا خاوند کو جو چیز واپس پہنچی ہے۔ وہ بعینہٖ نہیں ہے، جس کا وہ قبل از دخول طلاق کی وجہ سے مستحق ہوا ہے، سو یوں ہے گویا اس نے کوئی اور مال اسے ہبہ کیا ہے۔ اور اگر فی الواقع ایسا ہوتا۔ تو وہ نصفِ مہر کی مثل عورت سے وصول کرنے کا اختیار رکھتا تھا، یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر دراہم و دنانیر معین تھے، اور عورت نے قبضہ کرنے کے بعد انہیں ہبہ کیا، پھر خاوند نے اسے طلاق دی، تو خاوند عورت سے مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ دراہم و دنانیر زفرؒ کے نزدیک عقد سے متعین ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا فسخ سے بھی وہ متعین ہو جائیں گے۔ جیسا کہ سامان کا حکم ہے۔

اور ہمارے نزدیک دراہم و دنانیر عقد سے متعین نہیں ہوتے، لہٰذا فسخ سے بھی متعین نہیں ہوں گے۔ تفصیل انشاء اللہ کتاب البیوع میں آئے گی۔

**مسئلہ:** اگر مہر دین تھا، عورت نے پورے مہر پر قبضہ کرنے کے بعد اس میں سے کچھ مہر ہبہ کر دیا تو خاوند کو اختیار ہے کہ نصف مقبوض عورت سے وصول کرے۔ کیونکہ ایسی صورت میں پورا مہر ہبہ کرنے کے بعد بھی اسے مطالبہ کا حق حاصل ہے، تو کچھ مہر ہبہ کرنے کے بعد بدرجۂ اولیٰ اسے یہ حق حاصل ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر عورت نے نصف مہر پر قبضہ کیا، پھر باقی نصف یا کُل مہر ہبہ کر دیا۔ پھر خاوند نے قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خاوند اس سے کچھ بھی مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ چوتھائی مہر اس سے وصول کرے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قبل از دخول طلاق کی وجہ سے خاوند نصف مہر کا حقدار تھا۔ جب عورت نے نصف پر قبضہ کر لیا اور نصف چھوڑ دیا، تو اب خاوند عورت کے قبضہ کردہ نصف مہر کے نصف کا حقدار ہے، جو کہ کل مہر کا چوتھائی بنتا ہے۔ ہاں اگر عورت نصف مہر ہبہ نہ کرتی اور طلاق ہو جاتی تو پھر کچھ نہ لے سکتا، کیونکہ جتنا لینے کا حق بنتا، اتنا دینا اس کے ذمے ہوتا۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبل از دخول طلاق دینے سے خاوند صرف اتنا مہر واپس لینے کا حقدار تھا۔ جو اس کے ذمے تھا، اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ ہبہ نہ کرتی تو کچھ بھی نہ لے سکتا۔ اب بقدرِ حق، مہر ایک ایسے سبب سے اسے واپس مل چکا ہے۔ جس سے ضمان واجب نہیں ہوتی یعنی بذریعۂ ہبہ۔ لہٰذا یہ مزید کچھ بھی مطالبہ نہیں کر سکتا۔

**مسئلہ:** اگر مہر میں باندی طے کی تھی۔ عورت کے قبضہ کرنے کے بعد اس نے بچہ جنا، یا خاوند نے اس پر ایسی جنایت کی، جس سے دیت واجب ہوگئی۔ یا مہر میں کوئی درخت مقرر ہوا تھا، قبضہ کے بعد وہ پھل لایا یا اس میں کوئی عیب پیدا ہو گیا۔ پھر عورت نے وہ مہر خاوند کو ہبہ کر دیا، اور خاوند نے قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو خاوند عورت سے نصف قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ ان عوارض زائدہ کے پیدا ہونے سے خاوند کا عین شئی سے حق منقطع ہو گیا۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ خاوند کے لئے زیادت سمیت وہ چیز لینا جائز نہیں ہے۔ جب عین شئی سے خاوند کا حق منقطع ہو چکا تھا، تو ہبہ سے اسے وہ چیز نہیں ملی، جس کا وہ طلاق کی وجہ سے حقدار ہے۔ لہٰذا اس شئی کی نصف قیمت وصول کرے گا۔ اور مہر میں عیب پیدا ہونے کی صورت میں اگرچہ عین سے حق منقطع نہیں ہوتا، لیکن عیب کی وجہ سے عین چھوڑنا اس کے لئے جائز ہے۔ لہٰذا عین شئی سے اس کا حق لازمی طور پر متعلق نہیں ہوا، اور ہبہ سے اسے بعینہٖ وہ چیز نہیں ملی جس کا طلاق کی وجہ سے حقدار ہے۔ اور اگر اس باندی کے بدن میں کوئی زائد چیز پیدا ہو گئی تھی، پھر عورت نے وہ باندی خاوند کو ہبہ کر دی، اس کے بعد اس نے طلاق دے دی تو ابو یوسفؒ و ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ عورت سے اس کی ضمان لے گا۔ اور محمدؒ کا قول اس کے خلاف ہے۔ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ شیخینؒ کے نزدیک زیادت متصلہ مانع تنصیف نہیں ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک مانع تنصیف ہے۔

**مسئلہ:** اگر عورت نے مہر خاوند کو بیچ دیا یا کسی چیز کے عوض ہبہ کیا، پھر طلاق ہوگئی، تو اگر وہ مثلی چیز ہے، تو اس کے نصف کا مثل، اور اگر مثلی نہیں ہے، تو اس کی نصف قیمت عورت سے وصول کر سکتا

ہے کیونکہ مہر خاوند کو ایک ایسے سبب سے واپس پہنچا ہے، جس سے ضمان متعلق ہوتی ہے، لہٰذا اسے مہر کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے، اور اسی بنا پر وہ ضمان بھی لے سکتا ہے۔ جیساکہ اگر وہ کسی اجنبی کو بیچتی، پھر اُس اجنبی سے خاوند خریدتا۔

صورت مذکورہ میں اگر عورت نے مہر قبضہ سے پہلے بیچا ہے تو اس پر روزِ بیع کی نصف قیمت واجب ہوگی، کیونکہ وہ اس کی ضمان میں بیع سے داخل ہوا۔ اور اگر قبضہ کرنے کے بعد بیچا تو روزِ قبضہ کی نصف قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ یہاں ضمان میں داخل ہونے کا سبب قبضہ ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

# نصف مہر ساقط ہونے کے اسباب

نصفِ مہر ساقط ہونے کے اسباب کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے، جس سے صورۃً و معنًی نصفِ مہر ساقط ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے، جس سے معنًی نصف مہر ساقط ہوتا ہے، اور صورۃً پورا مہر ساقط ہوتا ہے۔

پہلی قسم یہ ہے کہ نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اور قبل از دخول طلاق دے دی جائے، جبکہ مہر دین ہو اور عورت نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو۔ اس بارے میں خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جس نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اس میں قبل از دخول طلاق دینے سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ کبھی تو بعینہٖ نصف خاوند کو واپس مل جاتا ہے، اور کبھی نصف کا صورۃً و معنًی مثل اور کبھی صرف معنًی مثل واپس ملتا ہے۔ صورۃً نہیں۔ ان تمام صورتوں کی تفصیل یہ ہے کہ مہر مسمّٰی دَین ہوگا یا عین، پھر ان میں ہر ایک مقبوض ہوگا یا غیر مقبوض۔ اگر مہر دین ہے، عورت نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ اسے قبل از دخول طلاق دے دی، تو طلاق سے نصفِ مہر مسمّٰی ساقط ہو جاتا ہے، اور نصف باقی رہتا ہے۔ یہ توضیح اکثر مشائخ کے طریق کے مطابق ہے۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ قبل از دخول طلاق سے کل مہر مسمّٰی ساقط ہو جاتا ہے۔ اور عورت کے لئے جو نصفِ مہر واجب ہے، یہ از سرِ نو واجب ہوتا ہے، اور از راہِ متعہ واجب ہوتا ہے، از راہ عقد نہیں۔ ہاں البتہ اِس متعہ کا اندازہ اور تخمینہ نصف مہر مسمّٰی سے لگایا جاتا ہے۔ جبکہ جس نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، اس میں قبل از دخول طلاق سے جو متعہ واجب ہوتا ہے، اس کا تخمینہ مہر مثل کے نصف سے نہیں لگایا جاتا۔ کرخیؒ اور رازیؒ نے اس مسئلہ میں یہ طریق اپنایا ہے۔ اور ابراہیم النخعیؒ سے بھی اس بارے میں ایسی ہی روایت وارد ہوتی ہے، کہ انہوں نے قبل از دخول طلاق کی صورت میں، جبکہ مہر مقرر ہو چکا ہو، فرمایا ہے کہ "عورت کو مقرر شدہ مہر کا نصف ملے گا۔ اور یہ اس کا متعہ ہے"۔ ان حضرات کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: یاایھا الذین آمنوا اذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموھن من قبل ان تمسوھن فما لکم علیھن من عدۃ تعتدونھا فمتعوھن وسرحوھن" اس آیت

میں حق تعالیٰ نے قبل از دخول طلاق کی صورت میں متعہ واجب قرار دیا ہے۔ بغیر اس تفصیل کے کہ نکاح میں مہر مقرر ہوا تھا یا نہیں ہوا تھا۔ ہاں اس متعہ کا نصفِ مہر مسمیٰ کے ساتھ تخمینہ ایک دوسری دلیل سے لگایا گیا ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے؛ "فنصف ما فرضتم" نیز اس لئے کہ قبل از دخول طلاق سے نکاح فسخ ہو گیا، کیونکہ معقود علیہ صحیح سلامت عورت کو واپس مل گیا، اور متعاقدین میں سے ایک کو مبدل کا صحیح سالم مل جانا، اس بات کا مقتضی ہے کہ دوسرے کو بدل صحیح سالم ملے۔ جیساکہ باب بیع میں قبضے سے پہلے اقالہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب عورت کو مبدل صحیح سالم مل گیا، اب اگر خاوند کو بدل صحیح سالم نہ ملے تو عقد معاوضہ میں بدل اور مبدل ایک ہی ملک میں جمع ہو جائیں گے، اور یہ جائز نہیں ہے، قبضے سے پہلے اقالہ کی صورت میں مشتری سے ثمن اسی وجہ سے ساقط ہوتا ہے، چنانچہ مہر میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ اکثر مشائخ اپنے موقف کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بتلاتے ہیں؛ وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم۔ اس میں حق تعالیٰ نے نصف مفروض کو واجب قرار دیا ہے، سو از راہِ متعہ دوسرے نصف کو بھی واجب قرار دینا غیر مفروض کا ایجاب ہے، اور یہ خلاف نص ہے۔ نیز اس لئے کہ طلاق اپنی وضع کے اعتبار سے ابطالِ ملک کا تصرف ہے، کیونکہ طلاق قیدِ ملک کے رفع کے لئے وضع کی گئی ہے لہٰذا طلاق اپنی ملک میں تصرف ہے، اور اس تصرف کا اثر یہ ہے کہ مستقبل میں نکاح باقی نہیں رہتا، کیونکہ بقا کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اور طلاق سے پہلے تمام مدت میں نکاح کا اثبات ہو جاتا ہے۔ جیساکہ تصرفِ اعتاق قبل القبض ہے، کہ اس میں بھی اسقاطِ ملک ہوتا ہے۔ اور اس کا اثر مستقبل میں یہ ظاہر ہوتا ہے ملکیت باقی نہیں رہتی اور ماضی میں ملکیت کا اثبات ہو جاتا ہے، سو طلاق کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ اس صورت میں طلاق سے کچھ بھی مہر ساقط نہ ہوتا، جیساکہ موت سے ساقط نہیں ہوتا، لیکن نصفِ مہر کا سقوط دلیل سے ثابت ہے، (اس لئے نص کے مقابلے میں قیاس متروک ہے)۔ نیز اس لئے کہ مہر اسی لئے واجب ہوتا ہے کہ ملک تمتع کے احداث سے عورت کو جو ایک گونہ ذلت لاحق ہوتی ہے، بقدر امکان اس کی تلافی ہو جائے۔ اور طلاق سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ ملکیت ہوئی ہی نہ تھی (یعنی قبل از دخول طلاق سے ملکِ نکاح فسخ نہیں ہوتا، اس لئے مہر بالکل ساقط نہیں ہونا چاہیئے)۔ لیکن نصف مہر کا سقوط نص سے ثابت ہے۔ رہا اختلاف رکھنے والوں کا نص سے استدلال! تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نص سورۃ بقرہ کی نص" وان طلقتموهن "الایہ سے منسوخ ہے۔ یا اس نص میں تمتع کا امر ندب و استحباب پر محمول ہے۔ یا اس نکاح میں طلاق پر محمول ہے، جس میں مہر مقرر نہ ہوا ہو۔ اس طرح تمام دلائل میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ رہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ طلاق فسخِ نکاح ہے، درست نہیں، بلکہ طلاق ملک نکاح کا ابطال ہے، سو اس کا اثر مستقبل میں ظاہر ہوتا ہے، جیساکہ اعتاق ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ معقود علیہ عورت کو واپس نہیں ملا، کیونکہ معقود علیہ ملکِ تمتع ہے، عورت کو یہ ملک واپس نہیں ملی، بلکہ طلاق کی وجہ سے خاوند کی ملک باطل ہو کر مستقبل میں عورت کی ہو گئی ہے۔ نہ کہ اسے واپس ملی ہے یا یوں کہا جائے کہ قبل از دخول طلاق کو ایک گونہ فسخ سے مشابہت ہے۔ جیساکہ انہوں نے کہا۔ اور ایک

گونہ ابطال سے مشابہت ہے۔جیساکہ ہم نے کہا۔شبہ فسخ پورے بدل کے سقوط کا تقاضا کرتا ہے جیساکہ قبضے سے پہلے اقالہ کی صورت میں ہے۔اور شبہ ابطال مقتضی ہے کہ کچھ بھی بدل ساقط نہ ہو۔جیساکہ قبضے سے پہلے اعتاق کی صورت میں ہے۔لہٰذا نصفِ مہر کے سقوط اور نصف مہر کی بقا کا فیصلہ کیا جائے گا، تاکہ دونوں شبہوں پر بقدر امکان عمل ہو جائے۔ہمارے طریق کی صحت پر ہمارے اصحابؒ کا بیان کردہ یہ مسئلہ ایک واضح دلیل ہے کہ اگر کسی نے نکاح کیا اور پانچ سائمہ اونٹ مہر ٹھہرائے انہیں عورت کے سپرد کر دیا اور ایک سال پورا ہو گیا۔پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو عورت سے نصف زکوٰۃ ساقط ہو گی۔اگر قبل از دخول طلاق سے پورا مہر مسمّٰی ساقط ہو کر ایک دوسرے سبب سے نصف واجب ہوتا تو پوری زکوٰۃ ساقط ہو جاتی۔نیز پہلے پورا مہر ساقط کرنا، پھر نصف واجب قرار دینا ایک غیر مفید اور عبث فعل ہے۔اور شریعت کبھی بے فائدہ اور عبث طریق نہیں اپناتی۔واللہ عزوجل اعلم۔

**مسئلہ:** مہر مالی کے ساتھ کوئی غیر مالی شرط ٹھہرائی، مثلاً ایک ہزار درہم پر اور اس شرط پر نکاح کیا کہ دوسری بیوی کو طلاق دے گا یا منکوحہ کو اس کے شہر سے باہر نہیں لے گا۔پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو اسے صرف نصف مہر ملے گا، شرط ساقط ہو جائے گی، کیونکہ شرط ایسی ہے کہ اگر پوری نہ ہو، تو مہر مثل واجب ہو جاتا ہے، اور قبل از دخول طلاق میں مہر مثل ثابت نہیں۔سو اس کا معاملہ تو ختم ہوا۔رہ گیا مہر مسمّٰی! تو اس کی تنصیف کی جائے گی۔

اسی طرح اگر مہر مسمّٰی کے ساتھ کوئی مجہول و غیر متعین چیز شرط ٹھہرائی، مثلاً یوں کہا کہ ایک ہزار درہم دوں گا اور اس کا اعزاز و اکرام کروں گا یا ایک ہزار درہم دوں گا اور اسے کوئی ہدیہ پیش کر دوں گا۔پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو اسے نصف مہر ملے گا۔کیونکہ اکرام و ہدیہ کی شرط پوری نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے، اور قبل از دخول طلاق میں مہر مثل ہوتا نہیں۔لہٰذا یہ شرط ساقط الاعتبار ہوئی۔

**مسئلہ:** اگر مہر مقرر کرتے ہوئے یوں کہا تھا کہ ایک ہزار یا دو ہزار دوں گا، اور پھر ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق مہر مثل واجب ہوا تھا اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق کمتر رقم واجب ہوئی تھی تفصیل گزر چکی ہے پھر قبل از دخول طلاق دے دی تو اسے بالاجماع نصف ہزار ملے گا۔ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ مہر مثل واجب ہوا تھا۔اور قبل از دخول طلاق میں مہر مثل ثابت نہیں۔اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ کمتر واجب ہوا تھا، سو اس کا نصف کر لیا جائے گا۔

**مسئلہ:** مہر یوں ٹھہرایا تھا کہ اگر کوئی اور بیوی نہ ہوئی تو ایک ہزار اور اگر ہوئی تو دو ہزار، پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے نصفِ اول ملے گا، کیونکہ یہ شرط فاسد ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ یہ دونوں شرطیں جائز ہیں، لہٰذا ان میں سے جو بھی شرط پائی گئی، اس کے مطابق نصف ملے گا۔

**مسئلہ:** دس درہم سے کم مہر ٹھہرایا، پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو اسے پانچ درہم ملیں گے۔کیونکہ ہمارے نزدیک دس درہم سے کم مہر ٹھہرانا دس درہم ہی سمجھا جاتا ہے، تو گویا اس نے دس درہم

ہی مہر ٹھہرایا تھا، سو قبل از دخول طلاق ہونے کی وجہ سے مبلغ پانچ درہم اسے ملیں گے۔

**مسئلہ:** اگر مہر عورت کے قبضہ میں آچکا ہو تو دیکھا جائے گا، اگر وہ دراہم ودنانیر ہیں، خواہ معینہ ہوں یا غیر معینہ یا کوئی کیلی یا وزنی چیز خاوند کے ذمہ تھی، اور اب عورت کے قبضہ میں آچکی ہے۔ اور ابھی وہ مہر اس کے ہاتھ میں ہے کہ اسے طلاق ہوگئی تو اس پر قبضہ کردہ چیز کا نصف لوٹانا واجب ہے، دکہ مہر کا مثل دیدے، عین مقبوض لوٹانا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ عین مقبوض عقد میں ہی واجب نہیں ہوتا، فسخ میں یہ بدرجہ اولی واجب نہیں ہوگا۔ باقی زفرؒ کی اصل کے مطابق چونکہ دراہم ودنانیر عقد سے متعین ہوجاتے ہیں، لہٰذا فسخ میں بھی متعین ہوں گے، سو اگر وہ مہر ابھی اس کے ہاتھ میں ہے، تو اس کا عین نصف لوٹانا واجب ہے۔

اور اگر مہر درمیانہ غلام یا درمیانہ کپڑا تھا، خاوند نے وہ عورت کے حوالے کر دیا تھا، پھر اسے طلاق قبل از دخول دے دی تو عورت پر عین نصف مقبوض لوٹانا واجب ہے، کیونکہ غلام لامثل چیز ہے۔ اور لامثل چیزوں میں اصل یہ ہے کہ جب وہ ذمہ میں واجب ہوتی ہیں تو درمیانہ چیز مراد ہوتی ہے۔ اور اتنی جہالت ان میں گوارا کرلی جاتی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ لیکن جب وہ قبضے سے متعین ہوگئی تو اب عین نصف کا ایجاب، مثل یا قیمت کے ایجاب سے بہتر ہے۔ لہٰذا عین مقبوض کا نصف لوٹانا واجب ہوگا۔ جیساکہ اگر وہ شروع میں ہی معین ہوتا اور پھر عورت کے قبضے میں آجاتا تو عین نصف لوٹانا واجب ہوتا۔

**نوٹ:** خاوند واجب الرد نصف کا نفسِ طلاق سے مالک نہیں بنتا۔ تفصیل آرہی ہے۔

**مسئلہ:** گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جبکہ مہر دین تھا، اور عورت کے قبضہ کرنے کے بعد یا قبضہ کرنے سے پہلے قبل از دخول طلاق ہوگئی۔ لیکن اگر مہر عین ہو، بایں طور کہ معین ومشار الیہ ہو اور اس میں تعیین بھی ہوسکتی ہو، جیساکہ غلام، باندی اور دوسرے اعیان ہیں، تو یہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ علی حالہ ہوگا کہ اس میں نہ کمی ہوئی ہوگی اور نہ زیادتی، اور یا اس میں کمی یا زیادتی ہوچکی ہوگی۔ سو اگر وہ مہر علی حالہ ہے اور اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوئی ہے، اور عورت نے ابھی اس پر قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ قبل از دخول طلاق ہوگئی تو نصف مہر نفس طلاق سے خاوند کی ملکیت میں داخل ہوجائے گا۔ اس کی ملکیت کے لئے فسخ اور عورت کی طرف سے تسلیم کی حاجت نہیں ہے۔ چنانچہ اگر وہ مہر باندی تھی اور خاوند نے فسخ وتسلیم سے پہلے اسے آزاد کر دیا۔ تو بلا اختلاف باندی کا نصف آزاد ہوجائے گا۔ اور اگر مہر عورت کے قبضے میں آچکا تھا تو نفس طلاق سے خاوند واجب الرد نصف کا مالک نہیں بنے گا۔ اور نہ ہی اس نصف میں عورت کی ملکیت فسخ ہوگی، جب تک کہ حاکم اسے فسخ نہیں کر دیتا یا عورت اسے خود سپرد نہیں کر دیتی۔ اور "زیادات" میں اس پر مزید یہ اضافہ بھی مذکورہ ہے کہ یا جب تک خاوند یہ نہیں کہتا کہ "میں نے فسخ کیا"۔ یہ تو ظاہر الروایہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ واجب الرد نصف میں نفس طلاق سے عورت کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے۔ یہی زفرؒ کا قول ہے۔ چنانچہ اگر وہ مہر باندی تھی، اور فسخ وتسلیم سے پہلے عورت نے اسے آزاد کر دیا تو پوری باندی آزاد ہوجائے گی، اور فسخ وتسلیم سے پہلے خاوند کا اسے آزاد کرنا صحیح نہیں

ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق طلاق اور فسخ و تسلیم سے پہلے عورت کا اعتاق صرف نصف میں نافذ ہوگا۔ اور نصف کا خاوند کی طرف سے اعتاق جائز ہوگا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عود نصف کا موجب طلاق قبل از دخول ہے، اور طلاق ہو چکی ہے، لہٰذا نفس طلاق سے نصف مہر خاوند کی ملکیت میں دوبارہ داخل ہو جائے گا۔ جیساکہ بیع اگر قبضے سے پہلے فسخ ہو جائے تو نفس فسخ سے بائع کی ملکیت لوٹ آتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد اگرچہ طلاق کی وجہ سے فسخ ہو چکا ہے۔ لیکن عقد کے نتیجہ میں حاصل ہونے والا قبضہ ابھی باقی ہے، اور ہمارے نزدیک قبضہ بھی اسباب ملکیت میں سے ہے۔ لہٰذا سبب ملکیت ابھی تک قائم ہونے کی وجہ سے ملکیت باقی ہے، لہٰذا جب تک قاضی فسخ نہیں کرتا یا عورت خود سپرد نہیں کرتی یا زیادات کی روایت کے مطابق خاوند فسخ نہیں کرتا، ملکیت زائل نہیں ہوگی۔ کیونکہ قاضی کے فسخ سے سبب ملکیت ختم ہو جاتا ہے۔ اور عورت کی تسلیم قبضے کیلئے ناقض حقیقی ہے۔ اور خاوند کو فسخ کا اس لئے اختیار ہے کہ یہ مہر عقد فاسد کے نتیجے میں مقبوض کی حیثیت رکھتا ہے اور عقد فاسد میں عاقدین میں سے ہر ایک کو فسخ کا اختیار ہوتا ہے۔ اس کی صورت کچھ یوں ہے، جیسے کسی نے باندی کے عوض غلام خریدا، غلام پر قبضہ کر لیا لیکن ابھی باندی سپرد نہیں کی تھی کہ اس کے پاس ہی ہلاک ہوگئی، تو اس سے باندی میں عقد فسخ ہو جائے گا، اور غلام میں باقی رہے گا، جب تک کہ اسے واپس نہیں لے لیتا، گویا یہ عقد فاسد کے نتیجہ میں مقبوض ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ نیز اس لئے کہ مہر ایک بدل ہے جس پر عقد کی وجہ سے ملک مطلق حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا ایک عاقد کے فعل سے یہ ملکیت فسخ نہیں ہوگی۔ جیساکہ باب بیع میں ثمن کا حکم ہے۔ برخلاف جبکہ مہر پر قبضہ نہ ہوا ہو، کیونکہ قبضہ سے پہلے وہ مملوک مطلق نہیں ہوتا۔

**مسئلہ:** گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جبکہ مہر علی حالہ ہو، اس میں کوئی کمی بیشی نہ ہوئی ہو۔ لیکن اگر مہر میں کچھ زیادت ہوگئی ہے، تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یہ اضافہ مہر میں ہوا ہوگا یا مہر پر ہوا ہوگا۔ اگر اضافہ مہر پر ہوا ہے مثلاً مہر ایک ہزار مقرر ہوا تھا، پھر خاوند نے عقد کے بعد اس پر ایک سو اور بڑھا دیئے اس کے بعد دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی تو اسے صرف ایک ہزار کا نصف ملے گا۔ اضافہ باطل ہو جائے گا۔ یہ ظاہر الروایہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ نصف ہزار کے ساتھ اضافہ کا نصف بھی ملے گا۔ ابو یوسفؒ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم

یہ اضافہ بھی مفروض ہے، لہٰذا طلاق قبل از دخول کی صورت میں اس کی تنصیف بھی واجب ہے، نیز ہمارے اصحابؒ کی اصل کے مطابق اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوتا ہے۔ جیساکہ باب بیع میں ثمن میں اضافہ کا حکم ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے، گویا عقد اصل اور اضافہ پر اکٹھا ہی وارد ہے۔ لہٰذا طلاق کی صورت میں اصل کے ساتھ اضافہ کی بھی تنصیف کی جائے گی۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ یہ اضافہ عقد میں حقیقۃً مقرر نہیں ہوا تھا۔ یہ واضح ہے اور جو چیز عقد میں مقرر نہ ہوئی ہو۔ طلاق قبل از دخول سے باطل ہو جاتی ہے۔ جیساکہ مہر مثل کا حکم ہے۔ رہا ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ اضافہ اصل کے ساتھ لاحق ہوتا ہے، اہم یہ دیکھتے ہیں کہ مہر پر اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق نہیں ہوتا کیونکہ یہ یقینی طور پر عقد سے متاخر ہے۔ اور متاخر کو اصل عقد کے ساتھ لاحق کرنا خلاف حقیقت ہے۔ بلا ضرورت

ہ حاجت ایسا نہیں کیا جاتا، اور باب بیع میں اس کی حاجت ہوتی ہے، کیونکہ بیع عقد معاینہ ہوتا ہے، اس میں مال کا مال سے مبادلہ ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں خسارے کو دور کرنے کے لئے اضافہ کی حاجت پیش آتی ہے۔ لیکن نکاح عقد معاینہ نہیں ہے، اس میں مال کا مال سے مبادلہ نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس میں خسارے سے بچنا مقصود ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں تغیر حقیقت کی کوئی ضرورت نہیں، رہی نص، تو یہاں عقد میں مفروض مراد ہے۔ کیونکہ متعارف یہی ہے، لہٰذا مطلق سے متعارف ہی مراد لیا جائے گا۔ ارشاد الٰہی " ولا جناح علیکم فیما تواضیتم اس پر دلیل ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اضافہ فریضہ میں داخل نہیں ہے۔

اور اگر اضافہ مہر میں ہوا ہے، تو اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ مہر دو حال سے خالی نہیں، خاوند کے ہاتھ میں ہوگا، یا عورت کے ہاتھ میں۔ اگر مہر خاوند کے پاس

ہے تو پھر اضافہ دو حال سے خالی نہیں۔ یہ اصل کے ساتھ متصل ہوگا یا منفصل ہوگا۔ اگر اضافہ اصل کے ساتھ متصل ہے تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں اصل سے متولد ہوگا، جیسے موٹا ہونا، خوبصورت ہو جانا۔ نگاہ کا ٹھیک ہو جانا گونگا بہرہ پن ختم ہو جانا، درخت پر پھل آنا، زمین میں فصل اُگنا وغیرہ۔ یا اضافہ اصل سے متولد نہیں ہوگا، جیسے کپڑے کا رنگ دینا، زمین پر عمارت بنانا وغیرہ۔ اسی طرح اضافہ اگر منفصل ہے تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں۔ یہ اضافہ اصل سے متولد ہوگا، جیسے بچہ، اونٹ، بھیڑ کی مونڈی ہوئی اون، کٹے ہوئے بال، اتارے ہوئے پھل۔ کاٹی ہوئی فصل وغیرہ، یا اصل سے متولد کے حکم میں ہوگا، جیسے تاوان عقر۔ اور یا نہ متولد ہوگا، نہ متولد کے حکم میں ہوگا، جیسے ہبہ اور کسب ہے۔ سو اگر اضافہ اصل سے متولد ہے یا متولد کے حکم میں ہے تو وہ بھی مہر میں داخل ہے۔ خواہ اضافہ متصلہ ہو یا منفصلہ۔ چنانچہ اگر قبل از دخول طلاق ہو جاتی ہے، تو بالاجماع اضافہ اور اصل دونوں کا نصف کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ اضافہ اصل کے تابع ہے۔ اس لئے کہ یہ اصل کی نماء اور بڑھوتری ہے۔ تاوان جزء مہر کا بدل ہے اس لئے مہر کے قائم مقام ہوگا۔ اور عقر بھی ایسی چیز کا بدل ہے، جو جزء کا حکم رکھتی ہے۔ لہٰذا یہ بھی بمنزلہ متولد ہے۔ تو جب یہ اضافے قبضہ سے پہلے ہوئے۔ جبکہ قبضہ عقد کا مشابہ ہے۔ تو بوقت قبضہ ان اضافوں کا پایا جانا ایسا ہے، جیسا کہ یہ اضافے عقد کے وقت موجود تھے، لہٰذا فسخ ان اضافوں پر بھی وارد ہوگا۔

مسئلہ: اگر زیادت اور اضافہ اصل سے متولد نہ ہو، تو دیکھا جائے گا، اگر وہ اصل کے ساتھ متصل ہے تو مانع تنصیف ہوگا اور عورت پر اصل کی نصف قیمت دینا واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ زیادت مہر نہیں ہے، نہ مقصوداً نہ تبعاً، کیونکہ مہر سے متولد نہیں ہوئی، سو اس کی تنصیف تو ہوگی نہیں، اور اصل کی تنصیف زیادت کی تنصیف کے بغیر ممکن نہیں۔ لہٰذا تنصیف ممتنع ہوئی۔ اس لئے جس دن یہ زیادت ہوئی ہے، اس دن کے لحاظ سے اصل کی نصف قیمت دینا واجب ہے۔ اور یوم زیادت کا اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے کہ اسی کی وجہ سے عورت کو اصل کا قبضہ ملا ہے۔ اور اگر وہ زیادت اصل سے منفصل ہے تو یہ زیادت مہر کا حصہ نہیں ہوگی، اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ پوری کی پوری عورت کی ہے، اس کی تنصیف نہیں

ہوگی، صرف اصل کی تنصیف ہوگی۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ بھی مہر کا حصہ ہے، لہٰذا اصل کے ساتھ زیادت کی بھی تنصیف ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس زیادت کی ملکیت اصل کی ملکیت کے ساتھ حاصل ہوئی ہے۔ لہٰذا یہ اصل کے تابع ہے۔ اس لئے اصل کے ساتھ اس کی بھی تنصیف ہوگی، جیساکہ زیادت متصلہ مثلاً موٹاپا اور زیادت منفصلہ، جو کہ اصل سے متولد ہو، مثلاً بچہ، کا حکم ہے۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ زیادت نہ تو مقصوداً مہر ہے اور نہ ہی تبعاً۔ مقصوداً تو ظاہر ہے، کیونکہ عقد میں یہ مقصود نہیں تھی، اسی طرح اگر باندی ہبہ کی جائے تو اس میں بھی یہ زیادت مقصود نہیں ہوتی۔ نیز یہ تبعاً بھی مہر نہیں ہے، کیونکہ اصل سے متولد نہیں ہے۔ الغرض یہ کسی طور پر مہر نہیں ہے۔ یہ صرف عورت کا مال ہے۔ اور اس کے دوسرے اموال کے مشابہ ہے۔ بہ خلاف زیادت متصلہ متولدہ اور منفصلہ متولدہ کے، کہ وہ مہر کا نماء ہے، اس لئے مہر کا ایک جز ہے۔ چنانچہ اصل کے ساتھ اس کی بھی تنصیف کی جاتی ہے۔ اگر خاوند نے عورت کی اجازت کے بغیر مہر اجرت پر دے دیا تو اجرت خاوند کو ہی ملے گی، کیونکہ ہمارے نزدیک منافع بذاتہا اموال متقومہ نہیں ہیں ان میں مالیت اور تقوّم عقد کے ذریعہ پیدا ہوتی ہے، اور عقد خاوند سے صادر ہوا ہے، لہٰذا اجرت بھی اسی کو ملے گی۔ جیساکہ غاصب اگر مغصوب کو اجرت پر دے دے تو اجرت اسے ہی ملتی ہے لیکن اسے چاہیئے کہ اجرت کا صدقہ کر دے، کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو ایک سبب حرام یعنی غیر کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف سے حاصل ہوا۔ تو اس میں خباثت اور گندگی سرایت کئے ہوئے ہے۔ اس لئے اس سے چھٹکارا پانے کی صورت یہی ہے کہ اسے صدقہ کر دیا جائے۔

**مسئلہ:** گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جبکہ مہر خاوند کے ہاتھ میں تھا۔ اور اس میں کوئی زیادت رونما ہوگئی تھی۔ اور اگر مہر عورت کے ہاتھ میں ہو یعنی فرقت سے پہلے۔ تو دیکھا جائے گا۔ اگر زیادت متصلہ ہے اور اصل سے متولد ہے تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مانع تنصیف ہوگی۔ اور جس دن خاوند نے یہ مہر عورت کو سپرد کیا تھا، اس دن کے بھاؤ کے مطابق عورت اصل کی نصف قیمت خاوند کو ادا کرے گی۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ مانع تنصیف نہیں ہوگی، بلکہ اصل کے ساتھ اسے بھی نصف کیا جائے گا۔ محمدؒ کی حجت یہ فرمان الٰہی ہے: وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم اس میں اللہ تعالیٰ نے قبل از دخول طلاق کی صورت میں نصف مفروض مقرر فرمایا ہے۔ سو مفروض کی قیمت کا نصف مقرر کرنا خلاف نص ہے۔ جب اصل مفروض کی تنصیف واجب ہے۔ اور اس کی تنصیف زیادت کی تنصیف کے بغیر ممکن نہیں۔ تو لا محالہ زیادت کی تنصیف بھی واجب ہے۔ نیز یہ زیادت ہر وجہ سے اصل کے تابع ہے۔ کیونکہ اس کے ساتھ قائم ہے، اور اصل مہر ہے۔ لہٰذا زیادت بھی مہر ہی ہوگی۔ بہ خلاف زیادت منفصلہ متولدہ کے کہ وہ تابع محض نہیں ہوتی، بلکہ انفصال سے وہ بذاتہ اصل بن جاتی ہے۔ اس لئے وہ مہر نہیں بنتی۔ اور بہ خلاف ہبہ میں زیادت متصلہ کے، کہ وہ رجوع و استرداد سے مانع ہوتی ہے، کیونکہ ہبہ میں رجوع کا حق محل اجتہاد ہے، کوئی قطعی

نہیں ہے۔ لہٰذا حالتِ عقد میں اس زیادت کا الحاق ممکن نہیں ہوتا، اس لئے فسخ کا اس پر وارد کرنا بھی متعذر ہوگا۔ اسی بنا پر یہ میں زیادت مانع رجوع ہوتی ہے۔ ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ زیادت بوقتِ عقد موجود نہیں تھی اور نہ ہی شبہ عقد یعنی قبضہ کے وقت موجود تھی۔ لہٰذا یہ مہر کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے قبل از دخول طلاق کی صورت میں فسخ عقد میں بھی داخل نہیں ہوگی۔ کیونکہ فسخ صرف انہی چیزوں پر وارد ہوتا ہے، جن پر عقد وارد ہوا ہو، اور عقد اس پر وارد نہیں ہوا تھا، اس لئے فسخ بھی اس پر وارد نہیں ہوگا۔ جیساکہ زیادتِ منفصلہ متولدہ کا حکم ہے۔ نیز نقض عقد نصفِ اصل پر مع نصفِ زیادت وارد ہوگا یا زیادت کے بغیر وارد ہوگا۔ دوسری صورت ممکن نہیں کیونکہ یہاں اصل زیادتِ متصلہ کے بغیر متصور نہیں ہے۔ اور پہلی صورت بھی ممکن نہیں، کیونکہ اس میں ربا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ زیادت عدم ورودِ عقد کی وجہ سے جب محل فسخ ہی نہیں ہے، تو زیادت لینا عقدِ معاوضہ میں بلا عوض مال لینا ہوگا۔ یہی ربا ہے۔ اور مفروض کی نصف قیمت واجب ہوتی ہے، نصفِ مفروض نہیں، اس لئے کہ مفروض ضائع اور تباہ شدہ چیز کے درجہ میں ہوچکا ہے۔ رہی آیت کریمہ! تو اس میں محمدؒ کے لئے کوئی حجت نہیں ہے، اس لئے کہ مطلق مفروض سے مراد مفروض متعارف یعنی اثمان ہوتا ہے، سامان نہیں۔ اور اثمانِ مقررہ میں زیادت ونقصان کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور بیع میں زیادتِ متصلہ پیدا ہونے کی صورت میں بصورتِ اختلاف یہی اختلاف ہے کہ ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک یہ زیادت خاوند کے قبضہ ہی میں ضائع ہوگئی، اور پھر طلاق دی تو عورت کو اصل کا نصف ہی ملے گا، کیونکہ مانع تنصیف اٹھ چکا ہے۔ اگر یہ زیادت متصلہ، غیر متولدہ ہو، تو مانع تنصیف ہوگی۔ اور عورت پر اصل کی نصف قیمت دینا واجب ہوگا۔ اس کی وجہ گذشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔ اور اگر یہ زیادت منفصلہ، اصل سے متولدہ ہو، تو ہمارے اصحابِ ثلاثہؒ کے نزدیک مانع تنصیف ہوگی۔ اور عورت پر اصل کی نصف قیمت خاوند کو لوٹانا واجب ہوگا۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ مانع تنصیف نہیں ہوگی اور اصل کی مع زیادت تنصیف ہوگی۔ اور اگر زیادت منفصلہ، غیر متولدہ ہو تو وہ صرف عورت کی ہے۔ اور اصلِ مہر دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ اس پر اجماع ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زیادتِ مذکورہ اصل کے تابع ہے، کیونکہ اصل سے متولد ہے، لہٰذا اصل کے ساتھ اس کی بھی تنصیف ہوگی۔ جیساکہ وہ زیادت جو قبضہ سے پہلے پیدا ہوتی ہو، اس کی تنصیف کی جاتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ زیادت نہ تو عقد کے وقت موجود تھی اور نہ ہی قبضہ کے وقت، لہٰذا یہ مہر میں داخل نہیں۔ اور فسخ اس چیز پر وارد ہوتا ہے، جس پر عقد وارد ہوا ہو۔ لہٰذا اس کی تنصیف نہیں کی جائے گی اور یہ عورت کی ملکیت رہے گی، جیساکہ طلاق سے پہلے عورت کی ملکیت تھی۔ اور زیادت کے بغیر اصل کی تنصیف ممکن نہیں ہے۔ یعنی ولد کے بغیر نصف باندی کا رد ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ فسخِ عقد کی صورت میں باندی میں پیدا شدہ زیادت، کا لوٹانا بھی ضروری ہوگا، جبکہ اصل عقد میں یہ زیادت موجود نہ تھی۔ اور عقد معاوضہ میں کسی چیز کا بلا بدل حاصل کرنا ربا ہے، جو کہ حرام ہے۔

جب ربا کی وجہ سے مفروض کی تنصیف متعذر ہوئی۔ تو اسے یوں سمجھا جائے گا، گویا وہ ہلاک شدہ

ہے، کیونکہ جب اس کی سپردگی ممکن ہی نہیں ہے، تو خاوند کے لئے گویا وہ ہلاک ہو چکی ہے۔ اس لئے نصف قیمت واجب ہوگی، تاکہ ربا پیدا نہ ہو۔ واللہ عزّوجلّ اعلم۔

اسی طرح اگر عورت قبل از دخول مرتد ہو جائے یا اپنے خاوند کے بیٹے سے بوس و کنار کر لے، جبکہ اس کے قبضہ میں ہوتے ہوئے مہر میں زیادت ہو چکی ہے، تو وہ تمام (مہر مع زیادت) اسی کا ہے، اور روزِ قبضہ کے بھاؤ کے مطابق پورے اصل کی قیمت لوٹانا اس پر واجب ہے۔ ابو یوسفؒ نے "اصل" میں یونہی ذکر کیا ہے، اور یہی محمدؒ کا قول ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اصل مع زیادت لوٹائے گی۔ تو اس روایت کے مطابق ابو یوسفؒ ارتداد و تقبیل اور طلاق کی صورتوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ کہ طلاق کی صورت میں اصل کی نصف قیمت لوٹانا واجب ہے، اور ارتداد و تقبیل کی صورت میں اصل و زیادت دونوں کا لوٹانا واجب ہے۔ وجۂ فرق یہ ہے کہ ارتداد و تقبیل سے عقد سرے سے فسخ ہو جاتا ہے، گویا ہوا ہی نہیں تھا۔ جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی باندی کے عوض غلام بیچے، باندی لے لی ہو، لیکن غلام ابھی نہ دیا ہو کہ باندی بچہ جنے پھر غلام مر جائے۔ تو مشتری باندی اور بچہ دونوں واپس لے گا، کیونکہ بائع کے قبضہ میں غلام کے مرنے سے عقد سرے سے فسخ ہو گیا، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ بہ خلاف طلاق کے، کہ یہ عقدِ نکاح کا کھولنا ہے، فسخ نہیں ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ اس میں نکاح طلاق کے وقت سے ختم ہوتا ہے، سرے سے نہیں۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں معقود علیہ عورت کو صحیح سالم واپس ملتا ہے، لیکن طلاق قبل از دخول ایک گونہ طلاق ہے اور ایک گونہ فسخ ہے، اس لئے اس صورت میں دونوں جہتوں کی رعایت رکھتے ہوئے نصفِ بدل لوٹانا واجب ہے۔ جبکہ ارتداد و تقبیل ہر لحاظ سے فسخ ہے۔ اس لئے اس صورت میں پورا بدل لوٹانا واجب ہوگا۔

گذشتہ تفصیل قبل از طلاق زیادت رونما ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر طلاق دینے کے بعد زیادت رونما ہوئی تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یا یہ زیادت خاوند کے لئے نصف کا فیصلہ ہونے کے بعد رونما ہوئی ہوگی اور یا فیصلہ ہونے سے پہلے پیدا ہوتی ہوگی، پھر ان میں سے ہر ایک صورت (مہر پر عورت کے) قبضہ سے پہلے پائی جائے گی یا قبضہ کے بعد سو اگر یہ زیادت قبضہ سے پہلے پیدا ہوئی ہے تو اصل اور زیادت دونوں کے درمیان نصف نصف ہوں گے خواہ فیصلہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ کیونکہ جیسے ہی طلاق پائی گئی، نصف مہر نفسِ طلاق سے خاوند کی ملک میں داخل ہو جاتا ہے، اور مہر دونوں کے درمیان نصف نصف ہو جاتا ہے۔ تو یہ زیادت دونوں کی ملک میں پیدا ہوئی ہے۔ اس لئے دونوں کے درمیان آدھی آدھی ہوگی۔ اور اگر زیادت قبضہ کے بعد پیدا ہوئی ہے تو دیکھا جائے گا، اگر خاوند کے لئے نصف مہر کا فیصلہ بھی ہو چکا تھا تو اس صورت کا حکم وہی ہے، جو ابھی اوپر مذکور ہوا۔ کیونکہ فیصلہ ہونے کے بعد نصف مہر خاوند کی ملکیت میں داخل ہو چکا ہے۔ سو یہ زیادت دونوں کی ملکیت میں پیدا ہوئی، اس لئے دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور اگر خاوند کے لئے نصف مہر کا فیصلہ ہونے سے پہلے زیادت پیدا ہوئی ہے، تو اس وقت مہر پر عورت کے قبضہ کی نوعیت یوں ہے، جیسے عقد فاسد

سے کسی چیز پر قبضہ ہو، کیونکہ ملکیت عورت کی تھی، اور طلاق سے نصف مہر میں عورت کی ملکیت فسخ ہو چکی ہے، چنانچہ اگر مہر غلام ہو، اور عورت، طلاق کے بعد، خاوند کے لئے نصف کا فیصلہ ہونے سے پہلے اسے آزاد کر دے تو یہ اعتاق درست ہے۔ اور اگر ایسی حالت میں خاوند آزاد کرے تو عتق نافذ نہیں ہوگا اگرچہ اس کے بعد قاضی اس کے لئے فیصلہ بھی کر دے، جیسا کہ بائع بیع فاسد کی صورت میں غلام مبیع کو آزاد کرے تو غلام آزاد نہیں ہوتا، اگرچہ وہ غلام بعد میں بائع کو مل بھی جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

گذشتہ تمام تفصیل مہر میں زیادت رونما ہونے کی صورت میں تھی۔

**مہر میں نقصان ہونے کا حکم:** مہر میں کمی اور نقصان ہونے کی ابتداءً دو صورتیں ہیں۔

۱۔ یہ نقصان خاوند کے ہاتھ میں ہوا ہوگا۔
۲۔ یا عورت کے ہاتھ میں پھر اگر نقصان خاوند کے ہاتھ میں ہوا ہے، تو اس میں پانچ حالتیں ہیں۔
۱۔ یہ نقصان کسی اجنبی (تیسرے شخص) کے فعل سے ہوا ہوگا۔
۲۔ یا کسی آفت سماوی سے ہوا ہوگا۔
۳۔ یا زوج کے فعل سے ہوا ہوگا۔
۴۔ یا خود مہر کے فعل سے ہوا ہوگا۔
۵۔ یا عورت کے فعل سے ہوا ہوگا۔ پھر ان میں سے ہر صورت مہر پر عورت کے قبضہ سے پہلے پیش آئی ہوگی یا قبضہ کے بعد، اور نقصان غیر معمولی ہوا ہوگا یا معمولی۔ اب ان تمام صورتوں کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

۱۔ اگر نقصان کسی اجنبی کے فعل سے ہوا ہے اور مہر پر قبضہ سے پہلے ہوا ہے، اور ہے بھی غیر معمولی، تو اس میں عورت کو اختیار ہے، چاہے ناقص غلام لے لے اور اَرش (نقصان کی ضمان) جانی (جنایت کرنے والا) سے وصول کر لے، اور اگر چاہے تو غلام چھوڑ دے اور زوج سے روز عقد کے مطابق غلام کی قیمت وصول کر لے، پھر خاوند اُس جانی سے اَرش وصول کر لے گا۔ عورت کو اختیار اس لئے ملے گا کہ معقود علیہ یعنی مہر میں قبضہ سے پہلے تغیر آگیا، کیونکہ اس کے کچھ حصّہ کی قیمت واجب ہو چکی ہے، اصل حصّہ باقی نہیں رہا۔ اور قبضہ سے پہلے معقود علیہ کے تغیر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اختیار دیا جائے گا۔ جیسا کہ قبضہ سے پہلے مبیع میں تغیر ہو جائے تو اختیار ملتا ہے۔ پھر اگر عورت نے غلام لینا پسند کیا تو جانی سے ارش وصول کرے گی، کیونکہ جنایت اس کی ملکیت میں ہوئی ہے۔ اور اگر اس نے قیمت لینا پسند کیا تو خاوند جانی سے اَرش وصول کرے گا۔ کیونکہ ضمان ادا کر کے وہ عین کا مالک ہو چکا ہے۔ سو ارش کی وصولی میں وہ عورت کا قائم مقام ہوگا۔ اس صورت میں عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ناقص غلام لے کر نقصان کی ضمان خاوند

سے وصول کرے۔ کیوں کہ جب اس نے غلام لینا پسند کرلیا تو خاوند کو ضمان سے بری کر دیا۔
۲۔ اگر نقصان آفت سماوی سے ہوا ہے تو عورت کو اختیار ہے، چاہے غلام ناقص لے لے، اس صورت میں اسے اور کچھ نہیں ملے گا۔ اور چاہے روزِ عقد کے حساب سے اس کی قیمت لے لے۔ کیونکہ عقد کی وجہ سے مہر کی ضمان خاوند پر واجب ہے۔ اور اوصاف عقد کی وجہ سے ضمان میں داخل نہیں ہوتے، کیونکہ عقد اوصاف پر وارد نہیں ہوا۔ لہٰذا اوصاف کی ضمان بھی واجب نہیں ہوگی۔ صرف اصل کی ضمان واجب ہوگی، کیونکہ عقد اصل پر وارد ہوا ہے۔ باقی عورت کو اختیار اس لئے ملے گا، کہ معقود علیہ یعنی مہر کی حالت میں تغیر ہو چکا ہے، اور تغیر باعثِ اختیار ہوتا ہے۔ جیسا کہ بائع کے ہاتھ میں اگر مبیع میں نقصان ہو جائے تو مشتری کو اختیار ملتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔
۳۔ اگر نقصان خاوند کے فعل سے ہوا ہے، تو ظاہر الروایہ میں مذکور ہے کہ عورت کو اختیار ملے گا چاہے اسے ناقص حالت میں لے لے اور اس کے ساتھ نقصان کی ضمان لے لے۔ اور چاہے تو روزِ عقد کے حساب سے اس کی قیمت لے لے۔ ظاہر الروایہ کے مطابق مہر اور بیع کی صورت میں فرق ہے، کہ بائع اگر مبیع پر قبضہ سے پہلے جنایت کرے تو مشتری کو نقصان کی ضمان لینے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ زوج اگر مہر پر جنایت کرے تو عورت کو اختیار ہے چاہے اسے ناقص حالت میں لے لے، جبکہ اسے نقصان کی ضمان نہیں ملے گی، اور چاہے تو اس کی قیمت لے لے۔ اس روایت کے مطابق مہر اور مبیع دونوں برابر ہیں۔ اس تسویہ کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کی وجہ سے مہر کی ضمان خاوند پر واجب ہے، اور ابھی عورت کی ملکیت اس میں پختہ نہیں ہوئی۔ جیسے کہ مبیع بائع کے ہاتھ میں ہو، اور ایسی صورت پیش آجائے، اور بیع میں وہی حکم ہے، جو اوپر مذکور ہوا، سو نکاح میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق وجہ فرق یہ ہے کہ اوصاف تبعیہ عقد کی وجہ سے اگرچہ قابلِ ضمان نہیں بنتے، لیکن اتلاف سے ان کی ضمان واجب ہو جاتی ہے، کیونکہ اتلاف کی صورت میں وہ اوصاف، مقصودہ بن جاتے ہیں۔ ہاں البتہ مبیع کو مضمون بالقیمۃ بنانا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ نقصان سے اس کی ایک اور ضمان یعنی ثمن، واجب ہو چکی ہے۔ اور ایک محل دو ضمانوں کے وجوب کے قابل نہیں ہوتا۔ اور مہر کی ضمان خاوند پر ملک نکاح کی صورت میں واجب نہیں ہوتی، بلکہ قیمت کی صورت میں واجب ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر خاوند مہر کو تلف کر دے تو ملکِ نکاح باطل نہیں ہوتی، البتہ قیمت واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح جزء کے اتلاف کی صورت میں بھی قیمت واجب ہوگی۔
۴۔ اگر نقصان مہر کے اپنے فعل سے ہوا ہے، مثلاً مہر نے خود اپنے اوپر جنایت کر

لی، تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ایک روایت کے مطابق اس نقصان کا حکم وہی ہے، جو آفت سماوی سے نقصان ہونے کا حکم ہے۔کیوں کہ انسان کی اپنے اوپر جنایت ہدر ہوتی ہے۔ سو یہ جنایت کالعدم سمجھی جائے گی، پس یہ جنایت آفتِ سماوی کی طرح ہے۔ دوسری روایت کے مطابق اس جنایت کا حکم وہ ہے جو زوج کی جنایت کا حکم ہے۔کیونکہ ضامن یعنی زوج کے ہاتھ میں مہر مضمون (واجب الضمان) ہوتا ہے۔اور ضامن کے ہاتھ میں مضمون کی جنایت ضامن کی جنایت کی طرح ہی ہوتی ہے۔جیساکہ مغصوب غلام اگر غاصب کے ہاتھ میں اپنے اوپر جنایت کرلے، تو یہ غاصب کی جنایت سمجھی جاتی ہے۔

۵۔ اور اگر نقصان عورت کے فعل سے ہوا ہے، تو جنایت سے عورت کا مہر پر قبضہ ثابت ہو گیا۔سو یوں ہے، گویا یہ نقصان عورت کے ہاتھ میں ہوا ہے۔ جیساکہ بائع کے ہاتھ میں مشتری کی مبیع پر جنایت اُس کا قبضہ سمجھی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔

گذشتہ تفصیل غیر معمولی نقصان کی صورت میں تھی۔ اور اگر معمولی نقصان ہوا ہے، تو عورت کو اختیار نہیں ملے گا۔اور اسے یوں سمجھا جائے گا، جیسے یہ عیب روزِ عقد میں ہی موجود تھا۔پھر اگر یہ معمولی نقصان کسی آفتِ سماوی یا عورت کے فعل یا مہر کے فعل سے ہوا ہے تو عورت کو کچھ ضمان نہیں ملے گی۔ اور اگر کسی اجنبی کے فعل سے ہوا ہے یا خاوند کے فعل سے ہوا ہے، تو عورت نصفِ نقصان کی ضمان وصول کرے گی۔

گذشتہ تمام تفصیل خاوند کے ہاتھ میں نقصان ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر عورت کے ہاتھ میں نقصان ہوا ہے، تو اس میں بھی مذکورہ پانچ صورتیں ہیں۔

۱۔ اگر نقصان کسی اجنبی کے فعل سے ہوا ہے، اور غیر معمولی ہے اور طلاق سے پہلے ہوا ہے، تو ارش عورت کو ملے گا۔پھر اگر زوج نے اُسے طلاق دے دی، تو اسے (زوج) روزِ قبضہ کے حساب سے نصف قیمت ملے گی، عین مہر پر خاوند کا کوئی حق نہیں ہوگا کیونکہ ارش بمنزلہ ولد ہوتی ہے۔اس لئے مانعِ تنصیف ہوگی۔جیساکہ ولد مانعِ تنصیف ہوتا ہے۔ اگر اجنبی نے طلاق کے بعد مہر پر جنایت کی ہے تو زوجہ کو غلام کا نصف ملے گا۔اور ارش کے بارے میں خاوند کو اختیار ہے چاہے عورت سے نصف ارش لے لے۔اور اس میں روزِ قبضہ کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔اور چاہے تو جانی سے نصف ارش وصول کرے کیوں کہ فسخ کا حق اور نصف مہر کی واپسی طلاق سے ثابت ہوتی ہے، اور قاضی کے فیصلے یا باہمی رضامندی پر موقوف رہتی ہے۔تو ایسی حالت میں مہر عورت کے قبضہ میں یوں ہے، جیسے بیع فاسد میں قبضہ کی ہوئی چیز ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کی ضمان عورت پر واجب ہے۔

۲ ۔ اگر نقصان زوج کے فعل سے ہوا ہے تو اس کا حکم وہی ہے، جو اجنبی کی جنایت کا حکم ہے ۔ کیوں کہ جب مہر پر عورت کا قبضہ ہے، تو اس کا مہر سے کوئی تعلق باقی نہ رہا ۔ اب اس کی جنایت، غیر کی ملکیت میں جنایت متصور ہو گی ۔ اور اجنبی کی جنایت کا حکم اوپر مذکور ہو چکا ہے ۔

۳ ۔ اگر نقصان کسی آفت سماوی سے ہوا ہے اور طلاق سے پہلے ہوا ہے ۔ تو خاوند کو اختیار رہے چاہے ناقص حالت میں مہر لے لے، جبکہ اس کے سوا اسے کچھ نہیں ملے گا ۔ اور چاہے تو روز قبضہ کے حساب سے نصف قیمت لے لے ۔ کیونکہ عورت کی معیت میں فسخ کی صورت میں خاوند کا ویسا ہی حق بنتا ہے، جیسا کہ عقد کی صورت میں عورت کا حق بنتا تھا، اور اگر خاوند کے قبضہ میں مہر کو کسی آفت سماوی سے نقصان پہنچتا، تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہوتا کہ اسے ناقص حالت میں لے لے یا اس کی قیمت لے لے ۔ لہٰذا فسخ کی صورت میں خاوند کو بھی ایسا ہی حق ملے گا ۔ اور اگر یہ نقصان طلاق کے بعد ہوا ہے تو خاوند کو اختیار ہے کہ نصف مہر اور نصف اَرش لے لے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طلاق کے بعد مہر عورت کے قبضہ میں، بیع فاسد میں قبضہ کردہ چیز کی طرح ہوتا ہے، کیونکہ اس کی ملکیت میں ہے، اور غیر کا حق فسخ ثابت ہو چکا ہے، سو یہ بیع فاسد میں قبضہ کردہ شی کے درجہ میں ہے ۔ اور اگر چاہے تو روز قبضہ کے حساب سے اس کی قیمت لے لے ۔

۴ ۔ اگر نقصان عورت کے فعل سے رونما ہوا ہے تو خاوند کو اختیار ہے، چاہے اس کا نصف لے لے جبکہ اسے ضمان کچھ نہیں ملے گی، اور اگر چاہے تو اس کی قیمت لے لے ۔ یہ ہمارے اصحابؒ ثلاثہ کے نزدیک ہے ۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ خاوند عورت سے نقصان کی ضمان لے سکتا ہے ۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت پر مہر کی ضمان قبضہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، اور اوصاف تبعیہ قبضہ سے قابل ضمان ہو جاتے ہیں، جبکہ محض عقد سے ان کی ضمان واجب نہیں ہوتی ۔ زفرؒ عورت کے فعل کے بغیر جو نقصان پیدا ہو جائے اس کے متعلق بھی یہی فرماتے ہیں ۔ اور وجہ یہی بیان کرتے ہیں ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت نے اپنی ملکیت پر جنایت کی ہے، اور اپنی ملکیت پر جنایت سے انسان پر ضمان واجب نہیں ہوتی بر خلاف جبکہ خاوند کے فعل سے نقصان ہوا ہو، کہ روایت مشہورہ کے مطابق ضمان واجب ہو جاتی ہے، کیونکہ اس صورت میں خاوند غیر کی ملکیت میں جنایت کر رہا ہے ۔ اور غیر کی ملکیت میں جنایت سے ضمان واجب ہو جاتی ہے ۔ اسی سے زفرؒ کے استدلال کا جواب نکل آیا کہ عورت کا قبضہ اپنی ملکیت پر ہوا ہے، اور اپنی ملکیت پر قبضہ موجب ضمان نہیں ہوا کرتا اور اگر یہ نقصان طلاق کے بعد ہوا ہے تو عورت پر نصف اَرش کی ادائیگی واجب ہے کیونکہ طلاق کی وجہ سے حق فسخ ثابت ہو چکا ہے، تفصیل ابھی گذری ۔

۵ ۔ اور اگر نقصان مہر کے فعل سے ہوا ہے تو دونوں روایتوں کے مطابق خاوند کو اختیار ہے،

چاہے ناقص حالت میں نصف لے لے اور چاہے تو اس کی نصف قیمت لے لے کیونکہ اگر ہم مہر کی جنایت کو آفت سماویہ کی طرح قرار دیں، تو بھی ضمان واجب نہیں ہوتی، اور اگر عورت کی جنایت کی طرح قرار دیں، تو بھی ضمان واجب نہیں ہوتی سو دونوں روایتوں کے مطابق ضمان واجب نہیں ہوگی۔

گذشتہ تفصیل عورت کے ہاتھ میں مہر میں غیر معمولی نقصان رونما ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر معمولی نقصان ہوا ہے تو دیکھا جائے گا۔ اگر کسی اجنبی کے فعل یا خاوند کے فعل سے ہوا ہے تو تنصیف نہیں ہوگی کیونکہ ارش مانع تنصیف ہے۔ اور اگر کسی آفت سماوی یا عورت کے فعل یا مہر کے فعل سے رونما ہوا ہے تو خاوند کو نصف ملے گا۔ اور اس میں اسے کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

## نصف مہر کے اسقاط میں نوع ثانی کی تفصیل:

نوع ثانی۔ یعنی جس سے معنیٰ نصف مہر ساقط ہوتا ہے اور صورۃً کل مہر ساقط ہوتا ہے۔

یہ ہر وہ طلاق ہے، جس میں متعہ دینا واجب ہوتا ہے۔ اس سلسلہ درج ذیل امور زیر بحث آئیں گے!

(ا)۔ اس طلاق کا بیان، جس میں متعہ دینا واجب ہے اور جس میں مستحب ہے۔ (ب) متعہ کی تفسیر۔ (ج) کس کے حال سے متعہ کا اعتبار ہوگا؟

عا جس طلاق میں متعہ دینا واجب ہوتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ ایک یہ کہ طلاق قبل از دخول ہوئی ہو اور نہ تو نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو اور نہ ہی بعد میں مقرر کیا گیا ہو۔ یا یہ کہ نکاح میں مہر کا تسمیہ فاسد ہو۔ اس صورت میں وجوبِ متعہ اکثر علماء کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ متعہ دینا واجب نہیں ہوتا، بس مستحب ہے۔ تو مالکؒ وجوب متعہ کے سرے سے قائل ہی نہیں ہیں۔ ان کی حجت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیانِ متعہ میں حقاً علی المحسنین" اور حقاً علی المتقین: فرما کر متعہ کو متقی اور محسن کے ساتھ مقید فرما دیا۔ جبکہ امر واجب میں متقی، محسن اور غیر متقی، غیر محسن کا فرق روا نہیں رکھا جاتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ متعہ دینا واجب نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

| | |
|---|---|
| لاجناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوھن او تفرضوا لھن فریضۃ ومتعوھن: | اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے یا ان کا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو تو تم پر کچھ گناہ نہیں ہاں ان کو کچھ خرچ ضرور دو۔" |

اس میں متعہ دینے کا امر ہے اور مطلق امر وجوب عمل کے لئے ہوتا ہے۔ اس آیت میں "او تفرضوا" سے مراد ہے" ولم تفرضوا " اس کا قرینہ یہ ہے کہ [illegible] ں پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان معطوف ہے: وان طلقتموھن من قبل [illegible] وھن وقد [illegible] فرضتم لھن فریضۃ فنصف ما فرضتم اگر پہلی [illegible] ں مراد ہو: مالم تمسوھن وقد فرضتم لھن اولم تفرضوا: تو مفروض کا اس پر عطف نہ ہوتا۔ اور کبھی او بمعنی واؤ بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے۔ ولا تطع منھم اثما او کفورا: کہ مراد ہے: ولا کفورا: نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ۔ "مقدور والا اپنے مقدور کے مطابق دے اور تنگدست اپنی حیثیت کے مطابق"

اس میں علی کلمہ ایجاب ہے۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

حقا علی المحسنین"۔ نیک لوگوں پر یہ ایک طرح کا حق ہے۔

الفاظ ایجاب میں حق علیہ سے بڑھ کر کوئی کلمہ تاکید کا مفہوم ادا نہیں کرتا، کیونکہ حقیقت ثبوت کا تقاضا کرتی ہیں تو علی الزام وایجاب کا کلمہ ہے۔ اور ان دونوں کا جمع کرنا تاکید شدید کا موجب ہے۔ باقی مالکؒ نے جو استدلال ذکر فرمایا ہے، یہ جیسے ہم پر لازم ہوتا ہے، ایسے ہی خود ان پر بھی لازم ہوتا ہے۔ کیونکہ مندوب ومستحب میں بھی متقی اور غیر متقی، محسن اور غیر محسن کا کوئی فرق نہیں ہے، جو چیز مستحب ہے۔ وہ سب کے لیے مستحب ہے۔ علاوہ ازیں متقی اور محسن پر ایجاب سے غیر متقی اور غیر محسن پر ایجاب کی نفی نہیں ہوتی دیکھیے! ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ قرآن مجید "ھدیً للمتقین" ہے۔ اس سے باقی لوگوں کے لیے ہدایت کی نفی نہیں ہوتی بلکہ دوسری جگہ اسے "ھدی للناس" بھی فرمایا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور زیر بحث صورت میں متعہ کے وجوب کی دلیل یہ ہے کہ متعہ واجب یعنی نصف مہر مثل کا بدل ہے، اور واجب کا بدل واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ واجب کا قائم مقام ہوتا ہے۔ دیکھیے! تیمم چونکہ وضوء کا بدل ہے۔ اور وضو واجب ہے، اس لیے تیمم بھی واجب ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ متعہ نصف مہر مثل کے بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے، یہ ہے کہ کسی شی کا بدل وہ ہوتا ہے، جو اصل کے سبب سے، اس کے عدم کی صورت میں واجب ہو۔ جیسا کہ تیمم اور وضوء وغیرہ کا معاملہ ہے۔ اور متعہ کے وجوب کا سبب وہی ہے، جو مہر مثل کے وجوب کا ہے، یعنی نکاح، نہ کہ طلاق۔ کیونکہ طلاق مسقط حقوق ہے۔ موجب حقوق نہیں۔ ہاں طلاق سے نصف مہر مثل ساقط ہو جاتا ہے، لہٰذا باقی متعہ باقی نصف کے بدل کے طور پر واجب ہوگا۔ یہ محمدؒ کا طرز استدلال ہے۔ محمد کے نزدیک مہر مثل کا رہن، متعہ کا رہن سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر مہر مثل تباہ ہو جائے تو ان کے نزدیک متعہ بھی ضائع ہو جاتا ہے لیکن ابو یوسف مہر مثل کے رہن کو متعہ کا رہن قرار نہیں دیتے چنانچہ ان کے نزدیک اگر مہر مثل تباہ ہو جائے تو صرف وہی تباہ ہوتا ہے۔ متعہ باقی رہتا ہے۔ سو ابو یوسف از راہ بدل وجوب متعہ کے قائل نہیں ہیں، بلکہ نصوص مذکورہ کے ظواہر کی بنا پر استقلالاً متعہ واجب قرار دیتے ہیں۔ یا مہر مقرر کردہ نکاح میں نصف مسمی سے استدلال کرتے ہوئے بضع کے بدل کے طور متعہ واجب قرار دیتے ہیں۔

(ب) دوسرے یہ کہ ایسے نکاح میں قبل از دخول طلاق ہو گئی ہو، جس میں بوقت نکاح تو مہر مقرر نہیں ہوا تھا، لیکن بعد میں مقرر کر لیا گیا تھا، کہ ایسی صورت میں بھی متعہ دینا واجب ہے۔ یہ ابو حنیفہ و محمد قول ہے اور ابو یوسفؒ کا آخری قول بھی یہی ہے۔ ابو یوسفؒ اولاً یہ فرماتے تھے کہ ایسی صورت میں نصف مفروض واجب ہوگا، جیسا کہ اگر بوقت عقد مہر مقرر کیا ہو، تو نصف مفروض واجب ہوتا ہے۔ مالک اور شافعیؒ کا قول یہی ہے۔ ان حضرات کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

وان طلقتموھن من قبل ان تمسوھن اور اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے سے

وقد فرضتم لهن فریضة فنصف ما فرضتم۔ ۔۔۔ پہلے طلاق دے دو، لیکن مہر مقرر کر چکے ہو، تو آدھا مہر دینا ہوگا۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے طلاق قبل از دخول کی صورت میں مطلقاً نصف مفروض واجب قرار دیا ہے بغیر اس تفصیل کے کہ یہ مقرر کرنا عقد میں ہوا تھا یا بعد میں۔ نیز اس لیے کہ عقد کے بعد مقرر کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ عقد میں مقرر کرنا۔ اور اگر عقد میں مہر مقرر کیا جاتا تو اس کی تنصیف ہوتی۔ اسی طرح بعد میں مقرر کیے گئے مہر کی بھی تنصیف ہوگی۔ ابوحنیفہ و محمدؒ کی حجت یہ فرمان الٰہی ہے۔

یا ایها الذین آمنوا اذا نکحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لکم علیهن من عدة تعتدونها فمتعوهن۔ ۔۔۔ "مومنو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرکے ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تم کو کچھ اختیار نہیں کہ ان سے عدت پوری کراؤ، ہاں ان کو کچھ خرچ دے دو۔"

اس میں اللہ تعالیٰ نے قبل از دخول مطلقات کے لیے متعہ دینا بطورِ عموم واجب قرار دیا۔ پھر دوسری آیت میں اس مطلقہ کی اس عموم سے تخصیص فرمادی جس کے نکاح میں مہر مقرر ہوا تھا اور پھر اسے قبل از دخول طلاق ہوگئی۔ سو وہ مطلقہ جس کے نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو۔ اور قبل از دخول طلاق ہوگئی ہو۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"لاجناح علیکم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فریضة و متعوهن۔ ۔۔۔ اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے یا ان کا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو، تو تم پر کچھ گناہ نہیں۔ ہاں ان کو کچھ خرچ ضرور دو۔

اس آیت میں بوقت عقد مقرر نہ کرنا مراد ہے، کیونکہ خطاب میں متعارف مراد ہوتا ہے اور متعارف، بوقت عقد مہر مقرر کرنا ہے، بعد میں نہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فریضة" میں بوقت عقد مہر مقرر کرنا مراد ہے، کیونکہ متعارف یہی ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ بوقت عقد مقرر کردہ مہر کی، طلاق قبل از دخول کی صورت میں تنصیف ہوتی ہے۔ نیز اس لئے کہ مہر مثل نفسِ عقد سے واجب ہو جاتا ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ سو بعد میں مہر مقرر کرنا درحقیقت نفسِ عقد سے واجب ہونے والے مہر۔ یعنی مہر مثل۔ کی تقدیر و تخمین ہی ہے۔ اور مہر مثل طلاق قبل از دخول سے ساقط ہو جاتا ہے، اور متعہ دینا واجب ہو جاتا ہے۔ للہذا جو چیز اصل واجب کا بیان و اندازہ ہے، طلاق قبل از دخول سے وہ بھی ساقط ہو جائے گی۔ اور متعہ دینا واجب ٹھہرے گا۔

مسئلہ: ایلاء، لعان، قطع عضو اور نامردی کے سبب ہونے والی فرقت کا بھی یہی حکم ہے۔ الغرض ہر وہ فرقت جو خاوند کی طرف سے قبل از دخول ہوئی ہو، جب کہ نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، تو اس سے متعہ دینا واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ اگر مہر مقرر ہوتا تو ایسی فرقت سے نصف مسمّٰی واجب ہوتا، اور متعہ مہر کا عوض اور بدل ہے۔ چنانچہ جب مہر مقرر نہ ہو تو اس کا عوض واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر خاوند مرتد ہو جائے اور اسلام کا انکار کرے، تو ان کے سبب ہونے والی فرقت میں، بشرطِ عدمِ تسمیۂ مہر، متعہ دینا واجب ہے۔

مسئلہ: جو فرقت عورت کی طرف سے ہوئی ہو، اس میں عورت کو متعہ دینا واجب نہیں ہوتا، کیونکہ

ایسی فرقت سے سرے سے مہر ہی واجب نہیں ہوتا، لہٰذا متعہ دینا بھی واجب نہیں ہوگا۔

**مسئلہ**: مخیرہ (وہ عورت جسے خاوند نے طلاق لینے کا اختیار دیا ہو) اگر قبل از دخول طلاق چاہے اور نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، تو اسے متعہ ملے گا، کیونکہ یہ فرقت درحقیقت خاوند کی طرف سے ہے، اس لیے کہ اس بینونت کی اضافت ایانت سابقہ کی طرف ہوتی ہے۔ اور وہ خاوند کا فعل ہے۔

گذشتہ تفصیل وجوب متعہ کے بارے میں تھی۔ اب ان صورتوں کا بیان کیا جاتا ہے۔ جن میں متعہ دینا مستحب ہے۔

اگر طلاق بعد از دخول ہوئی ہے یا قبل از دخول طلاق ہوئی ہے، جب کہ نکاح میں مہر مقرر کیا گیا تھا تو اس میں متعہ دینا مستحب ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بعد از دخول طلاق کی صورت میں متعہ دینا واجب ہے۔ حجت یہ پیش فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً علی المتقین۔ — اور مطلقہ عورتوں کو بھی دستور کے مطابق نان ونفقہ دینا چاہیئے، پرہیزگاروں پر (یہ بھی) حق ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے عموم کے ساتھ تمام مطلقات کے لیے، لام تملیک ذکر کرتے ہوئے متعہ واجب قرار دیا۔ ہاں دوسری آیت میں قبل از دخول مطلقہ کو، جس کا نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اس عموم سے مخصوص فرمایا لہٰذا قبل از دخول مطلقہ، جس کا نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، اور بعد از دخول مطلقہ اس عموم میں داخل رہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ متعہ دینا نکاح سے واجب ہوتا ہے، بضع کے بدل کے طور پر، خواہ نصف مہر کا بدل بن کر واجب ہو یا استقلالاً واجب ہو۔ بہر صورت جب وہ عورت دخول کے بعد مقرر کردہ مہر یا مہر مثل کی مستحق ہو چکی ہے۔ اب اگر اس کے لیے متعہ بھی واجب ہو تو ملک کے دو بدل ہونا اور ایک ہی حالت میں اصل اور بدل کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔ اور یہ ممتنع ہے۔ نیز اس لیے کہ قبل از دخول مطلقہ کے لیے، جس کا نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، بالاجماع متعہ واجب نہیں ہوتا۔ تو بعد از دخول مطلقہ کے لیے بدرجۂ اولیٰ متعہ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اول الذکر بعض مہر کی مستحق ہوتی ہے، اور ثانی الذکر کل مہر کی مستحق ہوتی ہے، جب بعض مہر کا استحقاق، استحقاق متعہ سے مانع ہے تو کل مہر کا استحقاق بدرجہ اولیٰ مانع ہوگا۔ رہا شافعیؒ کا آیت کریمہ سے استدلال اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "متاع" کا ذکر ندب واستحباب کے طور پر ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ خاوند کے لیے متعہ دینا مستحب ہے، جیسا کہ غیر مدخولہ کو مکمل مہر دینا مستحب ہے۔ یا اس میں متاع سے عدت کی مدت میں، مطلقہ کی خوراک، پوشاک مراد ہے، کیونکہ یہ سب چیزیں متاع میں داخل ہیں۔ اس لیے کہ متاع ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے فائدہ اٹھایا جائے۔ یہ تاویل اس لیئے کی جائے گی، تاکہ بقدر امکان تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔

**مسئلہ**: ہر وہ فرقت، جو خاوند کی طرف سے بعد از دخول ہوئی ہو، اس میں متعہ دینا مستحب ہے۔ ہاں اگر وہ مرتد ہو جائے یا اسلام کا انکار کر دے تو پھر مستحب نہیں رہتا، کیونکہ استحباب عبارت ہے طلب فضیلت سے۔ اور کافر اہل فضیلت سے نہیں ہے۔

**متعہ واجبہ کی تفسیر:** ہمارے اصحابؒ کے نزدیک متعہ واجبہ تین کپڑے ہیں: قمیص، اوڑھنی اور جسم پر لپیٹنے والی بڑی چادر۔ حسن، سعید بن المسیب، عطاء اور شعبی سے یہی مروی ہے۔ عبداللہ بن عباسؓ سے منقول ہے کہ سب سے عمدہ متعہ خادم ہے، اس سے کم لباس ہے اور اس سے کم نفقہ ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ متعہ تیس دراہم ہیں۔ شافعی کی دلیل یہ روایت ہے کہ ابو مجلز فرماتے ہیں کہ "میں نے ابن عمر سے پوچھا: مجھے متعہ اور اس کی مقدار بتلائیے۔ میں مالی طور پر خوشحال ہوں۔ تو انہوں نے فرمایا: یہ پہناؤ۔ یہ پہناؤ۔ یہ پہناؤ۔ میں نے ان کا حساب لگایا تو یہ تیس درہم کے بنتے تھے"۔ اس سے معلوم ہوا کہ متعہ کی مقدار تیس درہم ہے۔ ہماری دلیل متعہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

متاعاً بالمعروف حقاً علی المحسنین۔ "متاع دینا وعدے اور دستور کے موافق لازم ہے خوش معاملہ لوگوں پر"

اور متاع کا لفظ عرف میں سامان پر بولا جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ کپڑوں کے ایجاب کی اصول شرع میں نظیر موجود ہے، کہ قیام نکاح اور عدت کی حالت میں عورت کا لباس مرد کی ذمہ داری ہے۔ اور باہر نکلتے ہوئے عورت کم از کم لباس جو پہنتی ہے اور جن کپڑوں سے اپنا جسم ڈھانپتی ہے، وہ تین کپڑے ہوتے ہیں لیکن تیس دراہم کے ایجاب کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ملتی، لہٰذا ایسی چیز کا ایجاب، جس کی شریعت میں نظیر موجود ہے اولیٰ ہے۔ باقی ابن عمر کا قول ہماری دلیل ہے، اس لیے کہ آپؓ نے سائل کو لباس پہنانے کا امر دیا تھا، دراہم دینے کا نہیں۔ ہاں اتفاقاً ایسا ہوا کہ اس لباس کی قیمت تیس درہم تھی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں متعۂ واجبہ کا اندازہ ہی تیس درہم مقرر کر لیا جائے۔

**مسئلہ:** اگر مرد عورت کو کپڑوں کی بجائے ان کی قیمت دراہم یا دنانیر کی صورت میں دیتا ہے، تو عورت کو یہ قبول کرنا پڑیں گے۔ کیونکہ کپڑے بعینھا واجب نہیں ہیں، بلکہ مال ہونے کی حیثیت سے واجب ہیں جیسا کہ باب زکوٰۃ میں پانچ اونٹوں میں ایک بکری مال ہونے کی حیثیت سے واجب ہے۔

**متعہ میں کس کے حال کا اعتبار ہوگا؟** اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ فراخی و تنگی میں مرد کے حال کا لحاظ کرتے ہوئے متعہ کی مقدار متعین کی جائے گی۔ اور یہ ابو یوسفؒ کا قول۔ بعض کہتے ہیں کہ فراخی و تنگی میں عورت کے حال کا اعتبار کیا جائے گا۔ بعض کہتے ہیں کہ دونوں کے حال کا اعتبار ہوگا اور متعۂ مستحبہ میں مرد کے حال کا۔ جو لوگ عورت کے حال کا اعتبار کرتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ متعۂ عورت کی بضع کا بدل ہے۔ لہٰذا اسی کے حال کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جو لوگ متعہ واجبہ میں عورت کے حال کا اعتبار کرتے ہیں وہ بھی یہی وجہ بیان کرتے ہیں۔ باقی ان کے قول کے مطابق متعۂ مستحبہ میں مرد کے حال کا اعتبار کرنے کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ مقدار کا اندازہ تو واجب میں متعین کیا جاتا ہے مستحبہ میں نہیں۔ اور جو لوگ دونوں کے حال کا اعتبار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے متعہ میں دو چیزوں کا اعتبار فرمایا ہے۔ اول فراخی و تنگی میں مرد کا حال پیش نظر رکھا چنانچہ فرمایا: "علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ" یعنی "خوشحال پر اس کے مقدور کے موافق اور تنگدست پر اس کی بساط

کے مطابق" دوسرے یہ کہ یہ دستور اور قاعدے کے مطابق ہو، فرمایا" متاعاً بالمعروف "
سو اگر ہم صرف مرد کے حال کا اعتبار کریں تو عین ممکن ہے کہ یہ متعہ دستور کے مطابق نہ ہو۔ کیونکہ اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اگر ایک مرد دو عورتوں سے نکاح کرتا ہے، ان میں سے ایک شریف اور معزز خاندان سے تعلق رکھتی ہے اور دوسری باندی ہے اور عام خاندان کی ہے۔ پھر قبل از دخول دونوں کو طلاق دے دیتا ہے، جب کہ ان کے لیے مہر مقرر نہیں کیا تھا، تو مرد کے حال کے مطابق یہ دونوں متعہ میں برابر ہوں، حالانکہ یہ بات لوگوں کے رواج اور دستور میں منکر ہے، معروف نہیں۔ لہٰذا یہ خلاف نص ہوگا۔

**مسئلہ:** متعۂ واجبہ کی مقدار واجب نصف مہر مثل سے زیادہ نہیں ہے، بلکہ یہ انتہائی مقدار ہے کیونکہ مہر مقرر نہ کرنے کی نسبت سے مہر مقرر کرنے کی صورت میں ثبوت حق زیادہ مؤکد ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے متعہ کے بارے میں تو زوج کی مالی حیثیت کا خیال رکھا ہے کہ فرمایا " علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ " لیکن مقرر کردہ مہر کا نصف بہر صورت واجب قرار دیا ہے، خواہ زوج کی مالی حیثیت اسے برداشت کر سکتی ہو یا نہ کر سکتی ہو۔ اسی طرح جس نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو اور زوجین میں سے کوئی ایک موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کامل مہر مثل کے وجوب و سقوط اور متعہ کے وجوب میں تو علماء کے درمیان اختلاف ہے لیکن جس نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اس میں مکمل مقرر کردہ مہر کے وجوب میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مقرر کرنے کی صورت میں ثبوت حق زیادہ مؤکد ہوتا ہے۔ اور جب مقرر کرنے کی صورت میں نصف مسمی سے زیادہ واجب نہیں ہوتا، تو مقرر نہ کرنے کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ نصف مہر مثل سے زیادہ واجب نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے کہ متعہ نصف مہر مثل کا بدل ہے، اور بدل اصل سے زیادہ نہیں ہوتا۔

دوسری طرف متعہ کی مقدار پانچ درہم سے کم نہ ہو، کیونکہ متعہ بطریق عوض واجب ہوتا ہے۔ اور کم از کم عوض، جو نکاح میں ثابت ہے، دس کا نصف ہے۔ واللہ اعلم۔

---

# فصل
## مہر کے بارے میں زوجین کے اختلاف کا حکم

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ یہ اختلاف زوجین کی زندگی میں ہوا ہوگا یا کسی ایک کے مرنے کے بعد، زندہ رہنے والے اور میت کے ورثاء کے درمیان ہوا ہوگا۔ یا دونوں کے مرنے کے بعد ان کے ورثاء کے مابین ہوا ہوگا۔ سو اگر یہ اختلاف زوجین کی زندگی میں ان کے درمیان پیدا ہو تو دیکھا جائے گا کہ طلاق سے پہلے ہوا ہے، یا طلاق کے بعد۔ اگر طلاق سے پہلے ہوا ہے۔ تو اختلاف کی نوعیت دیکھی جائے گی، اگر مہر مقرر کرنے یا نہ کرنے میں اختلاف ہے تو ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا۔ کیونکہ باب نکاح میں اصلی واجب مہر مثل ہے، کیونکہ مہر بضع کی قیمت ہے، اور کسی شی کی اصل قیمت وہ ہوتی ہے، جو ہر درجہ سے اس کی مثل ہو، سو عدل مہر مثل میں ہے۔ مقرر کرنا تو مہر مثل کا اندازہ اور تخمینہ ہوتا ہے۔ جب اختلاف

پیدا ہونے کی وجہ سے تسمیۂ مہر ثابت نہ ہوا، تو واجب اصلی کا اختیار کرنا واجب ہوگا۔ اور اگر اختلاف مہر مسمی کی مقدار یا جنس یا نوع یا صفت میں ہے تو دیکھا جائے گا کہ مہر کیسا ہے، مہر دین ہوگا یا عین، اگر مہر دین ہے تو اثمان مطلقہ یعنی دراہم و دنانیر کے قبیل سے ہوگا یا مکیلات، موزونات اور مذروعات کے قبیل سے جو کہ بیان صفت سے متعین ہو کر ذمہ میں واجب ہو جاتی ہیں۔ سو اگر مہر دین ہے، اور اثمان مطلقہ کی قبیل سے ہے اور اختلاف اس کی مقدار میں ہوا ہے۔ بایں طور کہ مرد کہتا ہے "مہر ایک ہزار درہم مقرر ہوا تھا" اور عورت کہتی کہ "دو ہزار مقرر ہوا تھا"، یا خاوند کہتا ہے "مہر ایک سو دینار تھا" اور عورت کہتی ہے کہ "دو سو دینار تھا" تو ایسی صورت میں دونوں حلف اٹھائیں گے اور ابتدا خاوند کی قسم سے کی جائے گی۔ پس اگر خاوند قسم اٹھانے سے پس و پیش کرے تو عورت کو (اس کے دعویٰ کے مطابق، دو ہزار درہم (یا دو سو دینار) دے گا۔ اور اگر مرد قسم اٹھا لے تو پھر عورت سے قسم لی جائے گی، اگر عورت پیچھے ہٹے تو مرد کے دعویٰ کے مطابق (ایک ہزار درہم (یا ایک سو دینار) کی حقدار ہوگی۔ اور اگر حلف اٹھا لے تو پھر مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔ پھر دیکھیں گے کہ اس کا مہر مثل کتنا ہے؟ اگر اس کا مہر مثل اتنا ہی ہے، جتنا وہ دعویٰ کر رہی ہے یا اس سے زیادہ ہے تو اسے اس کے دعویٰ کے مطابق مہر ملے گا۔ اور اگر مہر مثل خاوند کے دعویٰ کے مطابق یا اس سے کم ہے تو پھر خاوند کے قول کے مطابق اسے مہر دیا جائے گا۔ اور اگر مہر مثل عورت کے دعویٰ سے کم اور مرد کے دعویٰ سے زیادہ ہے تو ایسی صورت میں مہر مثل ہی دیا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ ابو یوسف فرماتے ہیں کہ دونوں سے حلف نہیں اٹھوایا جائے گا، بلکہ ان تمام صورتوں میں خاوند کا قول معتبر ہوگا۔ الا یہ کہ وہ بہت ہی مستنکر دعویٰ کرے۔ حاصل یہ کہ ابو حنیفہ و محمد مہر مثل کا فیصلہ کرتے ہیں ان کے نزدیک آخری بات مہر مثل پر ختم ہوتی ہے۔ اور ابو یوسفؒ مہر مثل کا فیصلہ نہیں کرتے، بلکہ قسم کے ساتھ خاوند کے قول کا اعتبار کرتے ہیں۔ سوائے اس کے کہ وہ کوئی مستنکر دعویٰ کرے۔ مستنکر کی قسم میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ دس درہم سے کم مہر کا دعویٰ کرے۔ یہ تفسیر ابو یوسفؒ سے مروی ہے۔ کیونکہ مہر کی اتنی مقدار شرعاً مستنکر ہے کیونکہ شرع میں دس درہم سے کم مہر نہیں ہوتا۔ بعض کہتے ہیں کہ اتنے کم مہر کا دعویٰ کرے کہ اس جیسی عورت کا عادۃً اتنا مہر مقرر نہیں کیا جاتا۔ یہ تفسیر ابو الحسن سے مروی ہے۔ اور یہ صحیح تفسیر ہے کیونکہ یہ عرفاً مستنکر ہے۔ اس لیے کہ ان کا اختلاف مقرر کردہ مہر کی مقدار میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں اس طور پر مہر مقرر ہونے پر متفق ہیں۔ اور دس درہم سے کم مقدار شرع میں مہر کے طور پر معروف نہیں ہے، کہ اتنا کم مہر مقرر کیا ہی نہیں جاتا۔ اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر بائع اور مشتری ثمن کی مقدار میں اختلاف کریں، جب کہ سامان تباہ ہو چکا ہو، تو مشتری کے قول کا اعتبار ہوگا، بشرطیکہ اس کا قول مستنکر نہ ہو۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرع میں منکر کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور یہاں منکر زوج ہے، کیونکہ عورت اس پر زیادت مہر کا دعویٰ کر رہی ہے۔ اور وہ اس کا انکار کر رہا ہے۔ لہٰذا قسم کے ساتھ اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، جیسا کہ دوسرے مسائل میں ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ باب اجارہ میں اگر متعاقدین مقدار مسمی میں اختلاف کریں تو اجر مثل کا فیصلہ نہیں کیا جاتا، بلکہ یمین کے ساتھ مستاجر کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے، وجہ وہی

ہے، جو اوپر مذکور ہوئی۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شرعاً اور عقلاً اس شخص کا قول معتبر ہوتا ہے۔ ظاہر حال جس کی شہادت دے رہا ہو۔ اور ظاہر اس شخص کے قول کی شہادت دے رہا ہے، جس کا قول مہر مثل کے موافق ہے۔ کیونکہ عام رواج کے مطابق لوگ مہر مثل کے اندازے سے مہر مقرر کرتے ہیں، خاوند مہر مثل سے زیادہ دینے پر راضی نہیں ہوتا، اور عورت اور اس کے اولیاء مہر مثل سے کم پر راضی نہیں ہوتے۔ لہٰذا مقرر کرنا، مثل کا اندازہ لگانا ہی ہوتا ہے، سو ظاہر حال اس شخص کا شاہد ہے جو مہر مثل کے مطابق دعویٰ کر رہا ہے۔ اس لیے مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔ پس اگر مہر مثل دو ہزار ہو۔ تو عورت کو یہ ملے گا کیونکہ ظاہر عورت کی شہادت دے رہا ہے۔ اور اگر دو ہزار سے زیادہ ہو، تو بھی صرف دو ہزار ملے گا، کیونکہ عورت دو ہزار کا دعویٰ کر کے کم پر راضی ہو چکی ہے۔ اور اگر مہر مثل ایک ہزار ہے تو ایک ہزار ملے گا، کیونکہ ظاہر خاوند کا شاہد ہے۔ اور اگر ایک ہزار سے کم ہے تو بھی ایک ہزار ہی دیا جائے گا، کیونکہ خاوند زیادہ دینے پر راضی ہے۔ اور اگر مہر مثل مرد کے قول سے زیادہ اور عورت کے قول سے کم ہے تو عورت کو مہر مثل ہی ملے گا، کیونکہ واجب اصل یہی ہے۔ مقرر کرنا تو اس کا اندازہ لگانا ہوتا ہے۔ لہٰذا جب تک مقرر کرنا صحیح طور پر ثابت نہ ہو۔ واجب اصلی سے عدول نہیں کیا جائے گا۔ اور زیر بحث صورت میں اختلاف کی وجہ سے مہر کا مقرر کرنا ثابت نہیں ہو سکا، اس لیے واجب اصلی کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔ دونوں سے حلف اس لیے اٹھوایا جائے گا کہ ان میں ہر ایک من وجہ مدعی ہے اور من وجہ منکر ہے۔ خاوند اس لیے کہ عورت اس پر ایک ہزار سے زائد کا دعویٰ کر رہی ہے۔ اور وہ انکار کر رہا ہے۔ اور عورت اس لیے کہ خاوند اس پر ایک ہزار لے کر تسلیم نفس کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہی ہے۔ لہٰذا ہر ایک من وجہ مدعی بھی ہے اور من وجہ منکر بھی ہے۔ اس لیے دونوں سے حلف اٹھوایا جائے گا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے'' منکر پر یمین لازم ہے'' اور قسم اٹھوانے میں پہلے مرد سے قسم اٹھوائی جائے گی، کیونکہ اس کا انکار شدید تر ہے، یا اس لیے کہ اس کا انکار عورت سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ یہ تسلیم نفس سے پہلے بھی منکر ہے اور بعد میں بھی، جبکہ عورت کی طرف سے تسلیم نفس کے بعد انکار نہیں ہوتا۔ اور تسلیم سے پہلے بھی خاوند کا انکار عورت کے انکار سے سابق ہوتا ہے کیونکہ عورت اداۓ مہر پر قبضہ کرتی ہے۔ پھر اپنا آپ سپرد کرتی ہے، تو تسلیم سے پہلے عورت نے ادائیگی مہر کا مطالبہ کیا اور خاوند نے انکار کیا، لہٰذا خاوند کا انکار عورت کے انکار سے پہلے ہوا، اس لیے بہتر یہ ہے کہ پہلے اسی سے قسم اٹھوائی جائے۔ وجہ ہم بائع مشتری کے اختلاف میں بیان کر چکے ہیں۔

**نوٹ:** کرخیؒ نے مذکورہ تینوں صورتوں میں تحالف کا ذکر کیا ہے۔ اور جصاصؒ نے صرف ایک صورت۔ جب کہ مہر مثل دونوں کے دعویٰ کی تصدیق نہ کرے، بایں طور کہ مرد کے قول سے زیادہ ہو اور عورت کے قول سے کم ہو۔ کو چھوڑ کر باقی صورتوں میں تحالف کا انکار کیا ہے۔ اور جامع صغیر میں بھی صرف اسی صورت میں تحالف کا مذکور ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تحالف کی حاجت وہاں پیش آتی ہے، جہاں ظاہر کی شہادت نہ ہو۔ اور جب مہر مثل دونوں میں سے کسی ایک کے دعویٰ کی تصدیق کر رہا ہے۔ تو ظاہر اس کا شاہد ہے لہٰذا وہاں تحالف کی حاجت نہیں ہے۔ اور تیسری صورت میں ظاہر کسی کی شہادت نہیں دے رہا اس لیے وہاں تحالف کی حاجت ہے۔ اور کرخیؒ نے جو ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مہر مثل تسمیہ کا اعتبار ساقط ہونے کے بعد ثابت ہوتا ہے۔ اور تسمیہ کا اعتبار ساقط ہوتا ہے تحالف سے، کیونکہ ظاہر غیر پر حجت

نہیں ہوتا. اس لئے تحالف کی ضرورت ہے۔

**مسئلہ:** جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تحالف واجب ہے اور ابتدا زوج کے حلف سے ہوتی ہے سو اگر زوج حلف اٹھانے سے پس وپیش کرلے تو اس کے خلاف دو ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ پس وپیش کرنا ایک حجت ہے، جس کی بنیاد پر باب اموال میں فیصلہ کیا جاتا ہے، اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اس میں خاوند کو دراہم کی جگہ دنانیر دینے کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ دو ہزار درہم قسم اٹھانے میں پس وپیش کرنے کی وجہ سے ثابت ہو چکے ہیں۔ اس لیے کہ یہ گریز بمنزلہ اقرار ہوتا ہے۔ اور مقرر کردہ مہر کی شان یہ ہے کہ عورت کی رضا کے بغیر مرد اسے چھوڑ کر اس کی جگہ کوئی اور اختیار نہیں کر سکتا۔

**مسئلہ:** اگر مرد نے حلف اٹھالیا تو عورت سے حلف لیا جائے گا، اگر اس نے حلف سے گریز کیا، تو خاوند کے خلاف ایک ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اور اس میں اسے کوئی اختیار نہیں ملے گا۔ اس کی وجہ مرد کے گریز کے ذیل میں گزر چکی ہے، اور اگر عورت حلف اٹھالے تو پھر مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا سو اگر اس کا مہر مثل ایک ہزار ہے، تو خاوند کو ایک ہزار دینا پڑیں گے، اور اس میں اسے کوئی اختیار نہیں ہوگا کیونکہ ایک ہزار کا ثبوت دونوں کی تصدیق سے ہوا ہے۔ لہٰذا اختیار نہیں ملے گا۔ اور اگر مہر مثل دو ہزار ہے تو عورت کو دو ہزار ملیں گے اور اس صورت میں مرد کو دو ہزار میں سے ایک ہزار کے بارے میں اختیار حاصل ہوگا، کیونکہ ایک ہزار کے تسمیہ کا ثبوت دونوں کی تصدیق سے ہوا ہے۔ اور اگر مہر مثل ایک ہزار پانچ سو ہے تو عورت کے حق میں ایک ہزار پانچ سو کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اس صورت میں ایک ہزار کے بارے میں تو دونوں کی تصدیق کی وجہ سے مرد کو اختیار نہیں ملے گا۔ ہاں البتہ پانچ سو کے بارے میں اسے اختیار ہوگا، کیونکہ اتنی مقدار کا تسمیہ پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچا، لہٰذا اتنی مقدار کے بارے میں مہر مثل کا معاملہ روا رکھا جائے گا۔ اور اس میں اسے اختیار حاصل ہوگا۔

**مسئلہ:** اکثر علماء کے قول کے مطابق تحالف کے بعد عقد فسخ نہیں ہوتا، اور ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ فسخ ہوجاتا ہے، جیسا کہ بیع میں ہے۔ دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں ہر ایک ایسا عقد ہے، جو بدل کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ ہم کہتے ہیں کہ بیع اور نکاح میں فرق ہے، وہ یہ کہ باب بیع میں جب تسمیہ کا اعتبار ساقط ہوتا ہے، تو بیع بلا ثمن رہ جاتی ہے۔ اور بلا ثمن بیع، بیع فاسد ہوتی ہے۔ اور فساد کو ختم کرنے کے لیے اس کا رفع واجب ہوتا ہے، اور رفع ہوتا ہے فسخ سے۔ اس لیے تحالف کے بعد بیع کا فسخ ضروری ہے۔ بخلاف نکاح کہ نکاح میں اگر سرے سے مہر مقرر ہی نہ کیا جائے، تو بھی نکاح فاسد نہیں ہوتا، سو تعارض کی وجہ سے جہالت تسمیہ پیدا ہونے پر اس کا اعتبار ساقط ہونے سے بدرجۂ اولیٰ نکاح سے نہیں ہوگا۔ لہٰذا یہاں فسخ کی حاجت نہیں ہے۔ بیع اور نکاح میں یہی وجہ فرق ہے۔

**مسئلہ:** گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جب کہ کسی کے پاس بینہ نہ ہو، لیکن اگر ان میں سے کسی کے پاس بینہ ہے۔ تو ہم بینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ بینہ ایک ایسے امر پر قائم ہوئی ہے۔ جو جائز الوجود ہے۔ اور بینہ کا کوئی معارض نہیں ہے۔ لہٰذا اسے قبول کیا جائے گا۔ اور مہر مثل کا فیصلہ نہیں ہوگا کیونکہ مہر مثل کا فیصلہ از راہ ضرورت ہوتا ہے۔ اور بینہ کے ہوتے ہوئے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اور اس صورت میں زوج کو اختیار نہیں ملے گا، کیونکہ تسمیہ مہر (مہر مقرر کرنا) بینہ سے ثابت ہوا ہے۔ اور یہ مانع اختیار ہے۔ اور اگر دونوں بینہ قائم کردیں، تو دیکھا جائے گا کہ مہر مثل کیا ہے؟ اگر مہر مثل ایک ہزار ہے تو عورت کی بینہ کے مطابق فیصلہ ہوگا، کیونکہ یہ بینہ ایک ہزار کی زیادت ظاہر کر رہی ہے، لہٰذا یہ بینہ مظہرہ ہے۔ جب کہ زوج کی بینہ کچھ بھی ظاہر نہیں کر رہی، کیونکہ وہ ایک ہزار پر قائم ہوئی ہے، اور ایک ہزار دونوں کے تصادق سے پہلے ہی ظاہر ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ عورت کی بینہ میں اظہار زیادہ ہے اس لیے اس کے مطابق فیصلہ کرنا اولیٰ ہے۔ پھر اس صورت میں دو ہزار کے بارے میں زوج کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ ایک ہزار کا تسمیہ دونوں کے تصادق سے ثابت ہوا، دوسرے ہزار کا تسمیہ بینہ سے ثابت ہوا۔ اور تسمیہ مانع اختیار ہوتا ہے۔

زیر بحث صورت میں اگر مہر مثل دو ہزار ہو (اور دونوں بینہ قائم کردیں) تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی عورت کی بینہ کے مطابق فیصلہ ہوگا، کیونکہ وہ ایک ایسے ہزار کی زیادت ظاہر کر رہی ہے جو دونوں کے تصادق سے ظاہر نہیں ہوئی تھی۔ اگرچہ مہر مثل کی شہادت سے ظاہر تھی، لیکن یہ ظاہر غیر پر حجت نہیں بن سکتا۔ دیکھیے! محض اس ظاہر کی بنیاد پر یمین یا بینہ کے بغیر فیصلہ نہیں کیا جاتا۔ جب کہ دونوں کا تصادق بذاتہ حجت ہے۔ لہٰذا عورت کی بینہ مظہرہ ہے یا یوں کہا جائے کہ اس میں اظہار زیادہ تر ہے۔ اور زوج کی بینہ مظہرہ نہیں ہے۔ کیونکہ ایک ہزار تو دونوں کے تصادق سے ظاہر تھا۔ یا یوں کہا جائے کہ زوج کی بینہ میں اظہار کم تر ہے۔ لہٰذا عورت کی بینہ کے مطابق فیصلہ کرنا اولیٰ ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ زوج کی بینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ زوج کی بینہ مہر مثل۔ دو ہزار سے ایک ہزار کا حط ظاہر کر رہی ہے۔ اس لئے کہ دو ہزار کا ثبوت تو مہر مثل کی شہادت سے ثابت ہوا تھا۔ جبکہ مرد کی بینہ مہر مثل سے ایک ہزار کا حط ظاہر کر رہی ہے۔ اور عورت کی بینہ کچھ بھی ظاہر نہیں کر رہی، کیونکہ ایک ہزار تو دونوں کے تصادق سے ظاہر تھا اور دوسرا ہزار مہر مثل کی شہادت سے ظاہر ہوگیا سو عورت کی بینہ نے کچھ ظاہر نہیں کیا۔ یا محض دو ہزار کی صفت تعیین کی ہے، کیونکہ اصل مہر تو مہر مثل کی شہادت سے ثابت تھا۔ بینہ نے اس کی تعیین کردی۔

جب کہ مرد کی بینہ اصل کی مظہرہ ہے، لہٰذا اس کی بینہ کے مطابق فیصلہ کرنا اولیٰ ہے۔

اور اگر مہر مثل ایک ہزار پانچ سو ہے۔ تو تعارض کی وجہ سے دونوں کی بینہ باطل ہوجائیں گی، کیونکہ مہر مثل ان میں سے کسی کی شہادت نہیں دے رہا۔ سو ہر ایک بینہ مظہرہ ہے، اور کسی ایک کی بینہ دوسری سے اولیٰ نہیں ہے۔ اس لیے دونوں کی بینہ باطل ہوجائیں گی۔ اور مہر مثل کا فیصلہ ہوگا۔ اس صورت میں زوج کو ایک ہزار کے بارے میں تو کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کی بینہ تعارض کی وجہ سے کالعدم ہوگئیں۔ اور اتنی مقدار کا تسمیہ دونوں کے تصادق سے ہوا۔ ہاں البتہ پانچ سو کے بارے میں اسے اختیار ملے گا، کیونکہ اس مقدار کا ثبوت مہر مثل کے طور پر ہوا ہے۔

**مسئلہ:** اگر مہر ایسا دین ہے، جو بیان اوصاف سے متعین ہوکر ذمہ میں واجب ہوا ہے، بایں طور کہ اس نے کسی کیلی یا وزنی یا ذرعی (ناپی جانے والی) چیز کو مہر ٹھہرایا تھا، اور اس کے اوصاف بیان

کر دیے تھے پھر دونوں میں کیل یا وزن یا ناپ کی مقدار میں اختلاف ہوگیا، تو یہ اختلاف دراہم اور دنانیر کی مقدار میں اختلاف کی طرح سمجھا جائے گا، لہٰذا دونوں سے حلف اٹھوایا جائے گا، اور مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ کیونکہ کیلی اور وزنی چیز میں مقدار معقود علیہ ہوتی ہے۔ اسی طرح ذرعی چیز جب کہ ذمہ میں واجب ہو، تو اس میں مقدار معقود علیہ ہوتی ہے۔ اگرچہ عین ہونے کی صورت میں ذرعی چیز کی مقدار معقود علیہ نہیں ہوتی، بلکہ ایک صفت کی حیثیت رکھتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ذمہ میں واجب شدہ چیز ایسی ہے۔ جو عیناً غائب ہے، محض قول و قرار میں مذکور ہے، اور وصف کے اختلاف سے اصل مختلف ہو جاتی ہے۔ اس لیے ذمہ میں واجب شدہ چیز میں وصف اصل کے قائم مقام ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مُسلَم فیہ کی صفت میں اختلاف موجب تحالف ہوتا ہے۔ لہٰذا وصف میں دونوں کا اختلاف اصل میں اختلاف کے منزلہ ہے۔ اور اصل میں اختلاف سے تحالف واجب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک حلف نہیں اٹھوائے جائیں گے بلکہ یمین کے ساتھ زوج کے قول کا اعتبار ہوگا۔

**مسئلہ :** اگر اختلاف مسمّٰی کی جنس میں ہے، مثلاً زوج کہتا ہے کہ ”میں نے تجھ سے ایک غلام پر نکاح کیا تھا“ اور بیوی کہتی ہے کہ ”ایک باندی پر کیا تھا“ یا زوج کہتا ہے کہ ”مہر ایک من جَو تھے“ اور بیوی کہتی ہے کہ ”ایک من گندم تھی“ یا ”ہروی کپڑے تھے“ یا وہ کہتا ہے کہ ”ایک ہزار درہم مہر تھا“ اور وہ کہتی ہے کہ ”سو دینار تھا“ یا نوع میں اختلاف ہوتا ہے، مثلاً ایک ترکی چیز کا دعویٰ کرتا ہے تو دوسرا رومی کا، ایک مصری دنانیر کہتا ہے تو دوسرا شامی دنانیر کا مدعی ہے۔ یا مہر کی صفت میں اختلاف ہے۔ مثلاً ایک بڑھیا چیز کا دعویٰ کرتا ہے تو دوسرا گھٹیا چیز کا دعویٰ کرتا ہے۔ تو یہ اختلاف، عینین میں اختلاف کی طرح سمجھا جائے گا، سوائے دراہم و دنانیر کی صورت کے، کہ ان کے بارے میں اختلاف، ایک ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی طرح ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جنسین، نوعین اور موصوفین میں سے ہر ایک میں تملیک کے لیے باہمی رضا کی ضرورت ہے۔ بخلاف دراہم اور دنانیر کے، کہ یہ دونوں اگرچہ مختلف جنس ہیں لیکن مہر مثل دراہم اور دنانیر کی جنس سے ادا کیا جاتا ہے، چنانچہ یہ ممکن ہے کہ عورت کو ایک سو دینار کا مستحق قرار دیا جائے، چاہے باہمی رضا نہ ہو۔ یہ خلاف غلام کے کہ مہر مثل غلام کی جنس سے نہیں دیا جاتا چنانچہ باہمی رضا کے بغیر غلام کی تملیک ممکن نہیں ہے۔ اس لیے یہاں غلام کی قیمت کے بقدر مہر دینے کا فیصلہ کیا جائے گا۔

گذشتہ تمام تفصیل مہر کے دَین ہونے کی صورت میں تھی۔

اگر مہر عین ہے اور دونوں میں اس کی مقدار میں اختلاف ہو جاتا ہے، تو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ کوئی ایسی چیز ہے، جس میں عقد کا تعلق مقدار سے ہوتا ہے، مثلاً کسی معین طعام کو مہر ٹھہرایا تھا، پھر اس کی مقدار میں اختلاف ہوگیا، خاوند کہتا ہے کہ میں نے اس طعام پر تجھ سے نکاح کیا تھا، اس شرط پر کہ یہ طعام دو من ہے۔ تو یہ اختلاف ایک ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی طرح ہے۔ اس کا وہی حکم ہے جو اختلاف بالا کا تھا۔ اور اگر کوئی ایسی چیز ہے، جس میں عقد مقدار سے متعلق نہیں ہوتا، مثلاً کسی معین

کپڑے پر نکاح کیا تھا، جس کا ہر ذراع دس درہم کے مساوی ہے، پھر اختلاف ہو جاتا ہے، خاوند کہتا تھا کہ میں نے اس شرط پر یہ کپڑا مہر ٹھہرایا تھا کہ یہ آٹھ ذراع ہے، عورت کہتی ہے کہ نہیں، بلکہ میں نے اس شرط پر یہ کپڑا بطور مہر قبول کیا تھا کہ یہ دس ذراع ہے، تو اس صورت میں بالاجماع حلف نہیں اٹھوایا جائے گا، اور نہ ہی مہر مثل کا فیصلہ دیا جائے گا، بلکہ خاوند کے قول کا اعتبار ہوگا۔ طعام اور کپڑے کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ طعام میں مقدار حقیقۃً و شرعاً معقود علیہ ہوتی ہے حقیقۃً تو اس لیے کہ معقود علیہ فی الحقیقۃ ایک عین اور ذات ہے۔ اور شرعاً اس لیے کہ اگر کوئی شخص طعام خرید لاتا ہے کہ یہ دس قفیز ہیں، لیکن وہ گیارہ قفیز نکلتے ہیں۔ تو زائد قفیز اس کے لیے حلال نہیں ہے۔ الغرض یہاں مقدار معقود علیہ ہے۔ اور معقود علیہ میں اختلاف سے تحالف واجب ہو جاتا ہے۔ باقی کپڑے میں مقدار، اگرچہ حقیقۃً تو کپڑے کے اجزاء میں سے ایک جز ہے لیکن شرعاً یہ صفت جودت کے قائم مقام ہے۔ کیونکہ یہ دوسرے اجزاء کے لیے صفت جودت ثابت کرتی ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کپڑا خریدتا ہے کہ یہ دس ذراع ہے، لیکن وہ گیارہ ذراع نکلتا ہے تو زائد ذراع اس کے لیے حلال ہے۔ چنانچہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ کپڑے میں مقدار، صفت کی حیثیت رکھتی ہے، تو معقود علیہ جب عین ہو، تو اس کی صفت میں اختلاف سے تحالف واجب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ عین کی صفت جودت میں اختلاف، موجب تحالف نہیں ہے۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جس چیز کے کچھ فوت ہونے سے باقی میں کمی اور نقصان پیدا ہوتا ہو، وہ چیز صفت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اور جس چیز کا بعض حصہ فوت ہونے سے بقیہ میں کوئی کمی اور نقصان نہ ہوتا ہو، وہ صفت کے قائم مقام نہیں ہوتی۔

**مسئلہ:** اگر مہر کی جنس اور عین میں اختلاف ہو جائے، جیسے غلام اور باندی کا اختلاف ہے کہ خاوند کہتا ہے کہ "میں نے یہ غلام مہر ٹھہرایا تھا" اور عورت کہتی ہے کہ "میں نے اس باندی پر نکاح قبول کیا تھا" تو یہ اختلاف ایک ہزار اور دو ہزار میں اختلاف کی طرح ہے، سوائے ایک صورت کے، وہ یہ کہ جب عورت کا مہر مثل باندی کی قیمت کا مثل یا اس سے زیادہ ہو تو عورت کو باندی کی قیمت ملے گی، عین باندی نہیں ملے گی، کیونکہ باندی کی تملیک باہمی رضامندی ہی سے ہو سکتی ہے۔ جب کہ دونوں اس پر متفق نہیں ہیں۔ تو باندی کے مالک کی رضا نہ ہونے کی وجہ سے باندی کی تملیک و تسلیم متعذر ہے۔ لہٰذا اس کی قیمت کا فیصلہ کیا جائے گا۔ بہ خلاف جبکہ دراہم و دنانیر میں اختلاف ہو، کہ زوج کہے "میں نے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا" اور عورت کہے "ایک سو دینار پر نکاح ہوا" کہ یہ اختلاف ایک ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی طرح ہے۔ بایں معنی کہ اگر عورت کا مہر مثل سو دینار یا اس سے زیادہ ہے تو اسے سو دینار ملیں گے۔ وجہ گذر چکی ہے کہ دراہم و دنانیر میں مہر مثل اِن کی جنس سے دیا جاتا ہے، لہٰذا اس میں طرفین کی رضا شرط نہیں ہے۔ بہ خلاف غلام کے، کہ مہر مثل غلام کی جنس سے نہیں دیا جاتا، لہٰذا طرفین کی رضا کے بغیر غلام کی تملیک ممکن نہیں ہے۔

صورت مذکورہ میں عورت کو باندی کی قیمت سے زیادہ نہیں ملے گا، اگرچہ اس کا مہر مثل باندی کی قیمت سے زیادہ ہو۔ کیونکہ وہ خود اتنی مقدار پر راضی ہوئی ہے۔

**مسئلہ:** جس عین کے بارے میں زوج کے قول کا اعتبار ہوتا ہے، اگر وہ ضائع ہو جائے پھر دونوں میں اس کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس میں بھی زوج کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ مسمّٰی پر تو دونوں کا اتفاق ہے۔ اور ضائع ہونے سے اس کی قیمت زوج پر دَین ہو گئی، اور مقدار دین میں جب اختلاف ہو جائے تو مدیون کے قول کا اعتبار ہوتا ہے، جیساکہ دوسرے دیون میں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

گذشتہ تمام تفصیل قبل از طلاق اختلاف رونما ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر طلاق کے بعد اختلاف ہوا، تو اگر یہ اختلاف دخول کے بعد یا دخول سے پہلے اور خلوت کے بعد ہوا ہے تو ان تمام صورتوں کا وہی جواب ہے، جو قیام نکاح کی حالت میں اختلاف ہونے کا جواب ہے۔ کیونکہ دخول کے بعد یا دخول سے پہلے اور خلوت کے بعد طلاق ہونے سے مہر مثل ساقط نہیں ہوتا۔

اور اگر یہ اختلاف دخول اور خلوت سے پہلے ہوا ہے، تو پھر دو صورتیں ہیں۔

(۱) اگر مہر دَین ہے۔ اور ایک ہزار اور دو ہزار میں اختلاف ہو جاتا ہے، تو اس میں زوج کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جو کچھ زوج کہتا ہے، اس کا نصف واجب ہوگا۔ کتاب النکاح والطلاق میں یونہی مذکور ہے۔ اور اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا گیا۔ اور کرخیؒ نے اس مسئلہ پر اجماع نقل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "سب کے قول کے مطابق عورت کو نصف ہزار ملے گا"۔ اور محمدؒ "جامع صغیر" میں فرماتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ متعۂ مثل تک عورت کے قول کا اعتبار کیا جائے اور زیادت میں مرد کے قول کا اعتبار کیا جائے وجہ یہ ہے کہ اختلاف ہونے کی وجہ سے مسمّٰی تو ثابت نہیں ہوا۔ اور جس نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، اس میں قبل از دخول طلاق سے متعہ دینا واجب ہوتا ہے۔ اور اس میں عورت کے متعۂ مثل کو حکم بنایا جاتا ہے، کیونکہ عورت اس پر راضی ہوتی ہے۔ اور خاوند زیادت پر راضی نہیں ہوتا لیکن جب وہ خود زیادت کا اقرار کر رہا ہے۔ تو زیادت میں اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔ لیکن صحیح پہلا قول ہے۔ کیونکہ یہاں مہر مثل کی تحکیم کی کوئی صورت نہیں۔ اس لیے طلاق قبل از دخول میں مہر مثل ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کی تحکیم متعذر ہے۔ اور تیقن یعنی نصف ہزار کا اثبات واجب ہے۔ پھر عورت کا متعۂ مثل عادۃً اتنا نہیں ہوتا چنانچہ خاوند کے اقرار زیادت کے باوجود متعہ کی تحکیم کا کوئی مطلب نہیں۔ بعض حضرات نے اس پر محاکمہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ دونوں روایتوں میں فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور جواب میں جو اختلاف نظر آتا ہے۔ وہ اس وجہ سے ہے کہ وضع مسئلہ میں اختلاف ہے، یعنی یہ دو جواب دو الگ الگ صورتوں کے جواب ہیں کتاب النکاح میں ایک ہزار اور دو ہزار کی صورت بنا کر مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں متعہ کی تحکیم کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ زوج خود اس کے لیے پانچ سو کا اقرار کر رہا ہے۔ جو کہ عادتاً متعۂ مثل زیادہ ہے۔ تو جب وہ خود اسے متعۂ مثل مع زیادت دے رہا ہے۔ تو پھر اس تحکیم کا فائدہ۔ اور "جامع کبیر" میں مسئلہ کی صورت دس اور سو کی بنائی گئی ہے۔ بایں طور کہ زوج کہتا ہے کہ میں نے تجھ سے دس درہم پر نکاح کیا، اور عورت کہتی ہے کہ "سو درہم پر کیا"

کہ اس کا متعۂ مثل بیس درہم ہیں۔ تو اس میں زوج اس کے لیے پانچ درہم کا اقرار کر رہا ہے۔ اور یہ اس کے متعۂ مثل سے عادۃً بہت کم ہے اس لیے اسے متعۂ مثل ملے گا۔

(۲) اور اگر مہر عین ہے، جیسا کہ غلام اور باندی کی صورت ہے، تو اس میں عورت کو متعہ ملے گا، الا یہ کہ خاوند باندی کا نصف لینے پر راضی ہو جائے۔ برخلاف جب کہ ایک ہزار اور دو ہزار میں اختلاف ہو۔ کہ وہاں نصف ہزار یقیناً ثابت ہے۔ کیونکہ ایک ہزار کے تسمیہ پر تو دونوں متفق ہیں۔ لہٰذا وہاں نصف باندی کی ملکیت یقینی طور پر ثابت شدہ امر کا فیصلہ ہے۔ اور یہاں نصف باندی کی ملکیت یقینی طور پر ثابت نہیں ہے، کیونکہ دونوں غلام یا باندی میں سے کسی ایک کے تسمیہ پر متفق نہیں ہیں۔ لہٰذا نصف باندی کا فیصلہ کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہے، جب تک دونوں باندی پر متفق نہیں ہو جاتے۔ اور زیر بحث صورت میں چونکہ اتفاق نہیں پایا گیا۔ اس لیے دونوں بدل ساقط ہو جائیں گے اور متعہ کی طرف رجوع کرنا واجب ہو گا۔ گذشتہ تفصیل زوجین کی حیات میں اختلاف ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا اور دوسرا زندہ ہے اور اس کے اور میت کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہو جاتا ہے تو اس میں بھی یہی جواب ہے کہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک مہر مثل تک عورت اور اس کے ورثاء کا قول مقبول ہو گا اور زیادت میں زوج اور اس کے ورثاء کا قول معتبر ہو گا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک زوج اور اس کے ورثاء کے قول کا اعتبار کیا جائے۔ الا یہ کہ وہ کوئی بہت ہی مستنکر دعویٰ کریں۔ اور اگر اختلاف زوجین کے ورثاء کے درمیان ہے۔ تو اگر یہ اختلاف اصل تسمیہ میں ہے تو اس کے بارے میں ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ”میں کچھ فیصلہ نہیں کروں گا، یہاں تک کہ اصل تسمیہ پر بینہ قائم ہو۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ اگر حیات میں یہ اختلاف ہوتا تو مہر مثل کا فیصلہ کیا جاتا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اختلاف کی وجہ سے تسمیہ پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچے تو عقد کی بنا پر مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔ سو یہ حکم زوجین کی موت کے بعد بھی باقی رہے گا۔ جیسا کہ مہر مسمی موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ اور یہ صورت یوں ہو گئی گویا مہر مقرر کئے بغیر نکاح ہوا۔ پھر زوجین کا انتقال ہو گیا۔ اور ابو حنیفہؒ کا اس صورت کے بارے میں جواب یہ ہے کہ جب تک تسمیہ پر بینہ قائم نہیں ہو جاتی۔ کچھ فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ عدم تسمیہ کی صورت میں عقد کی وجہ سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے ؛ تو اس کے دو جواب ہیں۔ ایک یہ کہ مہر مثل واجب تو ہوا، لیکن باقی نہیں رہا، کیونکہ زوجین کی موت کے بعد عادۃً مہر باقی نہیں ہوتا یہ تو ابو حنیفہؒ کا اس مسئلہ کے بارے میں قول ہے۔ بلکہ غالب یہ ہے کہ مہر لے لیا جاتا ہے۔ اور بری کر دیا جاتا ہے۔ یہ لوگوں کے درمیان معروف اور مشہور ہے۔ لہٰذا مہر کی بقا بینہ کے بغیر ثابت نہیں ہو گی۔ دوسرا یہ کہ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ مہر مثل باقی ہے لیکن اس کا فیصلہ کرنا متعذر ہے۔ کیونکہ یہ فیصلہ اس کے حال کے اندازے سے ہو سکتا ہے۔ اور اب مدت اتنی گذر چکی ہے کہ اس کی حالت کا اندازہ لگانا ممکن نہیں رہا۔ لہٰذا مہر مثل کا فیصلہ کرنا متعذر ہے۔ علاوہ ازیں مہر مثل کا مطلب ہے کہ اس کے خاندان میں سے اس جیسی عورتوں کے مہر جیسا مہر مقرر کیا جائے

جب وہ دونوں مرگئے ہیں تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے خاندان کی عورتیں بھی مرچکی ہوں گی۔ لہٰذا مہر مثل کا اندازہ لگانا ممکن نہیں ہے۔ اس مسئلہ کے بارے میں ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ قابل اشکال ہے۔

اور اگر ورثاء کے مابین مقدار مہر میں اختلاف ہوا ہے، تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک زوج کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا۔ اور ابویوسفؒ کے نزدیک بھی زوج کے ورثاء کا قول مقبول ہوگا، الا یہ کہ وہ کوئی بہت ہی مستنکر دعویٰ کریں۔ اور محمدؒ کے نزدیک مہر مثل تک عورت کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ حالت حیات میں اس صورت کا حکم ہے۔

**مسئلہ:** خاوند نے اپنی بیوی کو کوئی چیز بھیجی۔ پھر ان کا اختلاف ہوگیا، عورت کہتی ہے کہ یہ بطور تحفہ تھی خاوند کہتا ہے کہ بطور مہر تھی۔ تو اس بارے میں خاوند کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ مالک بنانے والا خاوند ہے اس لیے جہت تملیک سے وہ خوب واقف ہے۔ سو اس کی بات مانی جائے گی۔ ہاں اگر کوئی ایسا طعام بھیجا تھا، جو کھایا جاتا ہے تو اس کے بارے میں خاوند کی بات کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا طعام عادۃً بطور مہر نہیں بھیجا جاتا۔ لہٰذا ظاہر حال اس کے قول کی تکذیب کر رہا ہے۔

---

## فصل

## زوجین کے درمیان گھر کے سامان میں اختلاف ہو جائے اور کسی کے پاس گواہ نہ ہو؟

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ گھر کے سامان میں اختلاف زوجین کے درمیان ان کی اپنی زندگی میں ہوا ہوگا یا ان کی وفات کے بعد ان کے ورثاء کے درمیان ہوا ہوگا، یا ایک کی حیات اور دوسرے کی موت کی حالت میں ہوا ہوگا۔ سو اگر ان کی حاجت حیات میں ہوا ہے تو حالت نکاح میں ہوا ہوگا، یا طلاق کے بعد ہوا ہوگا۔ اب ان تمام صورتوں کا تفصیلی حکم بیان کیا جاتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر حالت نکاح میں یہ اختلاف ہوا ہے، تو جو چیزیں مردوں کے کام کی ہیں، مثلاً عمامہ، ٹوپی ہتھیار وغیرہ، ان کے بارے میں زوج کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ ظاہر اس کی شہادت دے رہا ہے۔ اور جو چیزیں عورتوں کے کام کی ہیں، مثلاً اوڑھنی، چادر، چرخہ وغیرہ، ان کے بارے میں زوجہ کا قول مقبول ہوگا کیونکہ ظاہر اس کی شہادت دے رہا ہے۔ اور جو چیزیں دونوں کے زیر استعمال رہتی ہیں مثلاً دراہم، دنانیر سامان، بچھونے، غلہ وغیرہ، ان کے بارے میں زوج کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے۔ اور ابویوسف فرماتے ہیں کہ تمام سامان میں جہیز مثل کی مقدار تک تو عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اور باقی کے بارے میں مرد کے قول کا اعتبار ہوگا۔ زفر ایک قول میں فرماتے ہیں کہ مشکل چیز دونوں کے درمیان نصف ہوگی۔ اور ان کا دوسرا قول۔ اور یہی مالکؒ اور شافعیؒ کا قول ہے یہ ہے کہ تمام سامان آدھا آدھا ہوگا۔ ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ تمام سامان کے بارے میں مرد کے قول کا اعتبار ہوگا۔ صرف عورت کے بدن کے کپڑے اس سے مستثنیٰ ہیں۔ حسنؒ فرماتے ہیں کہ مرد کے بدن کے کپڑوں کو چھوڑ کر باقی تمام سامان میں عورت کا قول

معتبر ہوگا۔ حسنؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گھر کی اندرونی چیزوں پر عورت کا قبضہ مرد کے قبضہ سے زیادہ ظاہر ہے۔ لہٰذا ظاہر اس کی شہادت دے رہا ہے۔ ہاں، مرد کے کپڑوں کے بارے میں ظاہر اس کی تکذیب کر رہا ہے اور زوج کی تصدیق کر رہا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گھریلو سامان میں تصرف کا زیادہ حق مرد کو حاصل ہے، اس لیے ظاہر اس کا شاہد ہے۔ اور عورت کے بدن کے کپڑوں کے بارے میں ظاہر عورت کی تصدیق کر رہا ہے اور مرد کی تکذیب کر رہا ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ میاں بیوی جب دونوں آزاد ہوں۔ تو گھریلو سامان پر دونوں کا قبضہ ہوتا ہے۔ لہٰذا پورا سامان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے لیکن دوسرے قول میں انہوں نے یہی حکم ناقابل فیصلہ چیز کے ساتھ اس لیے مخصوص فرمایا کہ ایسی چیز کے بارے میں ظاہر کسی کی شہادت نہیں دے رہا۔ (لہٰذا وہ دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور باقی میں ظاہر کے مطابق فیصلہ ہوگا۔) ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جہیز مثل کی مقدار تک ظاہر عورت کے لیے شہادت دے رہا ہے، کیونکہ عورت عام طور پر اتنے جہیز سے خالی نہیں ہوتی۔ لہٰذا اتنی مقدار میں عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اور باقی میں ظاہر مرد کی شہادت دے رہا ہے، لہٰذا باقی میں مرد کا قول معتبر ہوگا۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گھریلو سامان پر مرد کا قبضہ عورت کے قبضہ سے قوی تر ہوتا ہے، کیونکہ مرد کا قبضہ، قبضۂ تصرف ہوتا ہے، اور عورت کا قبضہ، قبضۂ حفاظت ہوتا ہے۔ اور قبضۂ تصرف، قبضۂ حفاظت سے قوی تر ہے۔ جیسا کہ دو آدمی ایک سواری میں جھگڑ رہے ہوں، ایک اس پر سوار ہے، اور دوسرے نے لگام پکڑی ہوئی ہے، تو اس صورت میں سوار کا قبضہ اولیٰ اور قوی ہے۔ ہاں جو چیزیں عورت کے کام کی ہیں، ان میں اس ظاہر کے مقابل اظہر آگیا۔ اس لیے ان چیزوں میں ظاہر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

**مسئلہ:** اگر طلاق ثلاثہ یا طلاق بائن کے بعد اختلاف ہوا ہے تو اس صورت میں خاوند کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ طلاق سے وہ اجنبیہ ہوگئی ہے اور اس کا قبضہ زائل ہوگیا ہے۔ لہٰذا اس کا بھی وہی حکم ہوگا جو دوسرے غیر متعلقہ لوگوں کا ہے۔

**مسئلہ:** گذشتہ تفصیل حالت حیات میں زوجین کے باہمی اختلاف کی صورت میں تھی لیکن اگر دونوں کا انتقال ہوگیا ہو اور ان کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہوا ہو تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک زوج کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا۔ ابو یوسفؒ کے نزدیک جہیز مثل تک عورت کے ورثاء کا قول مانا جائے گا۔ اور باقی میں مرد کی ورثاء کے قول کا اعتبار ہوگا، کیونکہ وارث، مورث کے قائم مقام ہوتا ہے پس یوں ہے گویا دونوں مورثوں کے درمیان حالت حیات میں اختلاف ہوگیا ہے۔

**مسئلہ:** اگر دونوں میں ایک مرگیا، اور زندہ اور میت کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہوگیا، تو دیکھا جائے گا۔ اگر میت عورت ہے تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک زوج کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اگر وہ زندہ ہوتی، تو بھی مرد کے قول کا اعتبار ہوگا۔ ابو یوسف کے نزدیک جہیز مثل تک عورت کے ورثا

کا قول مانا جائے گا۔ اور باقی میں زوج کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر میت زوج ہے تو ناقابل فیصلہ جہیز میں ابوحنیفہ کے نزدیک عورت کی بات مانی جائے گی۔ ابو یوسف کے نزدیک جہیز کے ورثاء کے قول کا معتبر ہوگا اور محمد کے نزدیک زوج کے ورثاء کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ وارث، مورث کا قائم مقام ہوتا ہے۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گھر کا سامان زوجین کی حیات میں ان دونوں کے قبضہ میں تھا، کیونکہ آزاد عورت بھی ملکیت اور قبضہ کی اہلیت رکھتی ہے لہٰذا ہونا تو یہ چاہیے کہ پورا سامان دونوں کے درمیان نصف نصف ہو، جیساکہ زفر نے کہا ہے۔ لیکن جب زوج مر چکا ہے، تو وہ مانع زائل ہوگیا، لہٰذا سامان پر عورت کا قبضہ ظاہر حیثیت رکھتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر خاوند نے مرض الموت میں عورت کو طلاق ثلاثہ یا طلاق بائن دی، پھر وہ مرگیا اس کے بعد عورت اور خاوند کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہوگیا۔ تو اگر اس کا انتقال عدت ختم ہونے کے بعد ہوا ہے تو اس صورت میں زوج کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا کیونکہ طلاق کے بعد حالت حیات میں مشکل صورت میں خاوند کا قول معتبر ہے، لہٰذا عدت ختم ہونے کے بعد اس کے ورثاء کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر عدت ختم ہونے سے پہلے انتقال ہوا ہے تو ابوحنیفہ کے نزدیک ناقابل فیصلہ صورت میں عورت کا قول مانا جائے گا۔ ابو یوسف کے نزدیک جہیز مثل تک عورت کی بات معتبر ہوگی۔ اور محمد کے نزدیک زوج کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا کیونکہ جب تک عدت قائم ہو من وجہ نکاح بھی قائم ہے۔ سو یوں ہے جیساکہ اگر طلاق سے پہلے خاوند مر جاتا اور عورت زندہ رہتی تو وہاں ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناقابل فیصلہ صورت میں عورت کا قول معتبر ہوتا، ابو یوسفؒ کے نزدیک جہیز مثل تک عورت کا قول تسلیم کیا جاتا اور محمدؒ کے نزدیک زوج کے ورثاء کی بات مانی جاتی، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

**مسئلہ:** گذشتہ تفصیل میاں بیوی دونوں کے آزاد یا مملوک یا مکاتب ہونے کی صورت میں تھی لیکن اگر میاں بیوی میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا مملوک یا مکاتب ہو تو ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد کا قول معتبر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اگر مملوک مجور ہے تو یہی حکم ہے۔ اور اگر ماذون یا مکاتب ہے تو اس صورت کا اور میاں بیوی دونوں آزاد ہونے کی صورت کا حکم ایک ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اختیار قبضہ میں مکاتب بمنزلہ حر ہوتا ہے بلکہ وہ قبضہ کے سلسلہ میں حر ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی کمائی کا زیادہ حقدار ہے۔ اور ماذون بھی اسی حیثیت کا حامل ہے۔ سو یہ صورت یوں ہے، جیسے میاں بیوی دونوں آزاد ہوں اور ان میں اختلاف ہو جائے۔ ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب اور ماذون۔ دونوں میں سے ایک مملوک ہے۔ ماذون کے بارے میں تو کوئی شک ہی نہیں اور مکاتب بھی مملوک ہوتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مکاتب عبد ہے، جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے۔ اور عبد ملوک کو کہتے ہیں۔ اور مملوک مالک بننے کا اہل نہیں ہے۔ لہٰذا مملوک کا قبضہ ملکیت کی دلیل نہیں بن سکتا، اس لیے یہ قبضہ آزاد کے قبضہ کے معارض نہیں ہے چنانچہ اس صورت میں آزاد کا قبضہ بغیر کسی معارض کے ملکیت کی دلیل ہے۔ برخلاف جب کہ میاں بیوی دونوں آزاد ہوں۔

**مسئلہ:** اگر خاوند آزاد ہے اور عورت باندی یا مکاتبہ یا مدبرہ یا ام ولد ہے، عورت کو آزادی مل گئی۔ اس کے بعد دونوں میں گھر کے سامان کے بارے میں اختلاف ہوگیا، تو جو سامان عورت کی آزادی سے پہلے دائرہ ملکیت میں داخل ہوا تھا، وہ تمام خاوند کا ہے۔ کیونکہ وہ ایک ایسے وقت میں ملکیت میں آیا جب عورت میں ملکیت کی اہلیت ہی نہ تھی۔ اور جو سامان آزادی کے بعد گھر آیا، اس صورت میں اختلاف کا اور میاں بیوی دونوں آزاد ہونے کی صورت میں اختلاف کا حکم برابر ہے۔

**مسئلہ:** اگر خاوند مسلمان ہے اور عورت ذمیہ ہے، تو اس صورت کا وہی حکم ہے جو زوجین مسلمین کا حکم ہے۔ کیونکہ کفر

اہلیت ملک کے منافی نہیں ہے، بخلاف غلامی کے، کہ غلام میں ملکیت کی اہلیت ہی نہیں ہوتی۔
**مسئلہ:** اگر گھر میاں بیوی میں سے کسی ایک کی ملکیت ہو، تو اس کا بھی وہی حکم ہے، جو صورت بالا میں مذکور ہوا، کیونکہ اعتبار قبضہ کا ہوتا ہے، ملکیت کا نہیں۔
**مسئلہ:** گذشتہ تمام تفصیل اُس صورت میں ہے، جبکہ عورت یہ اقرار نہ کرے کہ یہ سامان خاوند نے میرے لئے خریدا ہے، اور اگر عورت خود یہ اقرار کرتی ہے تو پھر اس کی بات نہیں مانی جائے گی، کیونکہ اس نے اولاً خاوند کی ملکیت کا اقرار کیا، پھر انتقالِ ملکیت کا دعویٰ کیا، اور دعویٰ انتقال دلیل کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ مسئلہ گذر چکا ہے۔

---

## جوازِ نکاح کی شرائط سے متعلقہ چند مسائل

۱۔ اگر نابالغ بچے، بچی کا نکاح باپ، دادا کے علاوہ بھائی، چچا وغیرہ کرائیں، تو اس کے جواز کے لئے کفاءت (ہم پلہ ہونا) شرط ہے۔ اور اگر باپ، دادا نکاح کروائیں، تو کیا اس میں بھی کفاءت شرط ہے؟ اس میں ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔
۲۔ رضامندی ہمارے نزدیک جوازِ نکاح کی شرط نہیں ہے۔ شافعیؒ اس میں اختلاف فرماتے ہیں۔ چنانچہ نکاح مکرہ ہمارے نزدیک جائز ہے، اور شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ کتاب الاکراہ سے تعلق رکھتا ہے۔
۳۔ اسی طرح سنجیدگی بھی جوازِ نکاح کی شرط نہیں ہے، چنانچہ مذاق مذاق میں کیا ہوا نکاح جائز ہو جاتا ہے، کیونکہ شرع نے بابِ نکاح میں سنجیدگی اور مذاق کو برابر قرار دیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا سچ تو سچ ہے ہی، ان کا مذاق بھی سچ ہوتا ہے، (وہ یہ ہیں) طلاق، عتاق اور نکاح"۔
۴۔ ہمارے نزدیک عمد بھی جوازِ نکاح کے لئے ضروری نہیں ہے، چنانچہ خاطی یعنی وہ شخص جس کی زبان سے بلاقصد کلمۂ نکاح نکل جائے، کا نکاح جائز ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک عمد جوازِ نکاح کی شرط ہے۔ لیکن صحیح ہمارا قول ہے، کیونکہ از راہ خطا صادر ہونے والے فعل میں صرف قصد ہی کی کمی ہوتی ہے، اور قصد و عمد جوازِ نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اس پر دلیل مذاق کا نکاح ہے۔
۵ عورت یا مرد کا حلال ہونا یعنی حالتِ احرام سے باہر ہونا ہمارے نزدیک جوازِ نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک محرم اور محرمہ کا نکاح جائز ہو جاتا ہے۔ ہاں البتہ حالتِ احرام میں وطی حلال نہیں ہوتی۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ نکاح جائز ہی نہیں ہوتا۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع محظوراتِ احرام سے ہے،

اس لئے نکاح بھی ممنوع ہونا چاہیئے، کیونکہ نکاح جماع کا سببِ داعی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محرِم پر جماع کی طرح دواعیٔ جماع بھی حرام ہوتے ہیں۔ ہماری دلیل عبدؓ اللہ بن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونؓہ سے حالتِ احرام میں نکاح کیا" اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے کم ازکم جو چیز ثابت ہوتی ہے، وہ اس فعل کا جواز ہے۔ اس استدلال پر اگر اعتراض کیا جائے کہ زید بنؓ الاصم کی یہ روایت اس کے معارض ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونؓہ سے مقامِ سرف میں حلال ہونے کی حالت میں نکاح کیا" جبکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ میمونؓہ سے صرف ایک ہی مرتبہ نکاح ہوا۔ لہٰذا روایات میں تعارض ہے؟ جواب یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت اخذ کرنا دو وجہوں کی بنا پر اولیٰ ہے۔ ایک یہ کہ ابن عباسؓ کی روایت ایک امر عارض یعنی احرام ثابت کر رہی ہے۔ کیوں کہ حلّ اصل ہے، اور احرام عارض ہوتا ہے۔ لہٰذا دونوں روایتوں کے بارے میں حسنِ ظن سے کام لیتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ زیدؓ کی روایت میں اصل کا لحاظ رکھتے ہوئے ظاہر حال کے مطابق معاملہ بیان کیا گیا ہے جبکہ ابن عباسؓ کی روایت حقیقت حال بیان کررہی ہے۔ لہٰذا ابن عباسؓ کی روایت پر اعتماد کرنا اولیٰ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم مزکی پر جارح کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عبداللہؓ بن عباسؓ، زیدؓ سے فقیہ تر اور صائب الرائے ہیں، اور راوی کے فقہ و اتقان کی بنا پر کسی روایت کو ترجیح دینا اصلِ صحیح ہے تفصیل اصولِ فقہ میں مذکور ہے۔ نیز اس لئے کہ جن معانی کی وجہ سے حالتِ احرام سے باہر نکاح کو اچھا عمل قرار دیا گیا ہے، وہ معانی حالت احرام میں بھی پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا علتِ جامعہ کے ہوتے ہوئے دونوں حالتوں کے درمیان حکم میں فرق کرنا باعثِ تناقض ہے۔ باقی شافعیؒ نے عدمِ جواز کی جو وجہ بیان کی ہے، وہ حیض و نفاس والی عورت کے نکاح سے باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ بالاجماع یہ نکاح جائز ہے۔ حالانکہ نکاح جماع کا سبب داعی ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

---

فصل:

# اہلِ ذمہ کے نکاح کے احکام

جو نکاح اہلِ اسلام کے درمیان جائز ہے، یعنی جس میں مذکورہ بالا تمام شرائطِ جواز پائی جائیں، تو وہ نکاح اہلِ ذمہ کے درمیان بھی جائز ہے۔ اور جو نکاح مسلمانوں کے ہاں فاسد ہیں، اہلِ ذمہ کے حق میں ان میں سے بعض صحیح ہیں اور بعض فاسد۔ یہ ہمارے اصحابِ ثلاثہ کا قول ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ جو نکاح اہلِ اسلام کے لئے فاسد ہے، وہ نکاح اہلِ ذمہ کے لئے بھی فاسد ہے۔ چنانچہ اگر وہ گواہوں کے بغیر نکاح کرتے ہوں، تو ان پر اعتراض کیا جائے گا، اور انہیں اس بارے میں احکام

اسلام ماننے پر مجبور کیا جائے گا۔ اگرچہ وہ عدالتِ اسلامیہ میں مرافعہ نہ بھی کریں، اور اگر ایسے نکاح والے میاں بیوی اسلام قبول کرلیں، تو ان کے درمیان تفریق کی جائے گی۔ یہ زفرؒ کے نزدیک ہے۔ اور ہمارے نزدیک ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، اگرچہ وہ مرافعہ کریں یا اسلام لے آئیں، بلکہ انہیں نکاح پر برقرار رکھا جائے گا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد ذمہ کو قبول کرنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ ہم اسلام کے احکام کا التزام کریں گے اور انہیں مانیں گے۔ اور احکامِ اسلام سے یہ ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ حکومتِ اسلامیہ میں اہل ذمہ کا محارم سے نکاح جائز نہیں ہے۔ نیز اس لئے کہ ہماری شریعت میں گواہوں کے بغیر نکاح کی تحریم کا خطاب علی العموم وارد ہوا ہے، ارشادِ نبوی ہے: گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا" اور صحیح قول کے مطابق احکامِ حرمات کے کفار بھی مخاطب ہیں۔ لہٰذا گواہوں کے بغیر نکاح کی حرمت اہلِ ذمہ کے حق میں بھی ثابت ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ گفتگو اس صورت میں ہے، جبکہ وہ گواہوں کے بغیر نکاح کا دین رکھتے ہوں۔ کیونکہ ہمیں حکم ہے کہ ہم اہل ذمہ کے دینی معاملات میں مداخلت نہ کریں۔ ہاں اہل ذمہ کے جو معاملات اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً زنا، تو ایسے کام میں مداخلت کی جائے گی لیکن نکاح کا معاملہ اس حکم سے مستثنیٰ نہیں ہے، لہٰذا گواہوں کے بغیر نکاح اہلِ ذمہ کے حق میں صحیح ہے، جیسا کہ ان کا آپس میں ایک دوسرے سے خمر و خنزیر لینا دینا صحیح ہے۔ اور جیسا کہ خمر و خنزیر کے معاملہ میں اعتراض نہیں کیا جاتا، اسی طرح نکاح کے معاملہ میں بھی اعتراض نہیں کیا جائے گا۔ نیز اس لئے کہ شہادت بقاءِ نکاح کی شرط نہیں ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ گواہوں کی موت سے نکاح باطل نہیں ہوتا، لہٰذا کافر کے حق میں شہادت کو ابتداءِ نکاح کی شرط قرار دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ شہادت میں عبادت کا معنی بھی پایا جاتا ہے:

ارشاد باری تعالیٰ ہے: "واقیموا الشهادة لله" لہٰذا عقد میں اس شرط کی رعایت نہ رکھنے پر کافر سے مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا۔ نیز اس لئے کہ کتاب اللہ کی نصوص شرطِ شہادت سے خالی ہیں۔ نکاحِ مسلم میں شہادت کی قید تو ایک دلیل سے ثابت ہے، کافر کے حق میں جو اس قید کا دعویٰ کرتا ہے، اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔ رہا زفرؒ کا یہ کہنا کہ انہوں نے عقد ذمہ قبول کرکے احکامِ اسلام کا التزام کیا ہے! یہ ٹھیک ہے، لیکن گواہوں کے بغیر ان کے نکاح کا جواز احکامِ اسلام سے ہے۔ اور یہ کہنا کہ "شہادت کے بغیر نکاح کی تحریم عام ہے" درست نہیں، بلکہ یہ تحریم صرف مسلمین کے لئے خاص ہے۔ کیونکہ مخصص موجود ہے۔ اور عموماتِ کتاب جو کہ شہادت کی شرط سے خالی ہیں۔ اہل ذمہ کے نکاح کو شامل ہیں۔

**مسئلہ:** ایک ذمیہ کسی ذمی سے طلاق کے بعد عدت گذار رہی ہو، اور اسی عدت کے دوران میں کوئی دوسرا آدمی اس سے نکاح کرے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔ اس نکاح اور گواہوں کے بغیر نکاح کی صورت ہمارے نزدیک برابر ہے۔ چنانچہ اگر وہ مرافعہ کریں تو ان پر اعتراض نہیں کیا جائے گا اور اگر اسلام قبول کرلیں تو تفریق نہیں کی جائے گی، بلکہ اسی نکاح پر برقرار رکھا جائے گا۔ ابو یوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ نکاح فاسد ہے، ان کے درمیان تفریق کی جائے گی،

اِن حضرات کے قول کی وجہ وہی ہے جو گواہوں کے بغیر نکاح کی صورت میں زفرؒ کے قول کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں کہ اہل ذمہ نے عقدِ ذمہ قبول کر کے احکامِ اسلام کا التزام کر لیا ہے، اور معتدہ سے نکاح کا فساد اسلام کے مجمع علیہا احکام سے ہے۔ نیز معتدہ سے نکاح کی تحریم کا خطاب عام ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله "اور جب تک عدت پوری نہ ہوئے نکاح کا پختہ ارادہ نہ کرنا"

اور حرمات کا خطاب کفار کو بھی ہوتا ہے۔ ابو حنیفہؒ کا استدلال بھی وہی ہے کہ جو اوپر مذکور ہوا کہ گفتگو اہل ذمہ کے دین کے حوالے سے ہے۔ اور اگر ان کے اختیار کردہ معاشرتی قوانین میں عدت واجب ہی نہ ہو، تو ان کے اعتقاد کے مطابق یہ معتدہ سے نکاح بنتا ہی نہیں۔ اور ہمیں ان کے پرسنل معاملات میں مداخلت نہ کرنے کا حکم ہے۔ اسی طرح کتاب اللہ اور سنت میں احکام نکاح مطلقاً وارد ہوئے ہیں، کہ اُن میں نکاح کے لئے عدت ختم ہونے کی شرط مذکور نہیں۔ باقی اہل اسلام کے نکاحوں میں یہ شرط اجماع سے ثابت ہوتی ہے۔ اور ارشادِ باری تعالےٰ۔ ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله میں اہل اسلام کو خطاب ہے، یا اسے اہلِ اسلام سے خطاب پر محمول کیا جائے گا، تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے، اور ان میں تناقض نہ رہے۔ نیز اس لئے کہ عدت میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے، اور یہ من وجہ خاوند کا حق بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فما لكم عليهن من عدة تعتدونها تو عبادت ہونے کی حیثیت سے کافرہ پر عدت کا ایجاب ممکن نہیں ہے، کیونکہ کفار اُن شرائع کے مخاطب نہیں ہیں، جو عبادات یا قربات کے قبیل سے ہیں۔ اسی طرح خاوند کا حق ہونے کی حیثیت سے بھی کافرہ پر عدت کا ایجاب ممکن نہیں ہے، کیونکہ کافر اسے اپنا حق تصور ہی نہیں کرتا، بہ خلاف جبکہ کوئی مسلمہ کسی مسلم کی طلاق دادہ کتابی عورت سے عدت کے دوران میں نکاح کرے، تو یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ مسلم عدت کو حق واجب سمجھتا ہے۔ لہٰذا اس کے حق کی بنا پر کتابیہ پر عدت کا ایجاب ممکن ہے، اگرچہ عبادت ہونے کی حیثیت سے ممکن نہ ہو۔ اور اسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ زوج مسلم کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی کافرہ بیوی کو جنابت، حیض اور نفاس سے غسل کرنے پر مجبور کرے کیونکہ غسل باب قربت سے ہے۔ اور کافرہ قربات کی مخاطبہ ہی نہیں ہے۔ ہاں اسے یہ اختیار ہے کہ وہ بیوی کو گھر سے نکلنے سے روکے، کیونکہ گھر میں ٹھہرانا اس کا حق ہے۔

**مسئلہ:** محارم سے نکاح، پانچ عورتوں سے بیک وقت نکاح اور دو بہنوں سے بیک وقت نکاح: کرخی کے بیان کے مطابق، یہ تمام نکاح حکومتِ اسلام میں بالاجماع فاسد ہیں۔ کیونکہ ان نکاحوں کا فساد مسلمانوں کے حق میں، قطع رحمی اور ادائے حقوق۔ رہائش، خوراک، پوشاک وغیرہ۔ میں ظلم کے اندیشہ کی وجہ سے ہے۔ اور یہ وجہ کافر کے ایسا نکاح کرنے میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن حرمت و فساد کے باوجود مرافعہ یا اسلام سے پہلے اس باب میں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ اس کا اعتقاد

رکھتے ہیں۔ اور ہمیں ان کے پرسنل معاملات میں مداخلت کی اجازت نہیں ہے۔ جیساکہ غیر اللہ کی عبادت کے باب میں ان سے تعرض نہیں کیا جاتا، اگرچہ یہ حرام قطعی ہے۔ ہاں اگر وہ قاضی کی طرف مرافعہ کریں تو قاضی ان میں تفریق کر دے گا، جیساکہ اسلام قبول کرنے کے بعد ایسے میاں بیوی میں تفریق کی جاتی ہے۔ کیونکہ جب انہوں نے مرافعہ کیا تو اپنا دین چھوڑ دیا۔ اور اسلام کے فیصلے پر راضی ہو گئے نیز ارشادِ باری تعالیٰ ہے: فان جاء وك فاحكم بينهم " (پس اگر وہ آپ کے پاس آئیں تو ان کے درمیان فیصلہ کیجئے)۔ اور اگر انہوں نے مرافعہ نہیں کیا اور اسلام بھی قبول نہیں کیا تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ انہیں ان کے نکاح پر برقرار رکھا جائے گا۔ ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی۔ اور ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ حاکم کو جب ایسے نکاح کا علم ہو جائے تو تفریق کر دے خواہ وہ مرافعہ کریں یا نہ کریں۔ ۲۔ اگر ایک نے مرافعہ کیا، دوسرے نے نہیں، تو ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب تک دونوں اکٹھے مرافعہ نہیں کرتے، تفریق نہیں کی جائے گی۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایک بھی مرافعہ کرے تو تفریق کی جائے گی۔ پہلے مسئلہ کے بارے میں ابویوسفؒ کے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا ظاہر ہے:

" وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم۔ — اور ان کے درمیان اللہ کے نازل کردہ فرمان کے مطابق فیصلہ کیجئے اور ان کی خواہشات کی پیروی مت کیجئے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے فیصلہ کرنے کے لئے مرافعہ کی شرط نہیں لگائی۔ نیز اللہ تعالیٰ نے ان نکاحوں کو حرام قرار دیا ہے، لہٰذا بلا کسی شرط کے اس کا فیصلہ کرنا لازم ہوگا۔ نیز شرائع میں اصل، عموم ہے، یعنی یہ شرائع تمام لوگوں کے لئے ہوتی ہیں لیکن دار الحرب میں عدمِ اختیار کی وجہ سے ان کی تنفیذ متعذر ہے، اور دار الاسلام میں ممکن ہے۔ اس لئے دار الاسلام میں ان شرائع کی تنفیذ بہر صورت لازم ہوگی۔ اور پھر جبکہ یہ نکاح فاسد ہے۔ اور نکاح فاسد میں جماع من وجہ زنا ہوتا ہے۔ لہٰذا جیساکہ اہل ذمہ کو دار الاسلام میں زنا کی چھوٹ نہیں دی جا سکتی، اسی طرح انہیں نکاحِ فاسد کی اجازت بھی نہیں دی جا سکتی۔ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال اس آیت سے ہے:

فان جاء وك فاحكم بينهم او اعرض عنهم۔ — پس اگر وہ آپ کے پاس آئیں تو ان کے درمیان فیصلہ کیجئے یا ان سے اعراض کیجئے۔

یہ آیت ابوحنیفہؒ کے لئے دونوں مسئلوں میں حجت بنتی ہے۔ پہلے مسئلہ میں اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فیصلہ دینے کے لئے اُن کے آنے کو شرط قرار دیا، اور پھر فیصلہ کرنے اور اعراض کرنے میں اختیار دیا۔ الا یہ کہ تخییر کے نسخ پر تو دلیل موجود ہے، لیکن آنے کی شرط کے نسخ پر کوئی دلیل قائم نہیں، لہٰذا اس شرط کا حکم باقی ہے اور ابویوسف نے جس آیت سے استدلال کیا ہے، وہ مطلق ہے اور ہمارا استدلال مقید ہے، چونکہ دونوں آیتوں پر عمل کرنا متعذر ہے اور مقید کو مطلق کا بیان بنانا ممکن ہے، اس لئے مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ دوسرے مسئلہ میں اس آیت سے استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صیغۂ جمع کے ساتھ

ان کے آنے کو فیصلہ کرنے کی شرط قرار دیا، سو اگر ایک آیا، دوسرا نہ آیا تو شرط نہ پائی گئی، لہٰذا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس ہجر کی جانب یہ مکتوب لکھا "یا تو ربا چھوڑ دو اور یا اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلانِ جنگ قبول کرو" اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے نکاحوں کے بارے میں کچھ تحریر نہیں فرمایا، اگر مرافعہ سے پہلے تفریق ضروری ہوتی، تو آپؐ یہ بھی تحریر فرماتے، جیسا کہ آپ نے ربا چھوڑنے کے بارے میں تحریر فرمایا۔ نیز روایت ہے کہ مسلمانوں نے جب بلادِ فارس کو فتح کیا تو ان سے ان کے نکاحوں کے بارے میں کوئی تعرض نہیں کیا۔
اور یہ جو مروی ہے کہ عمرؓ نے یہ مکتوب بھیجا تھا کہ "ماؤں کے ساتھ کئے گئے نکاحوں میں تفریق کر دی جائے" یہ پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتا، کیونکہ اگر یہ صحیح ہوتا تو بہ طریقِ استفاضہ منقول ہوتا، کیونکہ نقل کے دواعی وافر تھے۔ لیکن جب اس طور پر منقول نہیں ہے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثابت ہی نہیں ہے۔ یا اسے اس تاویل پر محمول کیا جائے گا کہ آپؓ نے لکھا تھا، پھر اس سے رجوع کر لیا اور اس پر عمل نہیں کیا۔ نیز اس لئے کہ ہماری طرف سے ترکِ تعرض ان دونوں کا حق ہے۔ جب ایک نے مرافعہ کیا تو اس نے صرف اپنا حق ساقط کیا، لیکن دوسرے کا حق تو باقی ہے۔ اس لئے اس صورت میں تفریق کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب ایک نے مرافعہ کیا تو وہ حکمِ اسلام پر راضی ہو گیا، اس لئے اس کے حق میں حکمِ اسلام جاری کرنا لازم ہے، سو اس کا اثر دوسرے تک متعدی ہوگا۔ جیسا کہ اگر دونوں میں سے اسلام لے آئے تو تفریق کی جاتی ہے۔ اور ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حکمِ اسلام پر راضی ہونا، اسلام قبول کرنے کی نظیر نہیں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر اُس نے اظہارِ رضا کے بعد فیصلے سے پہلے رجوع کر لیا۔ تو فیصلہ جاری نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اسلام قبول کرنے کے بعد یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ احکامِ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے۔ جب اظہارِ رضا سے فیصلہ جاری کرنا ضروری نہیں ہوتا، تو اس کی رضا کا اثر دوسرے تک متعدی نہیں ہوگا، بلکہ دوسرے کے حق میں اس کی رضا کالعدم قرار دی جائے گی۔ بہ خلاف اسلام کے، کہ اس میں یہ ممکن نہیں ہے۔ قاضی امام ابوزید لکھتے ہیں کہ ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اہلِ ذمہ کے مابین محارم سے نکاح صحیح متصور کیا جائے گا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر ایک ذمی اپنے محارم سے نکاح کر لے، دخول بھی ہو جائے، تو اس سے ابوحنیفہ کے نزدیک اس ذمی کی صفتِ احصان ساقط نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اُس ذمی کے اسلام قبول کرنے کے بعد اگر کسی شخص نے (نکاحِ سابق کی بنیاد پر) اسے زانی کہا، تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اُس پر حدِ قذف جاری کی جائے گی۔ اگر یہ نکاح فاسد ہوتا تو اس سے صفتِ احصان ساقط ہو جاتی، کیونکہ نکاحِ فاسد میں دخول سے احصان ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر دونوں نے مرافعہ کیا، اور عورت نے نفقہ کا مطالبہ کیا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی نفقہ کی ادائیگی کا فیصلہ دے گا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ اہلِ ذمہ کا آپس میں محارم سے نکاح اسلام میں صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اگر ایک حربی ایک ہی عقد میں یا یکے بعد دیگرے دو بہنوں سے نکاح کر لیتا ہے، پھر قبولِ اسلام سے پہلے ان میں سے ایک کو جدا کر دیتا ہے، پھر اسلام قبول کر لیتا ہے، تو باقیہ عورت سے نکاح صحیح ہے۔ اور یہ واضح ہے کہ باقی ثابت کا عین ہے۔ اگر باقیہ سے نکاح حالتِ وقوع میں ہی فاسد ہوتا تو اسلام

کے بعد اس نکاح کو برقرار نہ رکھا جاتا۔ (بلکہ از سر نو نکاح ہوتا)۔ اسی طرح اگر علیحدہ علیحدہ مجالس میں پانچ عورتوں سے نکاح کیا، پھر ان میں سے پہلی کو جدا کر دیا، اس کے بعد اسلام قبول کر لیا، تو باقی چار سے نکاح صحیح رہتے ہیں، اور اگر یہ نکاح سرے سے فاسد ہوتے، تو اسلام لانے سے صحیح نہ بنتے، بلکہ ان کا فساد مزید پختہ ہو جاتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ اہل ذمہ کے حق میں یہ نکاح اسلام کی نظر میں صحیح ہیں۔ ہاں اسلام لانے کے بعد ایسی صورتوں میں تفریق کر دی جائے گی، کیونکہ اہل اسلام کے حق میں یہ نکاح صحیح نہیں ہیں۔

**مسئلہ:** اگر ذمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں یا اس سے خلع کر لیا، پھر اس کے بعد بھی اس سے ازدواجی تعلقات قائم رکھے، تو ایسی صورت میں ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اگرچہ وہ مرافعہ نہ بھی کریں۔ کیونکہ تین طلاقوں یا خلع سے عقد باطل ہو گیا، اس لیے کہ اس کے وہ بھی قائل ہیں۔ اور عقد باطل ہونے کے بعد ازدواجی تعلقات برقرار رکھنا زنا ہے۔ اور یہ کسی صورت میں جائز نہیں۔

**مسئلہ:** اگر ایک ذمی نے کسی ذمیہ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اسے مہر نہیں ملے گا اور ایسا معاملہ ان کے دین میں جائز بھی ہو، تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ نکاح صحیح ہو گا۔ اور عورت کو کچھ نہیں ملے گا۔ خواہ دخول ہو یا نہ ہو، اسے طلاق دے یا اسے چھوڑ کر مر جائے دونوں اسلام قبول کر لیں یا ان میں سے ایک اسلام قبول کر لے۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک اس صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔ پھر اگر دخول یا خلوت صحیحہ کے بعد اسے طلاق دے دی یا اسے چھوڑ کر مر گیا تو مہر مثل لازم ہو جائے گا۔ اور متعہ دینا لازم ہو گا۔ جیسا کہ مسلمہ کا حکم ہے۔ اور اگر کسی حربی نے حربیہ سے دار الحرب میں اس شرط پر نکاح کیا کہ اسے مہر نہیں ملے گا تو یہ جائز ہے۔ اور بالاتفاق اسے کچھ نہیں ملے گا۔ جانبین کا استدلال وہی ہے جو گذشتہ مسائل میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ صاحبین کے نزدیک چونکہ اہل ذمہ نے ہمارے احکام کا التزام کیا ہے، اس لیے حکم اسلام ان پر جاری ہو گا۔ اور ہمارے احکام سے یہ ہے کہ بغیر مال کے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ بخلاف اہل حرب کے کہ انہوں نے ہمارے احکام کا التزام نہیں کیا۔ اور ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ان کے دین میں بلا مہر نکاح جائز ہے اور ہمیں حکم ہے کہ ان کے دینی معاملات میں مداخلت نہ کریں۔ سوائے ربا جیسے معاملات کے جو اس اجازت سے مستثنیٰ ہیں۔ اور نکاح کا معاملہ مستثنیات میں داخل نہیں ہے، لہٰذا اس بارے میں ہم ان سے کوئی تعرض نہیں کریں گے اور یہ نکاح ان کے حق میں اسلام کے حکم کے مطابق جائز ہو گا۔ جیسا کہ اسلام کے حکم کے مطابق ان کے لیے آپس میں خمر و خنزیر کی خرید و فروخت جائز ہے۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ بوقت نکاح مہر کی نفی کی ہو۔ لیکن اگر بوقت نکاح مہر کے بارے میں سکوت اختیار کیا تو "اصل" کی ظاہر الروایۃ کے مطابق اسے مہر مثل ملے گا۔ "اصل" میں مذکور ہے: "۔۔۔

الذمی اذا تزوج ذمیۃ بمیتۃ او دم او بغیر شئی ان النکاح جائز ولها مہر مثلها"، اس میں "بغیر شئی" کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ مہر کے معاملہ میں سکوت برتا گیا ہو، نہ یہ کہ نفی

کی گئی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ سکوت کی صورت میں مہر مثل واجب ہے۔ تو ابو حنیفہؒ سکوت اور نفی کی کی صورتوں میں فرق کرتے ہیں۔ اور کرخیؒ سے اُن کا یہ قول منقول ہے کہ ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ سکوت اور نفی کی صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ جب ان کے دین میں مہر کے ساتھ اور بلا مہر دونوں صورتوں میں نکاح جائز ہے اور نفس عقد میں کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے، جو التزام مہر پر دلالت کرتی ہو، تو وجوب مہر کے لئے دلیل یعنی تسمیہ مہر ہونا ضروری ہے، اور تسمیہ پایا نہیں گیا، لہٰذا مہر واجب نہیں ہوگا۔ بہ خلاف مسلمانوں کے نکاح کے، کہ ان کا نکاح مہر کے بغیر جائز نہیں ہوتا، لہٰذا مسلمان کا عقد کرنا ہی التزام مہر کی دلیل ہے۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق سکوت اور نفی میں وجۂ فرق یہ ہے کہ جب وہ مہر کے بارے میں خاموش رہا تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ نکاح بلا مہر کے بارے میں اپنا دین نہیں جانتا، سو اس کے اقدامِ نکاح کو التزام مہر کی دلیل قرار دیا جائے گا۔ جیسا کہ اہل اسلام کے حق میں ہے۔ اور جب وہ صراحتًہ مہر کی نفی کرے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نکاح بلا مہر کے جواز کا اعتقاد رکھتا ہے۔ لہٰذا اہلِ اسلام کے نکاح کا حکم اس پر لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ اسے اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا۔

**مسئلہ:** جو چیز اہل اسلام کے نکاح میں مہر بن سکتی ہے، وہ اہل ذمہ کے نکاح میں بھی مہر بن سکتی ہے۔ یہ ایک واضح بات ہے، کیونکہ جس چیز پر ہمارا نکاح جائز ہوتا ہو، اس پر اہل ذمہ کا نکاح بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہیے۔ اور جو چیز اہل اسلام کے نکاح میں مہر نہیں بن سکتی، وہ اہل ذمہ کے نکاح میں بھی مہر نہیں بن سکتی۔ ہاں خمر اور خنزیر اس سے مستثنیٰ ہیں۔ کیونکہ اہل ذمہ کے یہاں خمر و خنزیر ویسے ہی ذو قیمت مال ہیں، جیسا کہ اہل اسلام کے نزدیک بکری اور سرکہ ذو قیمت ہیں۔ سو اسلام کے حکم کے مطابق اہل ذمہ کا خمر و خنزیر کو مہر ٹھہرانا جائز ہے۔ اگر کسی ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور خمر یا خنزیر کو مہر ٹھہرایا، پھر وہ دونوں مسلمان ہو گئے یا ان میں سے ایک نے اسلام قبول کر لیا۔ تو دیکھا جائے گا۔ اگر مہر عین خمر و خنزیر تھا، اور ابھی اس پر قبضہ نہیں ہوا تھا، تو اسے عین ہی ملے گا۔ اور اگر مہر غیر عین ہو، بایں طور پر اس کے ذمے واجب ہو، تو یہاں خمر کی بجائے قیمت ملے گی اور خنزیر کی بجائے مہر مثل ملے گا۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ بہر صورت مہر مثل ملے گا، خواہ مہر عین ہو یا غیر عین۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ بہر صورت قیمت ملے گی، خواہ مہر عین ہو یا غیر عین تو اس میں کوئی اختلاف نہ ہوا کہ خمر و خنزیر اگر ذمہ میں دین ہیں۔ تو عینِ خمر، خنزیر کی صورت میں اس کی ادائیگی نہیں ہوگی بلکہ قیمت یا مہر مثل ادا کیا جائے گا۔ عین خمر و خنزیر موجود ہونے کی صورت میں صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عین میں عورت کی ملکیت اگرچہ اسلام سے پہلے ثابت ہو چکی ہے۔ لیکن ابھی تک قبضہ نہیں ہوا۔ اور قبضہ میں معنیٰ تملیک پایا جاتا ہے۔ کیونکہ قبضہ ملکیت کو پختہ کرتا ہے، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے ملکیت کا ثبوت نہایت ضعیف اور کمزور ہوتا ہے۔ دیکھئے! قبضہ سے پہلے اگر مہر خاوند کے پاس تباہ ہو جائے یا عیب دار ہو جائے تو یہ سب خاوند کے کھاتے میں جاتا ہے۔ اور اگر قبضہ کے بعد ضیاع یا عیب پایا جائے، تو یہ سب عورت کے ذمے ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ

قبضہ سے پہلے ملکیت پختہ نہیں ہوتی۔ لہٰذا قبضہ ملکیت کا مؤکّد ہوا، اور تاکید من وجہ اثبات ہوتی ہے، لہٰذا قبضہ من وجہ تملیک ہوا۔ اور مسلم کے لئے خمر و خنزیر کی تملیک منہی عنہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی ذمی کسی ذمی سے خمر خریدے۔ پھر قبضہ سے پہلے وہ دونوں یا ان میں سے ایک مسلمان ہو جائے تو بیع ٹوٹ جاتی ہے۔ ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت قبضہ سے پہلے ہی مہر کی مکمل مالک ہو جاتی ہے، کیونکہ ملکیت کی دو قسمیں ہیں، ملکیتِ رقبہ اور ملکیتِ ید یعنی ملکیتِ تصرف۔ یہ واضح ہے کہ ملکیت رقبہ تو عورت کو قبضہ سے پہلے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور ملکیتِ تصرف بھی عورت کو قبضہ سے پہلے حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ عورت قبضہ سے پہلے مہر میں ہر طرح سے تصرف کرنے کا اختیار رکھتی ہے۔ لہٰذا صرف صورت قبضہ باقی رہ جاتی ہے۔ اور مسلم کے لیے خمر و خنزیر پر قبضہ کرنے اور قبضہ کرانے کی صورت منہی عنہ نہیں ہے۔ جیسا کہ اگر کوئی مسلم کسی مسلم سے خمر غصب کرلے تو غاصب کو تسلیم کا امر ہوگا اور مغصوب منہ کو قبضہ کی اجازت ہوگی۔ اسی طرح اگر ذمی کسی مسلم سے خمر غصب کرلے پھر اسلام قبول کرلے، اور جیسے کسی مسلم کے پاس کوئی ذمی خمر بطور ودیعت رکھے، پھر ذمی مسلمان ہوجائے تو اسے مودع سے خمر لینے کی اجازت ہے (اور پہلی صورت میں مغصوب منہ کو خمر لوٹانے کا حکم ہے) ہاں اتنی بات رہ جاتی ہے کہ مہر عورت کی ضمان میں قبضہ سے داخل ہوتا ہے! لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ ثبوت ملکیت بھی قبضہ سے ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ عورت کو قبضہ سے پہلے ہی ملکیت تامہ حاصل ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں مہر کا عورت کی ضمان میں داخل ہونا تو اس کے [illegible] جاتا ہے۔ لہٰذا یہ اس کی ملکیت کا سبب کیسے ہوسکتا ہے۔ برخلاف بیع کی صورت کے، کہ بیع میں ملک رقبہ تو اگرچہ قبضہ سے پہلے ثابت ہوجاتی ہے لیکن ملک تصرف ثابت نہیں ہوتی۔ ملک [illegible] قبضہ سے ثابت ہوتی ہے۔ اور اس میں تملیک و تملک کا معنیٰ پایا جاتا ہے۔ جب کہ اسلام اس سے منع کرتا ہے۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ مہر عین خمر و خنزیر کی صورت میں ہو، لیکن اگر [illegible] و خنزیر بطور مہر مرد کے ذمے دین میں، تو اس صورت میں بالاجماع اسے عین خمر و خنزیر نہیں ملے گا، کیونکہ اس صورت میں عورت کو جو عین ملے گا، اس کی ملکیت عورت کے لیے عقد سے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو مرد کے ذمے دَین تھا۔ اس عین میں عورت کی ملکیت قبضہ سے ثابت ہوتی ہے۔ اور قبضہ من وجہ تملیک ہے۔ اور مسلم کے لئے خمر و خنزیر کا تملک ممنوع ہے۔ اور متبادل کے بارے میں ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اسلام جب قبضہ سے منع کرتا ہے، حالانکہ قبضہ عقد کا لازمی تقاضا ہے تو یوں سمجھا جائے گا، گویا یہ منع بوقتِ عقد ہی موجود تھا، لہٰذا مہر مثل واجب ہوگا، جیسا کہ اگر بوقت عقد دونوں مسلمان ہوتے تو اس صورت میں مہر مثل واجب ہوتا۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد صحیح واقع ہوا تسمیہ بھی صحیح تھا، لیکن اسلام قبول کرنے کے سبب اب تسلیم متعذر ہے۔ کیونکہ تسلیم میں من وجہ تملیک پائی جاتی ہے۔ اور مسلم کے لئے خمر و خنزیر کی تملیک ممنوع ہے، اس لئے قیمت واجب ہوگی جیسا کہ اگر قبضہ سے پہلے مسمّی ضائع ہوجائے تو قیمت [illegible] ہوتی [illegible] ابوحنیفہؒ خمر کی

صورت میں قیمت کے وجوب کی وجہ وہی بیان کرتے ہیں، جو محمدؒ نے بیان کی ہے۔ خنزیر کی صورت میں بھی قیاس تو یہی ہے کہ قیمت واجب ہو۔ لیکن یہاں ابو حنیفہؒ استحسان کے پیش نظر مہر مثل واجب قرار دیتے ہیں کیونکہ خنزیر حیوان ہے۔ اور جو شخص کسی عورت سے نکاح کرے، اور مہر میں کوئی حیوان اپنے ذمہ لے لے، تو اسے اختیار ہوتا ہے کہ وہی حیوان دے یا اس جنس سے درمیانہ درجہ کے حیوان کی قیمت دے بلکہ بابِ تسلیم میں قیمت اصل ہے، کیونکہ اسی سے اس کا درجہ اور حیثیت متعین ہوتی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ لہٰذا اسلام قبول کرنے کے بعد خنزیر کی قیمت دینا، من وجہ خنزیر دینا ہی ہے۔ اور اسلام کے بعد خنزیر دینے کی کوئی سبیل نہیں، لہٰذا خنزیر کی قیمت دینے کی بھی کوئی صورت نہیں ہوگی (اس لئے مہر مثل واجب ہوگا) بہ خلاف خمر کے، کہ اسلام سے پہلے اس کی قیمت واجب نہیں ہوتی، دیکھئے! اگر خاوند خمر کی جگہ اس کی قیمت دینا چاہے۔ تو عورت کو قبول پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا خمر کی قیمت، من وجہ خمر کے حکم میں نہیں ہے اس لیے خمر کی صورت میں قیمت دینا واجب ہوگا۔ خمر و خنزیر میں یہی وجہ فرق ہے

گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ اسلام قبول کرنے سے پہلے مہر پر قبضہ نہ ہوا ہو۔ اور اگر مسلمان ہونے سے پہلے مہر پر قبضہ ہو چکا ہے تو پھر عورت کے لیے کوئی پریشانی نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام قبول کرتے ہوئے۔ جو حرام قبضہ میں ہو، وہ معاف ہوتا ہے۔ کیونکہ ملک کامل عقد سے ثابت ہو چکی، اور قبضہ حالت کفر میں ہو چکا۔ اب اسلام کے بعد ملکیت ثابت نہیں ہوگی، بلکہ دوام ملکیت پایا جائے گا اور اسلام دوام ملکیت کے منافی نہیں جیسا کہ کسی مسلم کا عصیر اگر خمر بن جائے تو اسے خمر میں ملکیت ختم کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور جیسا کہ تحریم ربا کے نزول کے وقت ہوا۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ میں داخل ہوئے تو آپ نے اس ربا کا ابطال فرمایا، جس پر ابھی قبضہ نہیں ہوا تھا۔ اور جس ربا پر قبضہ ہو چکا تھا، اس کے بارے میں کوئی تعرض نہیں فرمایا یعنی اسے فسخ کرنے کا حکم نہیں دیا۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: یاایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربا ان کنتم مؤمنین میں ایک تاویل یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے باقیماندہ ربا ترک کرنے کا حکم فرمایا۔ اور باقیماندہ ربا ترک کرنے کا امر، اس پر قبضہ کرنے سے نہی ہے۔ (معلوم ہوا کہ اسلام سے پہلے جو ہو چکا، وہ معاف ہے) واللہ عزوجل الموفق۔

**مسئلہ:** اگر ذمی کے نکاح میں مردار یا خون کو مہر ٹھہرایا، تو "اصل" میں مذکور ہے کہ اس کی بجائے عورت کو مہر مثل ملے گا۔ اور "جامع صغیر" میں مذکور ہے کہ عورت کو اس صورت میں کچھ نہیں ملے گا۔ بعض حضرات نے دونوں روایتوں میں تطبیق کی ہے۔ "اصل" کی روایت کو ذمیوں پر محمول کیا ہے اور "جامع" کی روایت کا مصداق حربی قرار دیے ہیں۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس بارے فی الواقع دو روایتیں ہیں۔ "اصل" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مردار یا خون کو مہر ٹھہرانا اس بات کی علامت ہے کہ وہ بضع کا استحقاق بدل سے حاصل کرنا چاہتا ہے، لیکن جو چیز مقرر کی ہے، اس کی تسلیم متعذر ہے، کیونکہ وہ کسی کے نزدیک بھی مال نہیں ہے، لہٰذا عورت کو مہر مثل ملے گا۔ جیسا کہ اگر مسلمہ کے ساتھ یہ صورت پیش آتی تو مہر مثل واجب ہوتا۔ اور "جامع" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال نہ ہونے کے باوجود عورت کا

مرد اریا خون پر راضی ہو جانا اس بات کی علامت ہے کہ وہ بلا عوض اپنے آپ کو سپرد کرنے پر راضی ہے۔ لہٰذا یہ جائز ہو گا، جیساکہ اگر ذمی نکاح ہی اس شرط پر کرے کہ مہر نہیں دوں گا، تو جائز ہوتا ہے۔ واللہ عزّ وجل اعلم۔

---

# اہل حرب کے نکاح کے احکام

جو عقد ذمی کے حق میں فاسد ہے، وہ حربی کے حق میں بھی فاسد ہو گا۔ کیونکہ وجۂ فساد میں دونوں برابر ہیں تفصیل گذر چکی ہے۔

**مسئلہ:** اگر کافر نے پانچ عورتوں یا دو بہنوں سے نکاح کیا، پھر اسلام قبول کرلیا۔ تو دیکھا جائے گا اگر ان سے نکاح ایک ہی دفعہ ہوا ہے، تو مرد اور تمام منکوحات کے درمیان تفریق کی جائے گی۔ اور اگر سب سے علیحدہ علیحدہ نکاح ہوا ہے تو پہلی چار سے نکاح صحیح رہے گا اور پانچویں سے باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح بہنوں کی صورت میں پہلی سے نکاح صحیح رہے گا، اور دوسری سے باطل ہو جائے گا۔ یہ ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے اختیار دیا جائے گا کہ پانچ میں سے کوئی سی چار چن لے اور بہنوں میں سے کوئی سی ایک رکھ لے خواہ ان سے نکاح یکبارگی ہوا ہو یا یکے بعد دیگرے ہوا ہو۔ یہ استحسان ہے۔ اور یہی شافعیؒ کا بھی قول ہے۔ محمدؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ غیلانؓ اسلام لائے تو ان کے نکاح میں دس عورتیں تھیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ ان میں سے چار چن لو" اور روایت ہے کہ "قیسؓ بن حارث جب اسلام لائے تو ان کے نکاح میں آٹھ عورتیں تھیں۔ انہیں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میں سے چار منتخب کرنے کا حکم دیا" نیز روایت ہے کہ " فیروز دیلمی جب اسلام لائے تو ان کے نکاح میں دو بہنیں تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بھی کوئی ایک رکھنے کا حکم دیا" ان تمام صورتوں میں آپؐ نے یہ استفسار نہیں فرمایا کہ یہ نکاح یکبارگی ہوئے یا یکے بعد دیگرے ہوئے۔ اگر اس وجہ سے حکم مختلف ہوتا، تو آپؐ ضرور یہ استفسار فرماتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بارے میں شریعت مطلقاً اختیار دیتی ہے۔ ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ چار سے زائد عورتوں اور دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا مسلم اور کافر دونوں پر حرام ہے۔ کیونکہ اس حرمت کی وجہ عقلی ہے۔ یعنی ادائیگی حقوق میں ظلم کا اندیشہ اور قطع رحمی کا خوف، جیساکہ گذشتہ اوراق میں تفصیل گذر چکی ہے۔ اور اس علت میں مسلم اور کافر دونوں برابر ہیں۔ ہاں! اس حرمت کے باوجود اہل ذمہ سے اس لئے تعرض نہیں کیا جاتا کہ یہ ان کا دین ہے۔ اور ہم نے ذمہ دے کر ان سے ان کے دینی معاملات میں مداخلت نہ کرنے عہد کرلیا ہے۔ اور اہل حرب سے اس لئے تعرض نہیں کیا جاتا کہ ہمیں ان پر ولایت واختیار حاصل نہیں ہے۔ لیکن جب ایسا شخص اسلام قبول کرلے تو اب مانع تعرض زائل ہو گیا، اب جمع ممکن نہیں رہا۔ پھر چار سے زائد عورتوں اور دو بہنوں سے یکبارگی نکاح کی صورت میں مرد

اورتمام منکوحات کے درمیان تفریق اس لئے ضروری ہوجاتی ہے، کہ جمع حرام ہے، مانع تعرض اُٹھ چکا ہے۔ اور نکاح میں برابر ہونے کی وجہ سے کوئی ایک، دوسری سے اولیٰ نہیں ہے۔ لہٰذا اس صورت میں جس کا نکاح بھی باطل قرار دیا جائے گا، اس کی حق تلفی ہوگی، لیکن یکے بعد دیگرے نکاح کی صورت میں پہلی چار سے نکاح تو صحیح واقع ہوا۔ کیونکہ آزاد مرد مسلم ہو یا کافر۔ چار عورتوں سے نکاح کرسکتا ہے۔ اور پانچویں سے نکاح صحیح نہیں ہوا۔ کیونکہ جمع حرام اسی کی وجہ سے ہوا۔ لہٰذا اسلام کے بعد مرد اور اس پانچویں عورت میں تفریق کی جائے گی۔ اسی طرح جب دو بہنوں سے یکے بعد دیگرے نکاح کیا ہو تو پہلی سے نکاح صحیح واقع ہوا، کیونکہ مانع صحت کوئی نہیں ہے۔ اور دوسری سے نکاح باطل تھا، کیونکہ جمع اسی کی وجہ سے ہوا لہٰذا اسلام کے بعد ان میں تفریق ضروری ہے۔ باقی جن احادیث سے محمدؒ نے استدلال کیا ہے، ان سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ زوج مسلم کو اختیار ملے گا، لیکن ان میں یہ تفصیل نہیں ہے کہ یہ اختیار نکاح سابق کی بنیاد پر ملے گا یا نکاح جدید کی صورت میں یہ اختیار حاصل ہوگا۔ تو احتمال ہے کہ آپؐ نے انہیں یہ اختیار دیا ہو، کہ ان میں سے جس سے چاہو از سر نو نکاح کرلو۔ اور یہ بھی احتمال کہ نکاح سابق کی بنیاد پر انہیں یہ اختیار دیا ہو۔ سو دوسرا احتمال ہوتے ہوئے ان احادیث سے استدلال کرنا درست نہیں۔ علاوہ ازیں روایت ہے کہ یہ واقعہ تحریم جمع سے پہلے پیش آیا۔ ایک روایت میں ہے کہ "غیلانؓ اسلام لائے، انہوں نے دورِ جاہلیت میں دس عورتوں سے، نکاح کر رکھا تھا" مکحول سے منقول ہے کہ یہ واقعہ نزولِ فرائض سے پہلے پیش آیا، اور تحریم جمع سورۂ نساء سے ہوتی ہے، جو کہ مدنیہ ہے۔ اور روایت ہے کہ فیروزؓ جب ہجرت کرکے آئے تو انہوں نے خدمتِ نبوی میں عرض کیا کہ میرے نکاح میں دو بہنیں ہیں۔ تو آپؐ نے فرمایا "واپس جاؤ اور ان میں سے ایک کو طلاق دو" اور یہ ایک واضح امر ہے کہ طلاق نکاح صحیح میں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بنیادی طور پر یہ عقد صحیح واقع ہوا تھا۔ اور یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ واقعہ تحریم جمع سے پہلے پیش آیا۔ اور اس میں کوئی کلام نہیں۔

**مسئلہ:** کسی حربی نے چار عورتوں سے نکاح کیا، پھر وہ خود اور چاروں بیویاں مسلمانوں کی قید میں آگئیں۔ تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک اس کے اور تمام بیویوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی، خواہ یکبارگی اُن سے نکاح ہوا ہو یا یکے بعد دیگرے۔ کیونکہ چاروں سے اس کا نکاح صحیح تھا۔ اس لئے کہ بوقت نکاح یہ حرّ تھا۔ اور حرّ، خواہ مسلم ہو یا کافر، چار عورتوں سے نکاح کا اختیار رکھتا ہے۔ لیکن اب استرقاق کے بعد چاروں کا استیفا، متعذر ہے۔ کیونکہ اس سے غلام کی زوجیت میں دو سے زیادہ عورتوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔ جبکہ غلام دو سے زیادہ عورتیں رکھنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور چونکہ کل کے درمیان جمع ہو رہا ہے، اس لئے تمام منکوحات سے تفریق کی جائے گا، اور اس میں اسے اختیار نہیں ملے گا۔ جیسا کہ کوئی آدمی دو شیر خوار بچیوں سے نکاح کرے پھر کوئی ایک عورت ان دونوں کو دودھ پلا دے، تو دونوں سے نکاح باطل ہو جاتا ہے، اور اختیار نہیں ملتا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک اسے اختیار ملے گا، کہ ان میں دو چن

ہے۔ جیساکہ آزاد مرد کو زیادہ بیویوں میں چار منتخب کرنے کا اختیار ملتا ہے۔

**مسئلہ:** کسی حربی نے ماں اور بیٹی سے نکاح کیا، پھر اسلام قبول کر لیا۔ تو اگر دونوں سے یکبارگی نکاح ہوا ہے، تو دونوں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ اور اگر علیحدہ علیحدہ نکاح ہوا ہے۔ تو ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک پہلی سے نکاح جائز رہے گا اور دوسری سے باطل ہو جائے گا۔ جیساکہ پانچ عورتوں اور دو بہنوں کو جمع کرنے میں میں ان قول ہے۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ بیٹی سے نکاح جائز رہے گا، خواہ یکبارگی نکاح ہوا ہو یا یکے بعد دیگرے۔ اور ماں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ ماں کے ساتھ مجردِ عقد ہونے سے بیٹی حرام نہیں ہوتی۔

تفصیلِ مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ کسی کے ساتھ دخول نہیں ہوا۔ اور اگر دونوں کے ساتھ دخول ہو چکا ہے، تو بالاجماع دونوں کے ساتھ نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ تحریم مجرد دخول سے ثابت ہو جاتی ہے۔ اور اگر جس کے ساتھ پہلے نکاح ہوا، اس کے ساتھ تو دخول نہیں ہوا، لیکن دوسری کے ساتھ دخول ہو چکا ہے۔ تو اگر پہلی بیٹی ہے، اور دوسری ماں ہے، تو بالاجماع دونوں سے نکاح باطل ہے۔ کیونکہ بیٹی کے ساتھ نکاح سے ماں حرام ہو گئی اور ماں کے ساتھ دخول سے بیٹی حرام ہو گئی۔ اور اگر پہلی کے ساتھ دخول کے بعد دوسری سے نکاح کیا تو پہلی کا نکاح جائز رہے گا، اور دوسری کا نکاح بالاجماع باطل ہو جائے گا۔ اگر پہلے ماں سے نکاح کیا، لیکن دخول نہیں ہوا۔ پھر اس کی بیٹی سے نکاح کر لیا، اور اس کے ساتھ دخول ہو گیا، تو ابوحنیفہ وابویوسفؒ کے نزدیک دونوں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ ہاں! اس کے بعد بیٹی کے ساتھ نکاح کرنا اس کے لئے حلال ہے۔ اور ماں کے ساتھ نکاح حلال نہیں ہوگا۔ اور محمدؒ کے نزدیک بیٹی سے نکاح جائز رہے گا۔ جبکہ اس کے ساتھ دخول کر چکا ہے اب وہی اس کی بیوی ہے۔ ماں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔

---

# لزومِ نکاح کی شرائط

لزومِ نکاح کی شرائط کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں۔

(ا)۔ پہلی قسم اُن شرائط کی ہے، جو بطورِ لزوم وقوعِ نکاح سے تعلق رکھتی ہیں۔

(ب) دوسری قسم ان شرائط کی ہے، جن کا تعلق بطورِ لزوم بقائے نکاح سے ہے۔

## نکاح کے لازمی وقوع کی شرائط:

۱۔ نابالغ بچے اور بچی کے نکاح میں باپ یا دادا کا ولی ہونا۔ اگر باپ یا دادا کے علاوہ بھائی یا چچا وغیرہ ولی ہیں۔ تو نکاح لازم نہیں ہوگا۔ اور نابالغ بچے بچی کو بلوغ کے بعد اختیار ملے گا۔ یہ ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کا قول ہے۔ ابویوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک باپ، دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی کا کروایا ہوا نکاح بھی لازم ہوتا ہے

اور بلوغ کے بعد اختیار نہیں ملتا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ نکاح ولی سے صادر ہوا ہے، لہٰذا یہ نکاح اسی طرح لازم ہوگا، جیساکہ باپ، دادا کا کروایا ہوا نکاح لازم ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ نکاح کرانے کی ولایت، مولّٰی علیہ کے حق میں ولایتِ شفقت ونظر ہوتی ہے۔ تو جیسے یہ ولایت حاصل ہے ولّے مولّٰی علیہ کے لئے شفیق ومہربان تسلیم کیا گیا ہے، یہی امر ثبوت اختیار سے مانع ہے کیونکہ اختیار نفئ ضرر کے لئے دیا جاتا ہے۔ اور یہاں ضرر تو ہے نہیں، لہٰذا اختیار بھی نہیں دیا جائے گا۔ باپ، دادا کے کروائے ہوئے نکاح میں اسی وجہ سے اختیار نہیں ملتا، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ "قدامہؓ بن مظعون نے اپنے بھائی عثمان بن مظعون کی بیٹی کا عبداللہ بن عمر سے نکاح کیا، بلوغ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اختیار دیا تو اس نے فرقت کو اختیار کیا حتیٰ کہ روایت ہے کہ ابنؓ عمر نے کہا کہ "میرے مالک ہونے کے بعد اس نے اپنا آپ مجھ سے چھین لیا" یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس میں تو کوئی شک نہیں کہ قرابت باعثِ شفقت ہوتی ہے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ شفقت بقدرِ قرابت ہوتی ہے۔ لہٰذا قرابت بعیدہ کے سبب حاصل ہونے والی ولایت میں نابالغ بچے، بچی کے لئے اختیار ہونا چاہیئے، تاکہ اگر معاملہ نکاح میں کوئی تقصیر ہوگئی ہو، تو اس کی تلافی ہو سکے۔ اور باپ، دادا کی ولایت میں وفور شفقت کی بنا پر تقصیر کا احتمال نہیں ہے۔ اس لئے ان کا کروایا ہوا نکاح لازم ہوتا ہے۔ اور بھائی، چچا کا کروایا ہوا نکاح لازم نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں باپ، دادا کے کروائے ہوئے نکاح میں بھی قیاس تو یہی ہے کہ یہ نکاح بھی لازم نہ ہو، لیکن اس میں فقہاء نے استحسان کو اپنایا ہے۔ اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عائشہؓ سے نکاح ان کے بچپن میں ہوا، اور بلوغ کے بعد آپ نے انہیںؓ اختیار کا حکم نہیں بتلایا۔ (خیال رہے کہ یہ نکاح عائشہؓ کے والدِ گرامی حضرۃ ابو بکرؓ نے کروایا تھا) اگر ایسی صورت میں لڑکی کو اختیار ملتا اور یہ لڑکی کا حق ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عائشہؓ کو ضرور یہ اختیار دیتے۔

**مسئلہ:** اگر حاکم نابالغ بچی کا نکاح کروائے تو کیا یہ لازم ہوتا ہے؟ "اصل" کی روایت سے مفہوم ہوتا ہے کہ یہ نکاح لازم نہیں ہوتا۔ "اصل" میں مذکور ہے کہ "اگر باپ دادا کے علاوہ کوئی اور لڑکی کا نکاح کرائے تو اختیار ملتا ہے" اور ظاہر ہے کہ حاکم باپ، دادا کا غیر ہے۔ اور محمدؒ کا قول بھی یہی ہے کہ لڑکی کو اختیار ملے گا۔ اور خالدؒ بن صبیح المروزی، ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس صورت میں لڑکی کو اختیار نہیں ملتا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ حاکم کی ولایت بھائی، چچا کی ولایت کی نسبت اعم ہوتی ہے، کیونکہ حاکم کو نفس اور مال دونوں میں تصرف کا اختیار ہوتا ہے، لہٰذا حاکم کی ولایت باپ دادا کی ولایت سے مشابہ ہے۔ اور باپ دادا کی ولایت میں قوتِ الزامِ نکاح پائی جاتی ہے۔ سو حاکم کی ولایت بھی اسی قوت کی حامل ہوگی۔ اور "اصل" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ بھائی، چچا کی ولایت حاکم کی ولایت سے اقویٰ ہوتی ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ بھائی، چچا کا رتبہ حاکم سے مقدم ہے۔ چنانچہ بھائی، چچا کی موجودگی میں حاکم نکاح نہیں کروا سکتا۔ اور بھائی، چچا کی ولایت میں الزامِ نکاح کی قوت نہیں ہوتی، لہٰذا حاکم کی ولایت میں بدرجۂ اولیٰ یہ قوت نہیں ہوگی۔

**مسئلہ:** جب یہ ثابت ہو گیا کہ نابالغ بچے اور بچی کو نکاح برقرار رکھنے اور ختم کرنے دونوں کا اختیار ہوتا ہے، تو اب دو وضاحت طلب باتیں باقی رہ گئی ہیں۔ ایک یہ کہ یہ اختیار حاصل کب ہوتا ہے؛ دوسری یہ کہ یہ اختیار کس چیز سے باطل ہو جاتا ہے؟

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ اختیار بلوغ کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ بلوغ سے پہلے نہیں۔ چنانچہ اگر کوئی لڑکی بلوغ سے پہلے نکاح پر راضی ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور بلوغ کے بعد اسے اختیار ملے گا۔ کیونکہ رضا کی اہلیت بلوغ کے بعد حاصل ہوتی ہے، پہلے نہیں، لہٰذا اختیار بھی بلوغ کے بعد حاصل ہوگا، پہلے نہیں۔ دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اختیار نکاح پر راضی ہونے سے باطل ہوتا ہے، البتہ اظہارِ رضا کبھی نصًا ہوتا ہے اور کبھی دلالۃً۔ نصًا تو یہ کہ صراحۃً اظہارِ رضا کرے، مثلاً یوں کہے کہ میں نکاح سے راضی ہوں یا میں نے نکاح اختیار کیا یا میں نے اس کی اجازت دی وغیرہ۔ اس سے فرقت کا اختیار باطل ہو جائیگا اور نکاح لازم ہو جائے گا۔ اور دلالۃً یہ کہ مثلاً باکرہ ہے اور بلوغ کے بعد خاموش رہتی ہے۔ کیونکہ بالرہ کا سکوت رضا کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ باکرہ لڑکی غلبۂ حیا کی وجہ سے صراحۃً اظہارِ رضا نہیں کر پاتی۔ ہاں! اگر لڑکی ثیبہ ہے، مثلاً بلوغ سے پہلے اس کے ساتھ جماع کر چکا تھا، اور وہ ثیابت کی حالت میں بالغ ہوئی، اور بلوغ کے بعد چپ رہی تو اس سے اختیار باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ عادۃً ثیبہ اظہارِ رضا سے حیا نہیں کرتی، اس لئے کہ ثیابت سے حیا کم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ثیبہ کا سکوت رضا کی دلیل نہیں سمجھا جائے گا۔ اور جب تک وہ صراحۃً رضا کا اظہار نہیں کر دیتی یا اس سے کوئی ایسا فعل یا قول صادر نہیں ہوتا، جو رضا پر دلالت کرتا ہو مثلاً جماع کا موقعہ دینا، مہر اور نفقہ مانگنا وغیرہ، اس وقت تک اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ بلوغ کے بعد لڑکے کے سکوت کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ لڑکا اظہارِ رضا سے حیا نہیں کرتا، اس لئے کہ یہ تو رجولیت کی دلیل ہے۔ لہٰذا جب تک وہ صراحت نہ کر دے یا اُس سے کوئی ایسا فعل یا قول صادر نہ ہو، جو رضا پر دلالت کرتا ہے، مثلاً جماع کرنا، اسے جماع کے لئے بلانا، اس پر خرچ کرنا وغیرہ، اس وقت تک لڑکے کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** نکاح کا علم ہونا از راہِ دلالت بطلانِ اختیار کی شرط ہے۔ چنانچہ اگر اسے نکاح کا علم ہی نہیں ہے۔ تو اختیار باطل نہیں ہوگا کیونکہ اختیار اس وقت باطل ہوتا ہے، جب لڑکی سے کم از کم دلالۃً نکاح پر رضا پائی جائے۔ اور کسی چیز کے علم سے پہلے اس پر راضی ہونا متصور نہیں ہے کیونکہ رضا کا مطلب تو کسی چیز کو پسند کرنا ہے، اور جسے اس چیز کا علم نہیں ہے، وہ اسے پسند کیسے کر سکتا ہے۔ ہاں جب نکاح کا علم ہو، اور رضا کی دلیل پائی جائے تو اختیار باطل ہو جائے گا۔ اور جب تک نکاح کا علم نہیں ہوتا، اس وقت تک اختیار باقی رہے گا۔

**مسئلہ:** خیارِ بلوغ آخر مجلس تک ممتد نہیں ہوتا۔ بلکہ باکرہ کے خاموش رہنے سے باطل ہو جاتا ہے بہ خلاف خیارِ مخیرہ اور خیارِ عتق کے، اس لئے کہ وہاں تخییر بندے یعنی زوج اور آقا کی طرف سے پائی گئی ہے، زوج کا معاملہ تو بالکل واضح ہے۔ اور آقا کی صورت میں اس طرح کہ یہ خیارِ عتق سے

حاصل ہوتا ہے، اور عتق حاصل ہوتا ہے آقا کے اعتاق سے۔ سو وہاں تخییر بندے کی طرف سے ہوتی ہے۔ اور بندے کی طرف سے تخییر تملیک ہوتی ہے، جو مجلس میں جواب کا تقاضا کرتی ہے، اس لئے وہ خیار آخرِ مجلس تک ممتد ہوتا ہے، جیسا کہ بیع کی صورت میں خیارِ قبول کا حکم ہے۔ بہ خلاف خیار بلوغ کے کہ اس کے اثبات میں بندے کا کوئی دخل نہیں، بلکہ یہ شریعت کے اثبات سے ثابت ہوا ہے، لہٰذا یہ تملیک نہیں ہے، اس لئے آخرِ مجلس تک ممتد نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** خیار بلوغ لڑکے اور لڑکی دونوں کو حاصل ہوتا ہے۔ جبکہ خیارِ عتق صرف مُعتقہ (آزاد کردہ باندی) کو ملتا ہے۔ کیونکہ خیار بلوغ ملنے کی وجہ قصور ولایت ہے، اور اس میں ذکورت و انوثت کا کوئی فرق نہیں۔ جبکہ خیار عتق، عتق کے بعد عورت پر زیادتِ ملکیت نکاح کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ وجہ صرف عورت کے ساتھ مخصوص ہے۔

اسی طرح لڑکے اور لڑکی کو حاصل شدہ خیارِ بلوغ، بشرطیکہ لڑکی ثیبہ ہو مجلس سے اٹھنے سے باطل نہیں ہوتا۔ جبکہ خیارِ عتق اور خیار مخیرہ باطل ہو جاتا ہے۔ ان کے درمیان وجۂ فرق تقریباً ویسی ہے، جو ہم باکرہ کے خیارِ بلوغ اور خیار عتق و مخیرہ میں ذکر کر چکے ہیں کہ پہلا خیار سکوت سے باطل ہو جاتا ہے، اور دوسرا باطل نہیں ہوتا۔

**مسئلہ:** خیارِ بلوغ کا علم بطلانِ اختیار کی شرط نہیں ہے۔ اس بارے میں جہالت کوئی عذر نہیں ہے۔ کیونکہ دارالاسلام علمِ شرائع کا دار ہے، اس میں احکام کا تعلّم ممکن ہے۔ لہٰذا خیار بلوغ کے بارے میں جہالت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اسی بنا پر دارالاسلام میں عوام کی شرائع سے جہالت کو عذر قرار نہیں دیا جاتا۔ ہاں! خیارِ عتق میں علم ہونا شرط ہے۔ اس میں جہالت کو عذر سمجھا جائے گا۔ اگرچہ وہ دارالاسلام میں ہو، کیونکہ احکام کا علم خود بخود حاصل نہیں ہو جاتا، بلکہ حاصل کرنا پڑتا ہے۔ اور باندی کو آقا کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے تعلّم کی فرصت ہی نہیں ملتی۔ جبکہ حرّہ کو یہ فرصت حاصل ہوتی ہے۔

**مسئلہ:** خیارِ بلوغ کی صورت میں اگر دونوں میں سے ایک نے فرقت کو اختیار کیا تو یہ فرقت صرف قاضی کے فیصلے سے واقع ہوگی۔ بہ خلاف خیارِ عتق کے، کہ اگر معتقہ نے فرقت پسند کی تو یہ قاضی کے فیصلے کے بغیر واقع ہو جاتی ہے۔ ان کے درمیان وجۂ فرق یہ ہے کہ خیار بلوغ کی صورت میں اصلِ نکاح موجود ہوتا ہے اور حکمِ نکاح نافذ ہوتا ہے۔ اس میں کمی صرف وصفِ کمال یعنی صفتِ لزوم کی ہوتی ہے۔ لہٰذا زوجین میں سے کسی ایک کی طرف سے فسخ، فواتِ وصف کی بنا پر اصل کا رفع ہوگا حالانکہ فواتِ وصف سے اصل کا رفع واجب نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس میں اصل کو وصف کا تابع بنانا لازم آتا ہے۔ تو ایک طرف زوجین میں سے کسی کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے۔ اور دوسری طرف اس کی حاجت بھی ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ یہ معاملہ قاضی کے حضور پیش کیا جائے جسے ولایتِ عامّہ حاصل ہوتی ہے، تاکہ وہ بالغ ہونے والے بچے کی ضرورت کو پورا کرتے ہوئے نکاح کا رفع کر دے بہ خلاف خیارِ عتق کے، کہ اس صورت میں عتق کے بعد نکاح برقرار رہنے سے عورت پر ملکیت کا

اضافہ ہوجاتا ہے۔ اور عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس زیادت پر راضی نہ ہو۔ لہٰذا اُسے یہ زیادت ہٹانے کا اختیار دیا جائے گا، اور یہ ہٹانا اُس وقت تک ممکن نہیں ہے، جب تک کہ ثابت شدہ نکاح ہٹ نہ جائے۔ سو اس ضرورت کے پیش نظر یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ اگر معتقہ فرقت پسند کرے تو فرقت واقع ہوجائے گی۔ اور یہ ممکن بھی ہے، کیونکہ اس میں بعض ملکیت بعض کی تابع نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے لئے قاضی کے فیصلے کی ضرورت پیش ہی نہیں آتی۔ اِن دونوں صورتوں کی نظیر، عیب کی وجہ سے، قبضے سے پہلے اور قبضے کے بعد شئ کا رد کرنا ہے، کہ پہلی صورت میں قاضی کے فیصلے کے بغیر رد ہوجاتا ہے، اور دوسری صورت میں اگر دونوں رد پر راضی نہ ہوں، تو قاضی کے فیصلے کے بغیر رد نہیں ہوتا۔ واللہ عزّ وجلّ اعلم۔

**مسئلہ:** اگر اپنی نابالغ بیٹی کا اپنے نابالغ بھتیجے سے نکاح کیا تو بالاجماع لڑکی کو خیارِ بلوغ نہیں ملے گا، کیونکہ باپ نے نکاح کروایا ہے۔ رہا بھتیجا! تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق اسے خیارِ بلوغ ملے گا۔ کیونکہ یہ نکاح چچا سے صادر ہوا ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے خیارِ بلوغ نہیں ملے گا مسئلے کی تفصیل گذر چکی ہے۔

**مسئلہ:** اگر اپنی باندی کو آزاد کیا۔ پھر اس کا نکاح کردیا۔ جبکہ وہ نابالغہ تھی، تو اسے خیارِ بلوغ ملے گا، کیونکہ ولایتِ ولاء ولایتِ قرابت سے کمتر ہے، جب ولایتِ قرابت کی صورت میں اختیار ملتا ہے، تو یہاں بدرجۂ اولیٰ ملے گا۔ اور اگر نابالغہ باندی کا نکاح کروانے کے بعد آزاد کیا۔ تو اس صورت میں اُسے خیارِ عتق ملے گا، خیارِ بلوغ نہیں۔ کیونکہ جب نکاح ہوا، اس وقت وہ باندی تھی۔

---

## فصل

**شرط۔۲:** اگر حرّہ، بالغہ، عاقلہ اپنے اولیاء کی رضا کے بغیر، مہرِ مثل کے عوض خود نکاح کرلیتی ہے، تو اس صورت میں زوج کا کفو اور ہم پلہ ہونا ضروری ہے۔

اس شرط کے بارے میں گفتگو درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے:

۱۔ برابر ہونا کیا لزومِ نکاح کی فی الجملہ شرط ہے یا نہیں؟

۲۔ برابر ہونا کس نکاح کے لزوم کی شرط ہے۔

۳۔ کن چیزوں میں برابری کا اعتبار کیا جاتا ہے؟

۴۔ کس کے لئے برابری کا اعتبار کرنا ضروری ہے؟

**زوجین کی برابری کیا لزومِ نکاح کی شرط ہے؟** اکثر علماءؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ شرط ہے۔ اور کرخیؒ کا قول ہے کہ یہ بالکل شرط نہیں ہے۔ اور یہی مالکؒ، سفیانؒ ثوری اور حسن بصری کا بھی قول ہے۔ اِن حضرات کی حجت

یہ روایت ہے کہ " ابوطیبہؓ نے بنو بیاضہ کو پیغامِ نکاح دیا، انہوں نے انکار کر دیا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " ابوطیبہ کا نکاح کرو۔ اگر تم ایسا نہیں کروگے، تو زمین میں فتنہ اور فساد کبیر ہوگا "۔ نیز روایت ہے کہ بلالؓ نے ایک انصاری گھرانے میں پیغامِ نکاح دیا، انہوں نے انکار کر دیا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلالؓ سے فرمایا " انہیں جاکر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں حکم دیتے ہیں کہ میرا پیغام نکاح قبول کرو "۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے برابری نہ ہونے کے باوجود انہیں تزویج کا حکم دیا، اگر برابری کا اعتبار ہوتا تو آپؐ انہیں یہ حکم ہی نہ دیتے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ! " کسی عربی کو عجمی پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے، سوائے تقوای کے " یہ اس باب میں نص ہے۔ نیز برابری کا اگر شریعت میں اعتبار ہوتا، تو قصاص و دیات کے باب میں اس کا سب سے زیادہ اعتبار ہونا چاہیئے تھا، کیونکہ جتنی احتیاط قصاص کے باب میں کی جاتی ہے، اتنی کسی باب میں نہیں کی جاتی۔ لیکن اس کے باوجود قصاص میں برابری کا کوئی اعتبار نہیں ہے، چنانچہ شریف کو وضیع کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے۔ سو بابِ نکاح میں بدرجۂ اولیٰ برابری کی شرط کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس پر مزید دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب برابری کی شرط نہیں ہے، لہٰذا مرد کی جانب بھی برابری کی شرط نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" لا یزوج النساء الا الاولیاء — عورتوں کا نکاح صرف اولیاء کرائیں۔
ولا یزوجن الا الاکفاء ولا مهر — اور عورتیں صرف ہم پلہ لوگوں سے نکاح
اقل من عشرة دراهم۔ — کریں، اور دس درہم سے کم مہر نہیں ہے "

نیز اس لئے کہ برابری نہ ہونے کی صورت میں مصالحِ نکاح تلپٹ ہو جائیں گے، کیونکہ مصالحِ نکاح حاصل ہوتے ہیں استفراش سے، اور عورت غیر کفو کے استفراش سے ناک بھوں چڑھاتی ہے، اور اسے عار سمجھتی ہے۔ نیز زوجین کے درمیان شکر رنجیاں ہوتی رہتی ہیں۔ اور انہیں برداشت کئے بغیر نکاح باقی نہیں رہ سکتا۔ اور غیر کفو کی ایسی باتوں کی سہار نہایت دشوار ہوتی ہے، اور طبیعت سلیمہ پر گراں گزرتی ہے۔ لہٰذا برابری نہ ہونے کی صورت میں نکاح برقرار نہیں رہ سکے گا، اس لئے برابری کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ باقی اس موقف کے خلاف جن احادیث سے استدلال کیا گیا ہے، ان میں سے پہلی دو حدیثیں ان کی حجت نہیں بن سکتیں۔ کیونکہ احتمال ہے کہ اس میں امرِ تزویج افضل یعنی دین کو اختیار کرنے کی ترغیب کے طور پر ہو۔ اور یہ چیز جواز امتناع سے مانع نہیں ہے، جبکہ دین کا اعتبار کرنا ہمارے نزدیک بھی افضل ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ امرِ ایجاب ہو، اور یہ اُن کے لئے خصوصی حکم ہو۔ جیساکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوطیبہؓ کو دمِ نبوی پینے کی خصوصی اجازت مرحمت فرمائی، اور اکیلے خزیمہؓ کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت کے برابر ٹھہرایا، وغیر ذلک۔ اور خصوصیت سے استدلال درست نہیں ہوتا۔ ہم نے دو حدیثوں میں یہ تاویل اس لئے اختیار کی، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ رہی تیسری حدیث! تو اس میں احکامِ آخرت کے

لحاظ سے مساوات کا بیان ہے۔ کیونکہ بہت سے احکامِ دنیا میں عربی کی عجمی پر فضیلت محتاجِ بیان نہیں ہے۔ لہٰذا اس حدیث کو احکامِ آخرت پر محمول کیا جائے گا، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ باقی نکاح کو قصاص پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ قصاص کی مشروعیت کی حکمت و مصلحت بقائے حیات ہے۔ اور اگر اس میں برابری کا لحاظ رکھا جائے تو یہ مصلحت ہی فوت ہو جائے گی، کیونکہ ہر شخص اپنے سے کم مرتبہ دشمن کو قتل کرنے کے درپے ہو جائے گا۔ جبکہ باب نکاح میں اس شرط کی رعایت سے نکاح کی مصلحت مطلوبہ حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ سطورِ بالا میں گذر چکا ہے۔ لہٰذا نکاح کو قصاص پر قیاس کرنا باطل ہے۔ اسی طرح عورت کی جانب برابری کی شرط نہ ہونے پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ مرد، کم مرتبہ عورت کے استفراش سے استنکاف نہیں کرتا۔ کیونکہ نفرت و عار لیٹنے والے کو آتی ہے، لٹانے والے کو نہیں، اور زوج تو لٹانے والا ہے، وہ بُری بھلی دونوں کو لٹا سکتا ہے۔

---

## برابری کس نکاح کے لزوم کی شرط ہے؟

زوج کا ہم پلہ ہونا اُس وقت ضروری ہے، جب عورت اولیاء کی رضا کے بغیر خود اپنا نکاح کرے چنانچہ ایسا نکاح لازم نہیں ہوتا۔ اور اولیاء کو حقِ اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ زوج کی برابری میں اولیاء کا حق ہے، اس لئے کہ اس میں اُن کا بھی نفع ہے۔ دیکھئے! داماد کے علوِ نسب پر اولیاء فخر کرتے ہیں، اور اس کی دنائتِ نسب سے عار محسوس کرتے ہیں، تو اگر زوج ہم پلہ نہ ہو، تو اس سے ان کی خاندانی عزت و وقار کو ضرر پہنچتا ہے۔ لہٰذا انہیں حق حاصل ہوگا کہ وہ اعتراض کرکے اپنے خاندان کو اس ضرر سے بچائیں۔ جیسا کہ مشتری اگر حصۂ مشفوعہ کو بیچ دے، پھر شفیع آئے تو اُسے حق حاصل ہے کہ وہ اپنے آپ کو ضرر سے بچانے کے لئے، بیع فسخ کردے اور شفعہ کے ذریعے مبیع لے لے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور اگر اولیاء کی رضا سے غیر کفو کے ساتھ نکاح ہو، تو لازم ہوگا، اور پھر انہیں حقِ اعتراض حاصل نہیں رہے گا، کیونکہ عورت کا خود نکاح کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو اہلِ تصرف کا خالص اپنے حق میں واقع ہوا ہے۔ اس کے لزوم کا امتناع برابری میں اولیاء کے حق کی وجہ سے تھا، جب وہ خود راضی ہیں تو انہوں نے اپنا حق ساقط کر دیا، جبکہ وہ اہلِ اسقاط ہیں اور محل قابلِ سقوط ہے۔ لہٰذا یہ حق ساقط ہو جائے گا اور نکاح لازم ہوگا۔

اور اگر بعض اولیاء نکاح پر راضی ہو جائیں، تو اس سے، ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق باقی اولیاء کا حق بھی ساقط ہو جائے گا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ برابری میں اولیاء کا حق، سب کے لئے بطور اشتراک ثابت ہے اگر ایک راضی ہوا، تو اس نے صرف اپنا حق ساقط کیا۔ اس سے باقیوں کا حق ساقط نہیں

ہوگا، جیساکہ اگر ایک گروپ کا دَین ادا کرنا ہو، ان میں سے بعض معاف کردیں، تو باقیوں کا حق ساقط نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ نیز اولیاء میں سے کسی ایک کی رضا عورت کی رضا سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اگر عورت کی رضا سے اولیاء کا حق ساقط نہیں ہوتا تو ان میں سے کسی ایک کی رضا سے بدرجۂ اولیٰ ساقط نہیں ہوگا۔ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ حقِ واحد ہے، جس میں تجزّی و تقسیم نہیں ہوسکتی، اور ایک ایسے سبب یعنی قرابت سے ثابت ہوا ہے، کہ وہ بھی تجزّی قبول نہیں کرتا۔ اور ایسی چیز جس میں تجزّی و تقسیم نہ ہوتی ہو، اس کے بعض کا اسقاط کل کا اسقاط سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا بعض ہے ہی نہیں۔ تو جب اولیاء میں سے ایک نے اپنا حق ساقط کردیا، تو باقیوں کا بھی ساقط ہوگیا، جیساکہ قصاص، اگر ایک جماعت کے لئے ثابت ہو۔ اور ان میں سے ایک معاف کردے تو اس سے باقیوں کا حق بھی ساقط ہوجاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ نیز برابری میں اولیاء کے حق کا ثبوت بعینہٖ نہیں ہے، بلکہ دفع ضرر کے لئے ہے، کہ غیر کفو کے ساتھ نکاح سے اولیاء کو ظاہراً ضرر پہنچتا ہے، کہ خاندانی عزت پر حرف آتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ایک ولی کی رضا سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ اُس کے پیشِ نظر کوئی ایسی حقیقی مصلحت ہے، جو برابری کی مصلحت سے عظیم تر ہے، یہ تو اس مصلحت سے واقف ہے۔ لیکن دوسروں کا اس کا علم نہیں اور اگر یہ مصلحت نہ ہوتی تو یہ بھی راضی نہ ہوتا، مثلاً اگر نکاح فسخ کرادیا جائے تو زنا میں واقع ہونے کا اندیشہ ہے، اس لئے ایک کے اسقاط سے کل کا حقِ اعتراض ساقط ہوجائے گا۔ رہا ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ یہ اولیاء کا مشترکہ حق ہے! اولاً تو یہ درست ہی نہیں، کیونکہ ...ح ہر ایک کو کامل طور پر حاصل ہوتا ہے، گویا اس کے ساتھ کوئی اور ہے ہی نہیں۔ کیونکہ جس چیز ...میں تجزّی و تقسیم نہ ہوتی ہو، اس میں شرکت نہیں ہوسکتی، جیساکہ حقِ قصاص و امان ہے۔ بخلاف ...کے، کہ اس میں تجزّی ہوتی ہے، لہٰذا اس میں شرکت بھی ہوسکتی ہے۔ اور بہ خلاف ...ے کہ لڑکی اولیاء کی رضا کے بغیر، غیر کفو سے خود نکاح کرلے، کیونکہ اس صورت میں لڑکی ...لیاء کے حق بلحاظ نوعیت جدا جدا ہے، اس لئے کہ لڑکی کا حق تو اپنی ذات اور نفسِ عقد ...بارے میں ہے، جب کہ اولیاء کو لڑکی کی ذات اور نفسِ عقد کے بارے میں کوئی حق ...ں ہوتا، ان کا حق اپنے خاندان کو صرف عار سے بچانے کا ہے، تو جب دونوں کے حق ...کی جنس ہی الگ الگ ہے، تو ایک کے سقوط سے دوسرے کا سقوط ضروری نہیں ہوتا۔ ثانیاً ہم تھوڑی دیر کے لئے تسلیم کرلیتے ہیں کہ یہ مشترکہ حق ہے۔ لیکن اس حق کا ثبوت بعینہٖ نہیں ہے۔ بلکہ دفعِ ضرر کے لئے ہے۔ اور اس کے باقی رکھنے میں بدترین ضرر لازم آتا ہے، اس ضرورت کی بنا پر ایک کے اسقاط سے کل کا حق ساقط ہوجائے گا۔ اور اگر اولیاء لڑکی کی رضا سے غیر کفو کے ساتھ اس کا نکاح کردیں تو لازم ہوگا، وجہ گذر چکی ہے۔

**مسئلہ:** اگر کوئی ایک ولی، دوسرے اولیاء سے پوچھے بغیر، لڑکی کی رضا سے، اس کا غیر کفو سے نکاح کر دے تو اکثر علماء کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔ اس میں مالکؒ اختلاف فرماتے ہیں۔ وجہِ اختلاف یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اولیاء میں سے ہر ایک کو نکاح کرانے کی ولایت مستقل طور پر حاصل ہے، اور مالکؒ کے نزدیک یہ ولایت مشترک طور پر حاصل ہوتی ہے۔ مسئلہ شرائطِ جواز میں مذکور ہو چکا ہے۔ لیکن کیا یہ لازم ہوگا؟ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک لازم ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ، زفرؒ اور شافعیؒ کے نزدیک لازم نہیں ہوگا، ان حضرات کے قول کی وجہ وہی ہے، جو پہلے بھی مذکور ہو چکی، کہ برابری، تمام اولیاء کا حق مشترک ہے، اور ایک شریک اگر اپنا حق ساقط کر دے تو اس سے دوسروں کا حق ساقط نہیں ہوتا، جیسا کہ دین مشترک میں ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ حق واحد ہے، جس میں تجزی نہیں ہو سکتی اور ایک ایسے سبب سے حاصل ہوا ہے، کہ اس میں بھی تجزی نہیں ہو سکتی، اور ایسا حق اگر چند افراد کو حاصل ہو، تو ہر ایک کے لئے علی الکمال حاصل ہوتا ہے، گویا اس کے ساتھ کوئی اور ہے ہی نہیں، صرف ایک ہی فرد موجود ہے۔ جیسا کہ حق قصاص و امان کا حکم ہے نیز ایک فرد کا اقدامِ نکاح، جب کہ وہ کامل الرائے ہے، لڑکی بھی راضی ہے، اور برابر کا داماد نہ ہونے سے خود اس کے اور خاندان کے نام پر جو بٹہ لگتا ہے، وہ بھی اُسے معلوم ہے، لیکن اس کے باوجود اس کا یہ قدم اٹھانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے سامنے ضرور کوئی ایسی خفیہ مصلحت ہے، کہ اگر اس کی رعایت نہ رکھی گئی تو اس کا نقصان، برابری نہ ہونے کے نقصان سے عظیم تر ہوگا۔ لہٰذا یہ نکاح لازم ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر باپ، دادا نابالغ بچے، بچی کا نکاح کرائیں تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں، برابری لزومِ نکاح کی شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ ان کے نزدیک یہ جوازِ نکاح کی بھی شرط نہیں ہے۔ سو یہ نکاح جائز اور لازم ہے، کیوں کہ یہ ایک ایسے مرد کا طے کردہ معاملہ ہے، جو کمالِ شفقت کی بنا پر ہر پہلو پر پوری نظر رکھتا ہے۔ بہ خلاف جب کہ بھائی، چچا غیر کفو سے نکاح کرائیں کہ بالاجماع یہ نکاح جائز نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ضررِ محض ہے۔ تفصیل شرائط جواز میں بیان ہو چکی ہے۔ ہاں اگر بھائی، چچا کفو سے نکاح کرائیں تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ جائز ہے، اگرچہ لازم نہیں ہوگا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں ہے، جبکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک لازم بھی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔

---

## فصل

# کن امور میں برابری ہونی چاہیئے؟

مرد کو درج ذیل امور میں عورت کا ہم پلہ ہونا چاہیئے۔

۱۔ **نسب:** اس کی بنیاد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ "قریش ایک دوسرے کے ہم پلہ ہیں، اور عرب باہم ایک دوسرے کے برابر ہیں، برادری بہ برادری اور قبیلہ بہ قبیلہ، اور موالی باہم ایک دوسرے کے برابر ہیں۔ مرد بہ مرد"۔

نیز اس لئے کہ فخر و عار کا تعلق نسب سے ہوتا ہے، اور دناءت نسب کو باعث ننگ خیال کیا جاتا ہے۔ لہٰذا نسب میں برابری کا اعتبار کیا جائے گا۔ سو قریش اختلافِ قبائل کے باوجود ایک دوسرے کے ہم پلہ ہیں، چنانچہ جو قرشی، ہاشمی نہیں ہے، مثلاً تیمی، اموی یا عدوی وغیرہ ہے وہ ہاشمی کے برابر سمجھا جائے گا، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے "قریش باہم برابر ہیں" اور قریش میں بنو ہاشم بھی آجاتے ہیں۔ اور نص مذکور کے مطابق عرب باہم برابر ہیں لیکن قریش کے علاوہ عرب قریش کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ کیوں کہ قریش کو باقی عرب پر فضیلت حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے امامت و خلافت قریش کے لئے مخصوص فرمائی۔ ارشادِ نبوی ہے۔

الائمة من قریش۔ "ائمہ و سربراہ قریش سے ہوں گے۔"

ہاں عام قریشی، ہاشمی کے ہم پلہ ہے، اگرچہ ہاشمی کو ایک گونہ فضیلت حاصل ہے، لیکن شرع باب نکاح میں اس فضیلت کا اعتبار نہیں کیا۔ اور یہ امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل ۔۔۔ عمل صحابہؓ سے ثابت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دو صاحبزادیوں کا نکاح ۔۔۔ سے کیا، حالانکہ عثمانؓ اموی تھے، ہاشمی نہ تھے۔ اور علیؓ نے اپنی صاحبزادی کا نکاح عمرؓ ۔۔۔، حالانکہ عمرؓ ہاشمی نہیں تھے، بلکہ عدوی تھے، اس سے معلوم ہوا کہ قریش باہم برابر ہیں۔ ۔۔۔ ب نکاح میں ایک شاخ کو دوسری شاخ سے افضل قرار نہیں دیا جائے گا۔ ہاں البتہ محمدؒ نے ۔۔۔ نبوت کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک جو قریشی، ہاشمی نہیں ہے، وہ ۔۔۔ می کے برابر نہیں ہوگا۔ موالی، عرب کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ کیونکہ عرب کو عجم پر فضیلت حاصل ہے۔ ہاں موالی آپس میں ایک دوسرے کے ہم ۔۔۔ ہیں۔ کیونکہ نص سے ثابت ہے، اور موالی عرب موالی قریش کے ہم پلہ ہیں کیونکہ ارشا ۔۔۔ بوی "موالی با ۔۔۔ برابر ہیں، مرد بہ مرد" ۔۔۔ م ہے۔

**مسئلہ:** ہم کے مابین سبب مفاخرت اسلام ہے، نسب نہیں۔ چنانچہ جس شخص کے باپ نے اسلام قبول کیا ہو، وہ اس شخص کا ہم پلہ نہیں ہے جس کے

یہاں دادا سے اسلام چلا آرہا ہو، ہاں جس شخص کا دادا مسلمان ہوا ہو۔ وہ اس خاندان کا ہم پلہ ہے۔ جو کئی پشتوں سے مسلمان چلا آرہا ہو۔ کیونکہ کسی شخص کی تعریف دادا سے مکمل ہو جاتی ہے۔ اور اس سے زائد کا سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا۔ اور بعض حضرات نے اس کی وضاحت میں کہا ہے کہ یہ اعتبار اس مقام میں کیا جائے گا۔ جہاں اسلام ایک طویل عرصہ سے موجود ہو، لیکن اگر کوئی ایسی جگہ ہے۔ جہاں اسلام کی مدت کچھ زیادہ نہیں ہے۔ اور وہاں نومسلم ہونے کو باعث عار نہیں سمجھا جاتا تو وہاں سب ایک دوسرے کے برابر قرار دیے جائیں گے، کیونکہ اس صورت میں ضرر کا کوئی احتمال نہیں۔

**۲۔ حریت:** اس میں برابری اس لیے ضروری ہے کہ غلامی کا عیب، نسب کے عیب سے بدتر ہے۔ چنانچہ غلام، مدبر، مکاتب کسی حال میں نسلاً آزاد عورت کا ہم پلہ نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ہی مولیٰ عتاقہ نسلاً آزاد عورت کا کفو ہو سکتا ہے۔ ہاں وہ اپنے مثل کا کفو ہو سکتا ہے۔ کیونکہ حریت اصلیہ باعث تفاخر ہوتی ہے۔ اور اعتاق کے ذریعے حاصل ہونے والی حریت پر طعنہ زنی اور حرف گیری کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

**مسئلہ:** جس شخص کا باپ آزاد ہوا ہو، وہ اس شخص کا ہم پلہ نہیں ہے۔ جس کے دادا کو آزادی حاصل ہوئی ہو۔ ہاں جس خاندان میں دادا سے آزادی چلی ہو، وہ اس خاندان کا ہم پلہ سمجھا جائے گا، جو کئی پشتوں سے آزاد چلا آرہا ہو، جیساکہ اسلام کی صورت میں بیان ہوا۔ کیونکہ اصل تعریف تو باپ سے ہوتی ہے۔ اور تمام تعریف دادا سے ہوتی ہے۔ اور جب کوئی چیز تمام اور مکمل ہو جائے، تو پھر اس کے بعد کسی مرتبے کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

**مسئلہ:** کسی معمولی خاندان کا آزاد کردہ غلام، کسی معزز خاندان کا آزاد کردہ باندی کا ہم پلہ نہیں ہے۔ چنانچہ عرب کا آزاد کردہ غلام، بنوہاشم کی آزاد کردہ باندی کا کفو نہیں ہے اور اگر بنوہاشم کی آزاد کردہ باندی نے اپنی مرضی سے عرب کے آزاد کردہ غلام سے نکاح کر لیا تو اس کے آزاد کنندہ کو اعتراض کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ ولاء بمنزلہ نسب ہے۔ ارشاد نبوی ہے۔

الولاء لحمة كلحمة النسب۔ ولاء بھی نسب کی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے۔

**۳۔ مال:** چنانچہ مفلس غنیہ کا کفو نہیں ہوگا۔ کیونکہ عادتاً مال کے حوالے سے تفاخر کسی دوسری چیز کی نسبت سے زیادہ ہوتا ہے۔ خصوصاً ہمارے زمانہ میں تو یہ بہت ہے۔ نیز نکاح کا مہر اور نفقہ سے ایک لازمی تعلق ہے۔ کہ نکاح میں مہر ضروری ہے اور نفقہ بھی لازمی ہے۔ جب کہ نسب اور حریت سے نکاح کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن جب نسب اور حریت میں کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے، تو یہاں بدرجہ اولیٰ اس کا اعتبار کیا جائے گا

**مسئلہ:** مال میں کفاءت معتبرہ یہ ہے کہ مرد مہر مثل اور نفقہ کی ادائیگی پر قادر ہو۔ اس سے زیادہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مرد مہر مثل اور نفقہ دینے کی قدرت رکھتا ہے۔ تو وہ نسبتاً مالدار عورت کا ہم پلہ سمجھا جائے گا۔ ابو حنیفہؒ ابو یوسفؒ اور محمدؒ سے ظاہر الروایات میں یونہی مروی ہے اور "اصول" کے علاوہ ایک روایت میں مذکور ہے کہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک بہ خلاف ابو یوسفؒ کے کفارت کے غنا میں مساوات بھی شرط ہے۔ کیونکہ عادۃً غنا میں تفاخر ہوتا ہے لیکن صحیح پہلی روایت ہے۔ کیونکہ غنا ناپیدار ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مال آنے جانے والی چیز ہے۔ لہٰذا غنا میں مساوات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

پس جو شخص مہر اور نفقہ کی ادائیگی کی بھی قدرت نہیں رکھتا وہ غنیہ کا کفو نہیں ہوگا، کیونکہ اس معاملہ کا عوض ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی استطاعت ضروری ہے، اور ازدواجی زندگی کی بقا نفقہ سے ہوتی ہے، اس لئے نفقہ پر قدرت ہونا بھی ضروری ہے۔ نیز جس شخص کو مہر و نفقہ کی طاقت حاصل نہ ہو، اسے عادۃً حقیر سمجھا جاتا ہے۔ جیسا کہ معمولی نسب والے کو بہ نظر حقارت دیکھا جاتا ہے۔ لہٰذا اس قدر مفلسی سے مصالح نکاح بھی تلپٹ ہو جائیں گے، جیسا کہ ذلت نسب کی صورت میں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ استطاعت مہر سے مراد اتنا مہر ہے کہ جو عرفاً و عادۃً پہلے ادا کیا جاتا ہے۔ مہر مؤجل مراد نہیں۔ کیونکہ مہر مؤجل میں خوشحالی حاصل ہونے تک مسامحت برتی جاتی ہے، اور عادۃً فی الحال طلب نہیں کیا جاتا، اور پھر جبکہ مال دھوپ چھاؤں کی مانند ہوتا ہے۔ ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر مرد نفقہ برداشت کرنے کی قدرت رکھتا ہے، مہر کی استطاعت نہیں رکھتا تو وہ غنیہ کا کفو ہوگا۔ چنانچہ حسن بن ابی مالک روایت کرتے ہیں کہ میں نے ابو یوسفؒ سے کفو کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ "جو مہر اور نفقہ کی استطاعت رکھتا ہے"۔ میں نے کہا "اور اگر صرف نفقہ برداشت کر سکتا ہو" تو فرمایا "یہ کفو ہوگا"۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ آدمی کو اپنے باپ کے مال کے لحاظ سے مہر ادا کرنے پر قادر سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غنی کے نابالغ بچے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ اگرچہ فی نفسہ وہ فقیر ہو، کیونکہ اسے باپ کے غنا کے اعتبار سے غنی شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن باپ کی مالداری کو کسی شخص کی نفقہ پر قدرت نہیں سمجھا جاتا۔ کیونکہ عادۃً باپ اپنے بیٹے پر واجب شدہ مہر تو برداشت کرتا ہے، لیکن اس کی بیوی کا نفقہ برداشت نہیں کرتا۔

بعض کا قول ہے کہ اگر مرد صاحب مرتبہ اور ذی جاہ ہو۔ مثلاً سلطان یا عالم ہو، یہ غنیہ کا ہم پلہ ہوگا، اگرچہ صرف بقدر نفقہ مال رکھتا ہو۔ کیونکہ مہر میں آسودہ حاصل ہونے تک عموماً سامحت سے کام لیا جاتا ہے۔ مال صبح کو آتا ہے تو شام کو چلا جاتا ہے، اور بقدر ضرورت خرچ سے گذر بسر ہو سکتی ہے لہٰذا جاہ و مرتبہ کی رعایت کرتے ہوئے اسے غنیہ کا کفو قرار دیا جائے گا۔

۴ - دین - ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مرد کا دینداری میں بھی عورت کا ہم پلہ ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر دیندار گھرانے کی لڑکی نے از خود کسی فاسق سے نکاح کر لیا تو شیخین کے نزدیک اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا۔ کیونکہ نسب، حریت اور مال کی نسبت، دینداری زیادہ باعث تفاخر ہے۔ اور فسق بدترین

ننگ و عار ہے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ دینداری میں کفائت ضروری نہیں ہے، کیونکہ دینداری کا تعلق امور آخرت سے ہے۔ اور کفاءت کا تعلق احکام دنیا سے ہے۔ لہٰذا فسق کفاءت میں قادح نہیں ہوگا۔ ہاں اگر فسق فاحش ہے، بایں طور کہ لوگ اس کا مذاق اڑاتے ہیں۔ اس پر ہنستے ہیں تالیاں پیٹتے ہیں اور اسے تھپڑ مارتے ہیں، تو ایسا شخص بے شک کفو نہیں ہوگا لیکن اگر فاسق تو ہے، مگر بارعب اور بہیبت ہے، مثلاً ہنگجو اور ستمگر امیر ہے، تو یہ کفو ہوگا، کیونکہ اس فسق کو عادتاً عیب نہیں سمجھا جاتا لہٰذا یہ کفاءت میں قادح نہیں ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر کھلم کھلا فاسق ہے، تو یہ کفو نہیں ہوگا اور اگر ڈھکا چھپا فاسق ہے، تو اسے کفو سمجھا جائے گا۔

**کیا مرد کے خاندان کا ہم پیشہ ہونا ضروری ہے؟** کرخی لکھتے ہیں کہ ابو یوسف کے نزدیک صنعت و حرفت میں بھی کفاءت ضروری ہے۔ لہٰذا جولاہا خاندان، جوہری اور روپے کے تاجر خاندان کا ہم پلہ نہیں ہوگا۔ کرخی مزید لکھتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ نے جو اسے ضروری قرار نہیں دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس معاملے میں عرب کے طور طریقوں کو بنیاد بنایا ہے۔ اور عرب کے یہاں ان کے موالی یہ کام کرتے تھے، اور ان کاموں کو وہ بطور پیشہ نہیں اپناتے تھے۔ لہٰذا پیشہ کوئی باعث عار چیز نہیں ہے۔ اور ابو یوسفؒ نے اہل بلاد کی عادات کو بنیاد بنایا ہے۔ کہ ان کے یہاں یہ کام بطور پیشہ اختیار کیے جاتے ہیں اور گھٹیا پیشہ کو باعث عار خیال کیا جاتا ہے۔ لہٰذا فی الحقیقت دونوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے قاضی نے بھی مختصر طحاوی کی شرح میں حرفت میں کفاءت کا ضروری ہونا ذکر کیا ہے۔ اور اس میں انہوں نے کوئی اختلاف بیان نہیں کیا۔ سو ایک ہی پیشہ سے منسلک دو خاندان ہم پلہ قرار دیے جائیں گے، مثلاً پارچہ فروش پارچہ فروش کے اور جولاہا، جولاہے کے ہم پلہ ہے۔ اور اگر بالکل ایک پیشہ تو نہیں ہے۔ لیکن ملتے جلتے پیشے ہیں۔ مثلاً پارچہ فروش اور زرگر زرگر اور عطر فروش جولاہا اور [illegible]، حجام اور دباغ آپس میں ہم پلہ قرار دیے جائیں گے۔ لیکن جن پیشوں میں بہت تفاوت ہو، مثلاً عطر فروش اور سالوتری، پارچہ فروش اور کفش دوز، ایک دوسرے کا کفو نہیں ہوں گے۔ اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک حرفت میں کفاءت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ غیر معتبر ہے، ہاں اگر بہت ہی تفاوت ہو، مثلاً وہ جولاہا، حجام یا دباغ وغیرہ ہے۔ تو وہ اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ حرفت کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جو لازم الوجود ہو۔ دیکھیے ! وہ شخص اسے ترک بھی کر سکتا ہے لیکن اس قول پر جولاہا پن وغیرہ پیشوں کے حوالے سے اشکال وارد ہوتا ہے کہ ان پیشوں کو چھوڑنا بھی ممکن ہے لیکن اس کے باوجود یہ کفاءت میں قادح ہیں۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

**مسئلہ:** اہل کفر باہم ہم پلہ ہیں۔ کیونکہ کفاءت کا اعتبار تو عیب و عار کو دور کرنے کے لیے کیا جاتا ہے اور کفر سے بڑھ کر کوئی عیب اور باعث عار نہیں ہے۔

---

## فصل

# برابری کا اعتبار کس کیلئے کیا جائے گا؟

برابری کا اعتبار عورتوں کے لیے کیا جاتا ہے مردوں کے لیے نہیں، یعنی مرد کو عورت کا ہم پلہ ہونا ضروری ہے، عورت کے لیے مرد کا ہم پلہ ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ نصوص میں اسی طرح وارد ہوا ہے، کہ صرف مردوں کی جانب کفاءت کا ذکر کیا گیا ہے۔ نیز جس وجہ سے کفاءت مشروع ہوتی ہے، اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مرد کو عورت کے برابر ہونا چاہیئے، کیونکہ ناک بھوں عورت چڑھاتی ہے، مرد نہیں، اس لئے کہ عورت لیٹنے والی ہے، مرد لٹانے والا ہے، لہٰذا مرد کو عورت کی طرف سے کوئی عار لاحق نہیں ہوتا۔

اور ہمارے بعض مشائخ اس بات کے قائل ہیں کہ ابو یوسف و محمد کے نزدیک عورت کو بھی مرد کے برابر ہونا چاہیئے۔ یہ حضرات اس بارے میں ایک مسئلہ سے استدلال کرتے ہیں، جو جامع صغیر، باب الوکالۃ میں مذکور ہے۔ وہ یہ کہ "ایک امیر نے کسی شخص کو کہا کہ میرا کسی عورت سے نکاح کراؤ، اس نے کسی کی باندی سے اس کا نکاح کروا دیا۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے" لیکن اس مسئلہ سے ان حضرات کے خیال کی تائید نہیں ہوتی، کیونکہ احتمال ہے کہ یہاں صاحبین کے نزدیک عدم جواز کسی اور وجہ سے ہو۔ وہ یہ کہ صاحبینؒ کا قاعدہ ہے کہ توکیل مطلق عرف و عادت سے مقید ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ امر طریق متعارف کی طرف راجع ہوگا۔ جیسا کہ بیع مطلق کے وکیل کے بارے میں ہے۔ اور ابو حنیفہ کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر ضرورت یا تہمت کا مقام نہیں ہے۔ تو توکیل مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتی ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ صاحبین خاص اس صورت میں مطلق کو متعارف پر محمول کرتے ہوئے کفاءت کا اعتبار کرتے ہوں۔ جیسا کہ ان کا اصول ہے۔ اور متعارف، ہم پلہ کے ساتھ نکاح کروانا ہے۔ لہٰذا انہوں نے اس جیسی صورت میں عرف و عادت کی رعایت سے استحسان کرتے ہوئے عورت کی جانب میں بھی کفاءت کو ضروری قرار دیا ہے۔ اور محمد نے تو "اصل" کے باب الوکالۃ میں اس مسئلہ کے ذیل میں قیاس و استحسان کی صراحت فرمائی ہے۔ لہٰذا یہ مسئلہ نہ تو اس بات کی دلیل ہے کہ صاحبین عورتوں کی جانب کفاءت کا بالکل اعتبار نہیں کرتے اور نہ ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ علی الاطلاق کفاءت کا اعتبار کرتے ہیں۔ بلکہ اس سے صرف اتنا مفہوم ہوتا ہے کہ وہ خاص اس صورت میں عرف کی بنا پر استحسان کرتے ہوئے کفاءت کا اعتبار کرتے ہیں۔

**مسئلہ:** اگر ایک آدمی نے کسی عورت کے سامنے اپنا نسب بیان کیا، اور اس نے اس کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے اس سے نکاح کرایا۔ پھر ظاہر ہوا کہ اس کا نسب بیان کے خلاف ہے۔ تو اس میں چند صورتیں ہیں۔ نسب مکتوم بیان کردہ نسب کی مثل ہوگا یا اس سے اعلیٰ ہوگا یا اس سے ادنیٰ ہوگا۔ سو اگر وہ ان کردہ نسب کی مثل ہے، مثلاً اس نے بیان کیا تھا کہ وہ تیمی ہے۔ پھر ظاہر ہوا کہ وہ عدوی ہے، تو اس میں عورت کو خیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ کسی چیز پر رضا، اس کی مثل پر بھی رضا سمجھی جاتی ہے۔ اور اگر نسب مکتوم بیان کردہ سے ادنیٰ ہے، مثلاً بیان کیا تھا کہ وہ عربی ہے، پھر ظاہر ہوا کہ وہ قریشی ہے، تو اس صورت میں بھی عورت کو خیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ ادنیٰ پر رضا اعلیٰ پر بدرجہ اولیٰ رضا ہوگی۔ حسن بن زیاد سے ایک

روایت یہ ہے کہ اس صورت میں عورت کو خیار ملے گا، کیونکہ اعلیٰ نسب کا حامل اس کے اتنے ناز نخرے برداشت نہیں کرے گا۔ جتنے کہ نسبتاً ادنیٰ برداشت کر سکتا ہے۔ لہٰذا بیان کردہ نسب پر رضا نسبتاً اعلیٰ نسب پر رضا نہیں سمجھی جائے گا لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ عورت کفو پر راضی ہوتی ہے۔ حالانکہ کفو اتنے نخرے برداشت نہیں کرتا جتنے غیر کفو کرتا ہے، لیکن چونکہ غیر کفو کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہے اس لیے عورت کفو کو پسند کرتی ہے۔ لہٰذا بیان کردہ نسب پر رضا بدرجہ اولیٰ اعلیٰ نسب پر رضا سمجھی جائے گی۔ اور اگر نسب مکتوم بیان کردہ سے ادنیٰ ہے مثلاً بیان کیا کہ وہ قرشی ہے، اور پھر ظاہر ہوا کہ وہ عربی ہے۔ تو اس صورت میں عورت کو اختیار ملے گا، اگرچہ وہ اس کا کفو ہو، مثلاً عورت خود بھی عربیہ ہو۔ کیونکہ عورت اس علو نسب کی زیادت کی وجہ سے راضی ہوئی تھی، اور یہ ایسی زیادت ہے، جس میں لوگ رغبت رکھتے ہیں۔ سو جب اس کی شرط پوری نہ ہوئی تو رضا کا سبب نہ پایا گیا، لہٰذا اسے اختیار ملے گا۔ اور ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں عورت کو اختیار نہیں ملے گا، کیونکہ اختیار دیا جاتا ہے دفع عار کے لیے۔ اور یہاں باعث عار چیز کوئی نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کا کفو ہے۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مرد غلط بیانی کرے۔ لیکن اگر عورت نے غلط بیانی کی ہو، مثلاً عورت نے اپنا نسب بیان کیا، مرد نے اس سے نکاح کر لیا، پھر ظاہر ہوا کہ اس کا نسب یہ نہیں ہے۔ تو اس صورت میں خاوند کو اختیار نہیں ملے گا۔ خواہ وہ آزاد نکلے یا باندی۔ کیونکہ عورت کی جانب کفاءت کا اعتبار ہی نہیں ہوتا۔

**مسئلہ:** اسی سے ملتا جلتا یہ مسئلہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی عورت سے اس بنا پر نکاح کیا کہ وہ آزاد عورت ہے۔ بچہ بھی ہو گیا پھر کسی شخص نے گواہ پیش کر دیے کہ یہ تو میری باندی ہے۔ تو اس صورت میں آقا کو اختیار ہے چاہے نکاح برقرار رکھے اور چاہے تو باطل کر دے، کیونکہ یہ نکاح آقا کے اذن کے بغیر ہوا۔ لہٰذا اس کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ اور خاوند آقا کو "عقر" دے گا، کیونکہ اس نے ایک ایسی باندی سے وطی کی ہے، جو فی الحقیقت اس کی مملوک نہیں تھی۔ لہٰذا اس کی سزا واجب ہونی چاہیے یا تاوان، سزا کے ایجاب کی تو کوئی صورت نہیں، کیونکہ شبہ کی بنا پر یہ کام ہوا۔ لہٰذا تاوان واجب ہو گا۔ رہا بچہ! تو اگر فریب خوردہ خود آزاد ہے۔ تو یہ بچہ قیمت کے ساتھ آزاد ہو گا (یعنی آقا کو قیمت دے دی جائے گی اور بچہ آزاد ہو گا)، اس لیے کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہے روایت ہے کہ عمرؓ نے ایسی ہی صورت میں صحابہ کی موجودگی میں مذکورہ فیصلہ دیا۔ اور اس پر کسی صحابی کا انکار منقول نہیں ہے، لہٰذا یہ اجماعی فیصلہ ہو گا نیز اس لیے کہ اس بچے کی ولادت ظاہر نکاح کی بنا پر ہوئی ہے، کیونکہ باپ کو تو حقیقت حال کا علم نہیں تھا، لہٰذا باپ نظر و توجہ کا مستحق ہے۔ اور باندی کا مدعی بھی توجہ کا مستحق ہے، کیونکہ اس کی مملوکہ باندی سے یہ بچہ پیدا ہوا۔ لہٰذا بقدر امکان جانبین کی رعایت واجب ہے۔ تو صورت اولاد میں ہم نے باپ کی رعایت رکھی اور معنی اولاد میں آقا کا خیال رکھا، چنانچہ بچہ آزاد ہو گیا، لیکن اس کی قیمت آقا کو دی جائے گی۔ اور یہ قیمت یوم خصومت کے حساب سے لگائی جائے گی، کیونکہ وجوب ضمان کے سبب۔ یعنی مدعی سے بچے کو روکنے۔ کا وقت یہی ہے۔ اس لیے کہ آقا کے حق میں تو بچہ غلام پیدا ہوا تھا، لیکن اسے

قبضہ سے خصومت کے دن روکا گیا ہے۔ لہٰذا اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اور اگر بچہ خصومت سے پہلے ہی مرگیا تو والدہ پر اس کی قیمت کی ضمان واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ ضمان روکنے سے واجب ہوتی ہے۔ اور والدہ کی طرف سے روکنا نہیں پایا گیا۔ نیز اس لیے کہ بچے کی موت میں والدہ کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اگر وہ بچہ مال چھوڑ کر مرا، تو وہ باپ کا ہوگا، کیونکہ مرنے والا اس کا بیٹا تھا اور آزادی کی حالت میں مرا۔ لہٰذا باپ اس کا وارث ہوگا۔ اور اس میں سے مدعی آقا کو کچھ بھی دینا ضروری نہیں ہے، کیونکہ میراث میت کا بدل نہیں ہوتی۔ اور اگر اس بچے کو کسی نے قتل کر دیا، اور باپ نے دیت وصول کی تو اس صورت میں آقا کو بچے کی قیمت دینا پڑے گی کیونکہ دیت مقتول کا بدل ہوتی ہے تو یوں سمجھا جائے گا گویا بچہ زندہ ہے۔ اگر مذکورہ باندی کے پیٹ پر کسی آدمی نے ضرب لگائی جس سے مردہ جنین ساقط ہوا، تو ضارب پانچ سو درہم کے غلام کا ضامن ہوگا۔ اور والد آقا کو ضمان ادا کرے گا۔ اگر جنین بچہ تھا، تو اس کی قیمت کا نصف عشر دے گا اور اگر بچی تھی تو اس کی قیمت کا عشر آقا کو ادا کرے گا۔

اور اگر فریب خوردہ خود بھی غلام ہے تو ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک تمام اولاد مدعی آقا کی غلام ہوگی۔ اور محمدؒ کے نزدیک یہ اولاد آزاد ہوگی۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فریب خوردہ کا حقیقی بچہ ہے کیونکہ اس کے پانی سے پیدا ہوا ہے۔ اور فریب خوردہ کا حقیقی بچہ ہے۔ کیونکہ اس کے پانی سے پیدا ہوا ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کے مطابق یہ بچہ مدعی آقا کی ملک ہونا چاہیے۔ کیونکہ باندی اس کی ملکیت تھی، اور بچہ اس کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا ہے۔ اور آزادی و غلامی میں بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن ہم نے اجماع صحابہ کے مقابلے میں قیاس چھوڑ دیا۔ اور صحابہ نے یہ فیصلہ اس فریب دادہ کے بچے کے بارے میں کیا تھا، جو خود آزاد تھا۔ لہٰذا فریب دادہ اگر غلام ہے، تو اس صورت میں اصل قیاس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فریب دادہ نے جو ضمان ادا کیا ہے۔ کیا وہ فریب دھندہ سے وصول کرے گا؟ جواب یہ ہے کہ فریب دھندہ کی چند صورتیں ہیں: فریب دھندہ اجنبی ہوگا یا باندی کا آقا ہوگا یا خود باندی ہوگی۔ تو اگر فریب دھندہ اجنبی ہے اور آزاد ہے اور اس نے اسے دھوکہ دیا اور کہا اس عورت سے نکاح کر لو، یہ آزاد ہے۔ یا نکاح کرنے کا مشورہ تو نہیں دیا لیکن اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت آزاد ہے یا اتنا کہا کہ یہ آزاد ہے، اور نکاح کر دیا۔ تو اس صورت میں فریب خوردہ فریب دھندہ سے اولاد کی قیمت وصول کرے گا، کیونکہ اس صورت میں در حقیقت وہ اس بات کا ضامن بنا ہے کہ اس نکاح میں اگر اسے کوئی تاوان لاحق ہوا، تو وہ میں ادا کروں گا۔ لہٰذا فریب دادہ ضمان اس سے وصول کرے گا۔ ہاں "عقر" اس سے نہیں لے گا۔ کیونکہ یہ خود اس کے فعل کی وجہ سے واجب ہوا ہے۔ لہٰذا یہ کسی سے وصول نہیں کرے گا۔ اور اگر اس نے صرف اتنا کہا تھا کہ یہ آزاد ہے نہ تو اسے نکاح کا مشورہ دیا اور نہ ہی نکاح کرایا، تو یہ محض خبر کاذب ہے۔ اس کی بنا پر مخبر سے کچھ وصول نہیں کر سکتا، کیونکہ اتنا کہنے سے وہ ضامن نہیں بنتا۔

اور اگر فریب دھندہ کسی کا غلام ہے، تو اگر آقا نے اسے ایسا کرنے کا حکم نہیں دیا تھا، اس نے اپنی مرضی سے ایسا کیا، تو غلام کے آزاد ہونے کے بعد اس سے ضمان وصول کرے گا۔ اور اگر آقا نے

نے اسے ایسا کرنے کا حکم دیا تھا تو پھر فی الحال رجوع کر سکتا ہے۔ ہاں اگر وہ مکاتب یا مکاتبہ ہے تو پھر آزادی کے بعد ان سے وصول کرے گا۔ کیونکہ انہیں آقا کا حکم دینا صحیح ہی نہیں ہے۔

اور اگر باندی کے آقا نے اسے فریب دیا ہو، تو فریب خوردہ آقا کو اولاد کی کچھ بھی قیمت بطور ضمان ادا نہیں کرے گا، کیونکہ اگر آقا کو ضمان ادا کرے گا، تو پھر اسی سے وصول بھی کرے گا۔ لہٰذا وجوب ضمان کا کوئی فائدہ نہیں۔ اور اگر یہ فریب خود اس کی منکوحہ باندی نے دیا ہو، تو اگر آقا نے اسے ایسا کرنے نہیں کہا۔ بلکہ خود اس نے اپنی مرضی سے ایسا کیا ہے تو اس سے فوراً ضمان وصول نہیں کرے گا، بلکہ آزادی کا انتظار کرے گا۔ کیونکہ یہ دین آقا کے حق میں ظاہر نہیں ہوا۔ اور اگر آقا نے اسے ایسا کرنے کا کہا تھا تو اسی وقت باندی پر رجوع کر سکتا ہے، کیونکہ یہ دین درحقیقت آقا کے حق میں واجب ہوا ہے گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ کسی نے اسے دھوکہ دیا ہو لیکن اگر کسی نے اسے دھوکہ نہیں دیا بلکہ اس نے خود گمان کیا کہ یہ آزاد عورت ہے، اور اس سے نکاح کر لیا، لیکن وہ باندی نکلی۔ تو اس کی ضمان وہ کسی سے وصول نہیں کرے گا۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اور اس صورت میں تمام اولاد باندی کے آقا کی غلام ہو گی۔ کیونکہ باندی اس کی مملوکہ ہے۔ واللہ اعلم۔

---

## فصل

# لزوم نکاح کی تیسری شرط

حرہ، عاقلہ، بالغہ اگر اولیاء کی رضا کے بغیر، خود، کسی غیر کفو سے نکاح کر لیتی ہے، تو ابو حنیفہ کے نزدیک مہر مثل کامل ہونا چاہیئے۔ حتیٰ کہ اگر کفو سے بھی نکاح کرے، جب کہ اولیاء کی رضا شامل ہو، اور مہر مثل سے اتنا کم مہر طے کرے کہ عام طور پر لوگ معاملات میں اتنی کمی سے صرف نظر نہیں کرتے تو بھی اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہو گا۔ زوج یا تو اس کا مہر مثل پورا کرے گا اور یا ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، نکاح اس کے بغیر بھی لازم ہوتا ہے۔ چنانچہ اولیاء کو حق اعتراض حاصل نہیں ہو گا۔

نوٹ: یہ مسئلہ اور اس سے پہلا مسئلہ یعنی جب عورت اولیا کی رضا کے بغیر غیر کفو سے نکاح کر لے ابو حنیفہ وزفر کی اصل، ابو یوسفؒ کی ایک روایت اور محمد کی روایت مرجوحہ پر متفرع ہوتے ہیں، کیونکہ بنیادی طور پر نکاح جائز ہے، لیکن ظاہر الروایۃ میں محمد کی اصل اور ابو یوسف کی دوسری روایت کے مطابق یہ نکاح جائز ہی نہیں ہے۔ لہٰذا تفریع قابل اشکال ہے۔ بناء بریں صورت مسئلہ کے بارے میں یہ وضاحت پیش نظر رہے کہ یہ تفریع اس صورت میں ٹھیک بیٹھتی ہے، جب ولی نے عورت کو نکاح کرنے کی اجازت دی ہو، پھر وہ غیر کفو یا کفو سے مہر مثل سے کم تر مہر پہ نکاح کر لے۔ اور "اصل" میں ایک اور صورت بھی ذکر کی گئی ہے، وہ یہ کہ ولی اور عورت کو غیر کفو یا کفو کے ساتھ مہر مثل سے کمتر

مہر پر نکاح کرنے پر مجبور کیا گیا ہو، پھر اکراہ زائل ہو جائے تو غیر کفو کی صورت میں ولی اور عورت دونوں کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر ایک راضی بھی ہو جائے تو دوسرے کا حق باطل نہیں ہوتا اور کفو والی صورت میں ولی کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ سو اگر عورت نکاح اور مہر پر راضی ہو جائے تو بھی ولی اسے فسخ کرا سکتا ہے۔ یہ ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اور محمد کے نزدیک اور ابویوسف کے آخری قول کے مطابق ولی کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اور شافعیؒ کی اصل کے مطابق صورت مسئلہ یہ بنتی ہے کہ ولی کسی آدمی کو عورت کا نکاح کرانے کا حکم دے اور وہ شخص عورت کی رضا سے غیر کفو یا کفو کے ساتھ کمتر مہر پر نکاح کرا دے۔

**دلائل:** ابویوسف و محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر خالصتاً عورت کا حق ہے۔ یہ بیع میں ثمن اور اجارہ میں اجرت کی مانند ہوتا ہے۔ سو عورت نے کمی کر کے خالص اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ لہٰذا نکاح صحیح اور لازم ہوگا۔ جیسا کہ اگر وہ مہر بالکل معاف کر دے تو بھی نکاح جائز ہے۔ باب بیع میں اسی وجہ سے ثمن معاف کرنا یا معمولی ثمن طے کرنا جائز ہے۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مہر میں اولیاء کا حق ہوتا ہے۔ کیونکہ زیادتی مہر باعث فخر اور نقصان مہر باعث عار ہوتا ہے۔ لہٰذا انہیں حق حاصل ہے کہ وہ اعتراض کر کے اپنے خاندان سے عار دور کریں۔ عدم کفارت کی صورت میں اسی بنا پر انہیں حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی انہیں یہ حق حاصل ہوگا۔ نیز اس لیے کہ اس نے اپنا مہر گرا کر اپنے خاندان کی عورتوں کو نقصان پہنچایا ہے۔ کیونکہ مدت گذرنے کے بعد خاندان کی لڑکیوں کے مہر کا تعین اس کے مہر سے ہوگا۔ سو اس کا موجودہ اقدام خاندان کے لیے مستقبل میں ضرر رساں ثابت ہوگا۔ اس لیے انہیں حق حاصل ہوگا کہ وہ نکاح فسخ کر کے اپنے خاندان کو ضرر سے بچائیں۔ واللہ اعلم۔

---

## فصل
# لزوم نکاح کی شرط نمبر ۴

لزوم نکاح کے لیے ضروری ہے کہ خاوند میں قطع عضو اور نامردی کا عیب نہ پایا جاتا ہو، بشرطیکہ عورت بھی ایسی حالت میں خاوند سے راضی نہ ہو۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ نامردی کا عیب لزوم نکاح سے مانع نہیں ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ رفاعہ کی بیوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور عرض کیا کہ: یا رسول اللہ! میں رفاعہ کے نکاح میں تھی۔ انہوں نے مجھے تین طلاقیں دے دیں۔ میں نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کر لیا، تو بخدا! میں نے ان کے پاس پھندنا پایا ہے۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرا اٹھے اور فرمایا "شاید کہ تم رفاعہ کی طرف رجوع کرنا چاہتی ہو، نہیں یہاں تک کہ تم اس کی مٹھاس چکھ لو اور وہ تمہاری مٹھاس چکھ لے۔" اس روایت سے استدلال یوں ہے کہ عورت نے اپنے خاوند پر نامردی کا دعویٰ کیا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نے اسے خیار نہیں دیا۔ اور اگر ایسی صورت میں نکاح لازم ہی نہ ہو تو آپ ضرور اسے خیار دیتے۔ نیز اس عیب سے مقصود عقد یقینی طور پر فوت نہیں ہوتا۔ لہٰذا خیار نہیں ملے گا۔ جیسا کہ دوسرے عیوب کی وجہ سے خیار نہیں ملتا۔ برخلاف قطع عضو کے۔ کہ اس صورت میں مقصود کا فوت یقینی ہے۔ لہٰذا وہاں اختیار حاصل ہوگا۔ ہماری دلیل اجماع صحابہ ہے۔ روایت ہے کہ عمرؓ نے نامرد کے بارے میں فیصلہ دیا کہ اسے ایک سال کی مہلت دی جائے، اگر اس عرصہ میں اسے وظیفۂ زوجیت ادا کرنے کی قدرت حاصل ہو جائے تو ٹھیک، ورنہ تفریق کر دی جائے، اور عورت پر عدت گزارنا لازم ہوگا۔ ابن مسعودؓ سے بھی ایسی ہی روایت ہے۔ اور علیؓ سے مروی ہے کہ عنین کو ایک سال کی عدت دی جائے، اگر وصل پر قادر ہو جائے تو ٹھیک، ورنہ دونوں میں تفریق کر دی جائے۔ ان حضرات کا یہ فیصلہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا۔ اور اس پر کسی کا انکار منقول نہیں ہے۔ لہٰذا یہ اجماعی فیصلہ ہوگا۔ نیز اس لیے کہ عقد کی بناء پر کم از کم ایک مرتبہ وطی عورت کا خاوند پر حق ہے۔ اور عجز ثابت ہونے کے باوجود عقد کو لازم قرار دینا عورت کی حق تلفی اور اس پر ظلم ہے۔ جب کہ فرمان الٰہی ہے "ولا یظلم ربک احداً" "تیرا رب کسی پر ظلم نہیں کرتا"، اور فرمان نبوی ہے "حق تلفی و ضرر رسانی اسلام میں نہیں ہے"، سو اس صورت میں لزوم عقد کا قول باعث تناقض ہے، اور یہ محال ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے خاوند پر لازم کیا ہے کہ اگر بیوی کو رکھنا ہے تو دستور کے موافق رکھے ورنہ اچھے طریقے سے چھوڑ دے، ارشاد ہے فامساك بمعروف او تسريح باحسان اور یہ ایک واضح امر ہے کہ عاجز و نامرد ہونے کے باوجود عورت کو نکاح میں رکھنا کسی لحاظ سے بھی امساك بالمعروف نہیں ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں اس پر تسريح بالمعروف واجب ہے۔ اگر خود چھوڑ دے تو بہتر، ورنہ قاضی چھڑوا دے گا۔ نیز اس لیے کہ مہر عقد نکاح میں عوض ہوتا ہے۔ اور وصل پر قادر نہ ہونے سے عوض میں عیب پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ اس سے مہر کا ثبوت یقینی نہیں رہتا۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ کسی ایسے قاضی کی عدالت میں جھگڑا لے جائیں، جو خلوت سے لزوم مہر کی رائے نہ رکھتا ہو۔ چنانچہ وہ طلاق کا فیصلہ دے گا اور نصف مہر دلوائے گا۔ سو اس عجز سے مہر میں یہ عیب پیدا ہو گیا کہ اس کا ثبوت یقینی نہ رہا۔ اور جب عوض میں عیب پیدا ہو جائے تو خیار ملتا ہے۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ اس کے خلاف رائے رکھنے والے حضرات نے جو حدیث پیش کی ہے، وہ ان کی حجت نہیں بن سکتی، کیونکہ اس میں عورت نے نامردی کا دعویٰ نہیں کیا، بلکہ اس کا یہ قول قضیب کی باریکی سے کنایہ ہے۔ نیز اس عیب کو دوسرے عیوب پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ دوسرے عیوب سے مقصود عقد فوت نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ اپنے مقام پر انشاء اللہ بیان ہوگی۔ جب کہ ایک سال کی مدت تک جماع پر قادر نہ ہو سکنے سے مقصود عقد کا فوت ہونا ایک امر ظاہر ہے۔ لہٰذا اس عیب کو دوسرے عیوب پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

**مسئلہ:** گذشتہ تفصیل کی روشنی میں اگر عورت مرافعہ کرے اور دعویٰ کرے کہ میرا خاوند عنین ہے لہٰذا مجھے طلاق دلوائی جائے، تو قاضی خاوند سے پوچھے گا کہ کیا تمہارا اس سے وصل ہوا ہے یا نہیں؟ اگر

اس نے اقرار کر لیا کہ وصل نہیں ہو سکا تو قاضی اسے ایک سال کی مہلت دے گا، عورت خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ اور اگر اس نے وصل کا دعویٰ کیا۔ اور عورت ثیبہ ہے تو یمین کے ساتھ اس کا یہ قول تسلیم کیا جائے گا کہ وصل ہو چکا ہے، کیونکہ ثیابت فی الجملہ وصل کی دلیل ہے۔ اور مانع وصل ایک عارض ہے کیونکہ اصل عیب نہ ہونا ہے۔ لہٰذا ظاہر مرد کا شاہد ہے۔ ہاں البتہ دفع تہمت کے لیے اس سے حلف لیا جائے گا۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں باکرہ ہوں، تو عورتوں سے اس کا معائنہ کروایا جائے گا۔ اور اس لیے ایک عورت کا معائنہ بھی کافی سمجھا جائے گا، کیونکہ بکارت ایسا باب ہے، جس پر مرد تو مطلع نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا اس باب میں ضرورت کی بنا پر تنہا عورتوں کی شہادت قبول کی جاتی ہے اور اس میں ایک عورت کی شہادت بھی مقبول ہوگی، جیسا کہ ولادت کے باب میں صرف دایہ کی شہادت مقبول ہوتی ہے۔ نیز اس لیے کہ اصل یہ ہے کہ شرمگاہ کو دیکھنا حرام ہے، اور عزیمت بھی یہی ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وقل للمؤمنات یغضضن من ابصارھن۔ اور مؤمنہ عورتوں سے کہہ دیجیے کہ اپنی نگاہوں کو جھکائے رکھیں۔

دیکھنا رخصت ہے، اور یہ رخصت ایک کے معائنہ سے پوری ہو جاتی ہے، نیز قاعدہ یہ ہے کہ جن معاملات میں تنہا عورتوں کا قول مقبول ہے، ان میں عدد کی شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ روایتِ حدیث میں یہ شرط نہیں ہے۔ ہاں دو عورتوں کا معائنہ زیادہ موثوق ہوگا، کیونکہ دو کی خبر سے غلبۂ ظن زیادہ قوی ہو جائے گا۔ سو اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ ثیبہ ہے، تو یمین کے ساتھ مرد کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اور اگر انہوں نے کہا کہ یہ باکرہ ہے۔ تو عورت کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ اس صورت میں یمین کے بغیر عورت کا قول تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ عورت میں بکارت اصل ہے۔ اور اصل کی شہادت سے عورتوں کی شہادت میں قوت پیدا ہو گئی ہے۔ لہٰذا یمین نہیں لی جائے گی۔

**مسئلہ**: جب یہ ثابت ہو جائے کہ عورت سے مرد کا وصل نہیں ہو سکا۔ یہ بات خواہ مرد کے اقرار سے ثابت ہو یا بطور بکارت سے۔ تو قاضی مرد کو ایک سال کی مہلت دے گا، کیونکہ اس کی نامردی ثابت ہو چکی ہے۔ اور نامرد کو ایک سال کی مہلت دی جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس پر صحابہؓ کا اجماع ہو چکا ہے۔ نیز اس لیے کہ احتمال ہے کہ اب تک عدم وصل عجز کی بنا پر ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وصل پر قادر ہو لیکن اس سے بغض اور نفرت ہو۔ لہٰذا اسے اتنی مہلت دی جائے گی کہ اگر محض بغض کی وجہ سے وصل نہیں ہوا، تو اپنے نام سے نامردی کا دھبہ دھونے کے لیے اتنی مدت میں اس سے صحبت کر سکے۔ اور اگر ایک سال کی مدت گذر گئی اور وصل نہ ہوا تو اب یہ بات متعین ہو گئی کہ عدم وصل عجز کی وجہ سے ہے۔

**نوٹ**: ایک سال کی مدت اس لیے رکھی گئی ہے کہ یہ عجز خلقی ہو وہ یہ بھی احتمال ہے کہ کسی بیماری سے یا طبیعت پر حرارت یا برودت یا رطوبت یا یبوست کے غالب آنے کی وجہ سے ہو۔ اور سال

میں چار موسم پائے جاتے ہیں، اور چار موسم چار طبائع پر مشتمل ہوتے ہیں لہٰذا اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی موسم اس کی طبیعت کے موافق پڑ جائے، مانع اٹھ جائے اور وصل ہو سکے۔ اور عبداللہ بن نوفل سے مروی ہے کہ دس ماہ کی مہلت دی جائے گی لیکن یہ قول اجماع صحابہ کے خلاف ہے۔ اور پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ عبداللہ بن نوفل صحابی ہیں یا تابعی، لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ اختلافی رائے اجماع کو مجروح نہیں کر سکتی۔ نیز اس لیے کہ مہلت اس لیے دی جاتی ہے۔ کہ وہ چار موسموں میں سے کسی موسم میں وصل پر قادر ہو سکے۔ اور چار موسم پورے سال میں پورے ہوتے ہیں۔ یہاں یہ بات بحث طلب ہے کہ شمسی سال کا اعتبار کیا جائے گا یا قمری سال کا؟ قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ”ظاہر الروایۃ کے مطابق قمری سال کی مہلت دی جائے گی اور انہوں نے اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ شمسی سال کے قول کی وجہ یہ ہے کہ چار موسم شمسی سال میں پورے ہوتے ہیں، کیونکہ شمسی سال قمری سال سے کچھ دن زیادہ ہوتا ہے سو اس زائد مدت میں عارض مرض زائل ہونے کا احتمال ہے۔ لہٰذا شمسی سال کی مہلت دینا اولیٰ ہے ظاہر الروایۃ کا مستدل کتاب و سنت ہے۔ کتاب اللہ میں ارشاد ہے۔

”یسئلونك عن الاهلة قل هی مواقیت للناس والحج۔“ لوگ آپ سے نئے چاند کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، کہہ دیجیے کہ وہ لوگوں کے رکاموں کی میعادیں، اور حج کے وقت معلوم ہونے کا ذریعہ ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مدت، اوقات اور وقت حج کی پہچان کے لیے ہلال کو علامت قرار دیا۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کا فضل و رحمت ہے۔ اگر اوقات کا تعین، ایام یعنی شمسی سال کے حساب سے فرض قرار دیا جاتا تو یہ عوام الناس کے لیے مشکل ہوتا۔ اور سنت سے استدلال یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موسم حج میں خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا ”آگاہ رہو! زمانہ اپنی اسی ہیئت پر گھوم گیا ہے جو کائنات کی تخلیق کے دن اس کی تھی۔ سال بارہ ماہ کا ہے، ان میں سے چار ماہ حرمت والے ہیں تین پے در پے، ذوالقعدہ، ذوالحجہ اور محرم اور ایک رجب مضر، جو جمادی اور شعبان کے درمیان ہوتا ہے۔ تین مسلسل اور ایک تنہا، عربی میں ماہ کو ”شہر“ کہتے ہیں، اور شہر لغوی اعتبار سے ہلال کا نام ہے کہا جاتا ہے۔ رایت الشھر ”مراد ہوتی ہے: رایت الھلال۔ اور ایک قول یہ ہے کہ شہر کو شہرت کی بنا پر شہر کہا جاتا ہے۔ اور شہرت ہلال کی ہوتی ہے تو صحابہ کرام کا عنین کو ایک سال کی مہلت دینا جب کہ سال بارہ شہر کا ہوتا ہے۔ اور شہر ہلال کو کہتے ہیں۔ در حقیقت قمری سال ہی کی مہلت دینا ہے۔

**مسئلہ:** سال کا آغاز مرافعہ کے روز سے کیا جائے گا۔ اور اس سے پہلی مدت سال میں شمار نہیں کی جائے گی، اس لیے کہ روایت ہے کہ عمرؓ نے شریح کو یہ مکتوب بھیجا کہ ”عنین کو روز مرافعہ سے ایک سال کی مہلت دی جائے۔ نیز ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مرافعہ سے پہلے اس کا عدم وصل ممکن ہے کہ

عجز کی بنا پر، اور ممکن ہے کہ قادر ہونے کے باوجود ناپسندیدگی کی وجہ سے ہو۔ سو جب حاکم اسے مہلت دے گا تو ظاہر یہ ہے کہ وہ نامردی کی عار سے بچنے کے لیے ضرور وطی کرے گا۔ اور اگر پھر بھی اس نے صحبت نہ کی تو اب اسی کا عجز متعین ہو جائے گا۔

**مسئلہ**: ماہ رمضان اور ایام حیض سال میں شمار کئے جائیں گے۔ ان کی بجائے مزید مدت نہیں ملے گی، اس لیے کہ صحابہ کرام نے عنین کے لیے ایک سال کی مدت مقرر کی، باوجودیکہ وہ یہ جانتے تھے کہ سال میں ماہ رمضان بھی ہوتا ہے ایام حیض بھی آتے ہیں۔ اگر یہ ایام سال میں محسوب نہ ہوتے تو وہ ایک سال سے زیادہ مدت مقرر فرماتے۔

**مسئلہ**: اگر اس مدت کے دوران میں خاوند یا بیوی اتنا بیمار ہو گئے کہ جماع ممکن نہ رہا، سو اگر یہ مرض پورا سال رہا، تو خاوند کو مزید ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اور اگر تمام سال نہیں رہا تو اس کے بارے میں ابن سماعہ ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ اگر نصف ماہ یا اس سے کم عرصہ مرض رہا تو یہ مدت سال سے شمار کی جائے گی۔ اور اگر نصف ماہ سے زیادہ رہا تو یہ عرصہ سال سے شمار نہیں کیا جائیگا، اور سال کے بعد بقدر ایام مرض مزید مہلت ملے گی۔ خاوند کے غائب ہونے کا بھی یہی حکم ہے۔ ابن سماعہ ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کرتے ہیں کہ اگر مرد یا عورت سال میں ایک دن یا دو دن بھی ٹھیک رہے تو اسی سال کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسے مزید مہلت نہیں ملے گا۔ اور ابن سماعہ محمد سے روایت کرتے ہیں کہ اگر مرض کا دورانیہ ایک ماہ سے کم ہے، تو یہ سال میں شمار کیا جائے گا۔ اور اگر ایک ماہ یا اس سے زیادہ ہے، تو پھر ایام مرض کو سال میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ اور اتنی مدت مزید مہلت دی جائے گی۔ اس بارے میں "اصل" یہ ہے کہ قلیل ایام مرض کو سال سے خارج کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ انسان سال میں عام طور پر اتنا بیمار ہو ہی جاتا ہے۔ اور کثیر ایام کا اعتبار کرنا ممکن ہے۔ تو ابو یوسف نے ایک روایت کے مطابق۔ جو کہ ان سے صحیح تر روایت ہے۔ نصف ماہ اور اس سے کم مدت کو قلیل شمار کیا ہے۔ اور نصف ماہ سے زیادہ مدت کو کثیر قرار دیا ہے۔ اور اس بارے میں وہ کم رمضان سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ یہ واضح ہے کہ ماہ رمضان کو سال سے محسوب کیا جاتا ہے۔ حالانکہ ماہ رمضان میں رات میں وطی ہو سکتی ہے۔ دن میں نہیں۔ اور ایک ماہ کی مجموعی مدت میں راتیں، نصف ماہ ہوتی ہیں، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر مانع جماع نصف ماہ یا اس سے کم مدت رہا ہو، تو یہ مدت سال میں شمار کی جائے گی۔ اس استدلال سے نصف ماہ اور اس سے کم مدت کا اعتداد تو ثابت ہوتا ہے، لیکن اس سے زیادہ مدت کے اعتداد کی نفی نہیں ہوتی۔ ابو یوسفؒ سے دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ سال کے دوران میں جب اسے اتنا موقعہ ملا، جس میں وطی ممکن تھی، لیکن اس نے وطی نہیں کی۔ تو کوتاہی اس کی طرف سے ہوئی ہے لہٰذا یوں سمجھا جائے گا، گویا وہ تمام سال ٹھیک اور صحت مند رہا۔ بخلاف جب کہ تمام سال بیمار رہے اور اتنی مہلت بھی نہ پائے کہ وطی کر سکے تو پھر اس کے حق میں سال شمار کرنا متعذر ہے۔ لہٰذا مزید ایک سال کی مہلت ملے گی۔ اور محمد ایک ماہ سے کم مدت کو

قلیل اور ایک ماہ اور اس سے زیادہ مدت کو کثیر قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ مدت کے پیمانوں میں جلد ختم ہونے والا آخری پیمانہ ماہ ہے، لہٰذا ایک ماہ کثیر مدت کا حکم رکھتا ہے اور اس سے کم، قلیل مدت کے حکم میں ہے۔

**مسئلہ:** ابو یوسف فرماتے ہیں کہ سال کی مہلت ملنے کے بعد اگر عورت فرض حج کے لیے چلی گئی، تو مدت حج سال سے شمار نہیں کی جائے گی، کیونکہ فرض حج سے روکنا شرعاً ممکن نہیں ہے۔ تو ان ایام میں وہ شرعاً وطی پر قادر نہیں رہا، لہٰذا اتنے ایام اسے مزید مہلت ملے گی۔ اور اگر خاوند حج کے لیے چلا جائے۔ تو یہ ایام سال سے شمار ہوں گے۔ کیونکہ وہ عورت کو اپنے ساتھ لے جا سکتا ہے، یا حج کو موخر کر سکتا ہے، کیونکہ مدت العمر حج کا وقت رہتا ہے۔ محمد فرماتے ہیں کہ اگر احرام بند ہونے کے بعد عورت نے اس سے خصومت کی، تو احلال کے بعد اسے ایک سال کی مہلت ملے گی، کیونکہ احرام کی حالت میں وطی شرعاً ممکن نہیں ہے لہٰذا اس مدت کی ابتداء اس وقت سے شمار کی جائے گی، جب سے وطی کرنا اس کے لیے ممکن ہوا ہو۔ اور اگر مدت ظہار میں عورت نے خصومت کی، تو اگر یہ اعتاق پر قادر ہے تو گویا وطی پر قادر ہے، غلام آزاد کرے اور وطی کرلے، جیسا کہ محدث تقدیم طہارت کے ساتھ نماز پر قادر ہوتا ہے کہ طہارت حاصل کرے اور نماز پڑھ لے۔ اور اگر وہ اعتاق پر قادر نہیں ہے، تو پھر اسے چودہ ماہ کی مہلت دی جائے گی، کیونکہ اس صورت میں اسے کفارۂ ظہار دو ماہ کے روزوں کی صورت میں ادا کرنا ہوگا اور ان دو ماہ میں وطی شرعاً حرام ہے۔ لہٰذا ان دو ماہ کو سال میں شمار نہیں کیا جائے گا، اور ان کے علاوہ ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اور اگر اس نے سال کی مہلت کے دوران میں ظہار کیا تو اس سے مہلت میں کچھ اضافہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ ترک ظہار پر قادر تھا۔ لیکن اس کے باوجود جب اس نے ظہار کیا تو اس نے اپنے اختیار سے وطی اپنے لیے ممنوع کرلی، لہٰذا اس کے اقدام کی وجہ سے عورت کا حق ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا۔

**مسئلہ:** اگر عنین کی بیوی رتقاء یا قرناء ہو (رتقاء! وہ عورت جس کی شرمگاہ پر جھلی ہو، جس کی وجہ سے جماع ممکن نہ ہو۔ قرناء! وہ عورت جس کی شرمگاہ میں ہڈی ابھری ہوئی ہو) تو ایسی صورت میں ایک سال کی مہلت نہیں دی جائے گی، کیونکہ ایسی عورت کا وطی میں کوئی حق نہیں ہے۔ اس لیے کہ مانع وطی خود اس میں موجود ہے۔ لہٰذا مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

**مسئلہ:** اگر خاوند اتنا کم عمر ہے کہ عام طور پر اتنی میں وطی نہیں ہوتی عورت بالغہ ہے۔ اور اسے یہ معلوم نہیں ہے۔ اور وہ مہلت دینے کا مطالبہ کر دیتی ہے۔ تو مہلت نہیں دی جائے گی، بلکہ اس کے بلوغ کا انتظار کیا جائے گی۔ جب وہ بالغ ہو جائے۔ تو پھر اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ کیونکہ جب وہ جماع کرنے کی عمر میں ہی نہیں ہے۔ تو اسے مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہیں۔ نیز اس لیے کہ اس مہلت کا حکم یہ ہے کہ اگر اس مدت میں بھی وہ جماع نہ کر سکا تو پھر فرقت کا اختیار ملتا ہے۔ اور عنین کی فرقت طلاق ہوتی ہے۔ جب کہ بچہ طلاق کا اختیار نہیں رکھتا۔ نیز اس لیے کہ بچے میں جماع کی خواہش عام طور پر بلوغت کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا فی الحال مہلت نہیں دی جائے گی۔

**مسئلہ:** اگر خاوند بالغ، مجنون ہو، اور عورت اسے عنین پائے، تو فقہاء کے نزدیک اس صورت میں مہلت نہیں دی جائے گی۔ ھکذا ذکر الکرخی کیونکہ مہلت کا حکم یہ ہے کہ اگر دخول نہ ہو سکے تو تفریق کر دی جائے۔ اور عنین کی فرقت طلاق ہوتی ہے۔ جب کہ مجنون طلاق کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ایک سال انتظار کیا جائے گا۔ برخلاف نابالغ بچے کی صورت کے، کہ وہاں بچپن جماع سے مانع ہے۔ لہٰذا بچپن کے ختم ہونے کا انتظار کیا جائے گا۔ پھر ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ صحیح وہ ہے، جو کرخی نے بیان کیا ہے، کہ جنون کی حالت میں بالکل مہلت نہیں دی جائے گی وجہ اوپر بیان ہو چکی ہے۔

**مسئلہ:** ایک سال کی مہلت گذرنے کے بعد اگر میاں بیوی دونوں متفق ہوں کہ وصل ہوا ہے، تو وہ اس کی بیوی رہے گی، اور اسے اختیار نہیں ملے گا۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو جائے، بیوی دعویٰ کرے کہ وصل ہوا ہے۔ تو اگر وہ عورت ثیبہ تھی۔ تو یمین کے ساتھ مرد کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اور اگر وہ باکرہ تھی، تو اس کا معائنہ کرایا جائے گا۔ اگر معائنہ سے معلوم ہو کہ وہ ابھی تک باکرہ ہے۔ تو عورت کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر معائنہ کا نتیجہ یہ ملا کہ وہ ثیبہ ہے تو مرد کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اور اگر معائنے سے کوئی حتمی نتیجہ برآمد نہ ہو تو پھر اسے جانچا جائے گا۔ اور جانچ کے طریق کے بارے میں مشائخ کے مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ اسے کہا جائے گا کہ دیوار پر پیشاب کرے، اگر اس کا پیشاب دیوار پر گرا، تو وہ باکرہ ہے۔ وگرنہ ثیبہ ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مرغی کے انڈے سے جانچا جائے گا، اگر اس کے مقام مخصوص میں انڈا سما جائے تو وہ ثیبہ ہے، وگرنہ باکرہ ہے۔

**مسئلہ:** اگر ثابت ہو جائے کہ وطی نہیں ہوئی۔ یہ بات خواہ مرد کے اعتراف سے ثابت ہو یا ظہور بکارت سے۔ تو قاضی عورت کو خیار دے گا کیونکہ صحابہ کرام نے عنین کی بیوی کو خیار دیا ہے۔ اور وہ ہمارے راہنما ہیں پھر چاہے تو عورت فرقت اختیار کرے اور چاہے نکاح میں رہے۔ لیکن اختیار اس وقت دیا جاتا ہے جب ثبوت خیار کی شرائط پائی جائیں۔ سو اس خیار کے بارے میں گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

ا۔ ثبوت خیار کی شرائط کا بیان۔

ب۔ حکم خیار کا بیان۔

ج۔ کس چیز سے خیار باطل ہو جاتا ہے؟

**شرائط خیار:** ۱۔ اس نکاح میں اس عورت سے بالکل وصل وصحبت نہ ہوئی ہو۔ چنانچہ اگر ایک مرتبہ بھی وصل ہوا ہو۔ تو خیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ ایک مرتبہ وطی ہونے سے عورت کو اس کا حق مل گیا اور خیار اس وقت حاصل ہوتا ہے جب عقد کے ذریعہ حاصل ہونے والا اس کا حق واجب فوت ہوتا ہو۔ اور یہ چیز نہیں پائی گئی۔ اور اگر جس عورت کے لیے مہلت دی گئی ہے۔ اس کے سوا کسی اور بیوی سے صحبت کی یا مرافعہ سے پہلے کسی دوسری بیوی سے صحبت کر چکا تھا۔ تو اس سے مرافعہ کرنے والی بیوی کا حق تاجیل وخیار باطل نہیں ہوگا، کیونکہ اسے اس کا حق نہیں ملا۔ سو وہ تاجیل وخیار

کا حق رکھتی ہے۔

۲۔ بوقت نکاح عورت کو اس عیب کا علم نہ ہو۔ چنانچہ اگر اس عورت نے بہ علم ہوتے ہوئے کہ یہ عنین ہے، اس سے نکاح کر لیا۔ تو اسے خیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ علم کے باوجود اس سے نکاح کرنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس عیب کو قبول کرتی ہے۔ جیسا کہ مشتری کو اگر بوقت بیع عیب کا علم ہو، تو خیار عیب نہیں ملتا، اور عیب پر رضا سے رد ممنوع ہوجاتا ہے، جیسا کہ بیع وغیرہ میں ہے۔ اور اگر بوقت نکاح عورت کو اس عیب کا علم نہیں تھا۔ نکاح کے بعد ایک مرتبہ وصل بھی ہوا، لیکن پھر اس کی یہ طاقت جاتی رہی، اس کے بعد فرقت ہوگئی، اب اگر اسی عورت سے دوبارہ نکاح ہو، اور وصل نہ ہوسکے۔ تو عورت کو خیار ملے گا۔ کیونکہ عجز متحقق نہیں ہوا تھا۔ لہٰذا دوبارہ اس سے نکاح کرنا عیب پر رضا نہیں سمجھی جائے گی۔ اور ایک عقد میں وصل ہونے سے دوسرے عقد میں عورت کا حق وصل باطل نہیں ہوتا۔ اور اگر قاضی نے عنین کو مہلت دی، لیکن وصل نہ ہوسکا، چنانچہ تفریق کر دی گئی اس کے بعد پھر دونوں نے نکاح کر لیا تو عورت کو خیار نہیں ملے گا، کیونکہ اس صورت میں عورت کو عیب کا یقینی علم تھا۔ اس کے باوجود نکاح قبول کرنا عیب پر رضا کی دلیل ہے، لہٰذا اب اختیار نہیں ملے گا۔ واللہ اعلم۔

**حکم خیار:** اس خیار کا حکم یہ ہے کہ عورت کو فرقت اور نکاح کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔ پھر چاہے وہ فرقت اختیار کرے یا نکاح میں رہنا پسند کرے۔ اگر اس نے نکاح میں رہنا پسند کیا تو اس کا حق وصل باطل ہوجائے گا، اور اس نکاح کے دوران میں اسے کبھی حق خصومت حاصل نہیں ہوگا۔ وجہ گذر چکی ہے کہ علم کے باوجود نکاح اختیار کرنا عیب پر رضا کی دلیل ہے۔ اور اگر اس نے فرقت اختیار کی تو قاضی ان کے درمیان تفریق کر دے گا۔ کرخی نے یونہی بیان کیا ہے۔ اور اس میں انہوں نے کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ اس کلام کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ نفس اختیار سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ اور قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ:

ظاہر الروایۃ کے مطابق نفس اختیار سے فرقت واقع ہوجاتی ہے، اور اس کے فیصلے کی حاجت نہیں ہے۔ جیسا کہ خیار معتقہ اور خیار مخیرہ کی صورت میں ہوتا ہے اور حسن سے روایت یہ ہے کہ جب تک قاضی یہ نہیں کہتا کہ میں نے تم دونوں کی درمیان تفریق کی۔ تب تک فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اس روایت کے مطابق یہ خیار، خیار بلوغ کے بمنزلہ ہے۔ یہ تو ان کا بیان تھا۔ اور بعض مواضع میں مذکور ہے کہ ابو حنیفہ کا قول وہ ہے۔ جو حسن نے روایت کیا۔ اور ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے۔ وہ صاحبین کا قول ہے۔

حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت، فرقت بطلان ہے۔ اور اس میں ہمارے ... کے مابین کوئی اختلاف نہیں، صرف شافعی اس میں اختلاف فرماتے ہیں کہ ان کے نزدیک ... عنقریب یہ مسئلہ انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گا۔ اور عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی۔ یہ اختیا...

صرف خاوند کے پاس ہے۔ الّا یہ کہ قاضی خاوند کے قائم مقام ہو کر تفریق کرتا ہے۔ نیز اس لیے کہ اس فرقت کا سبب یعنی تاجیل، قاضی کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ مہلت صرف قاضی ہی دیتا ہے۔ سو اس سبب سے متعلقہ فرقت بھی قاضی کے ساتھ مخصوص ہو گی، جیسا کہ فرقت لعان میں ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں جو مذکور ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کی طرف سے عورت کو تخییر اختیار طلاق کی تفویض ہے۔ لہٰذا عورت کا فرقت اختیار کرنا من حیث المعنی قاضی کی طرف سے تفریق ہے۔ عورت کی طرف سے نہیں۔ اور قاضی زوج کا قائم مقام ہونے کی وجہ سے یہ اختیار رکھتا ہے کہ اختیار طلاق تفویض کر دے۔

**مسئلہ:** اس فرقت کو طلاق بائن تصور کیا جائے گا، کیونکہ اس تفریق سے غرض یہ ہے کہ عورت کو ایک ایسے خاوند سے چھڑایا جائے، جس سے عورت کا حق پورا کرنے کی توقع نہیں ہے۔ تاکہ عورت کے ساتھ ظلم اور ناانصافی نہ ہو، اور یہ مقصود طلاق بائن سے حاصل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر اسے طلاق رجعی قرار دیا جائے تو خاوند، عورت کی رضا کے بغیر پھر اس سے رجوع کرے گا، اور اس کے بعد دوبارہ تفریق کی حاجت پیش آئے گی۔ سو ایسی تفریق غیر مفید ہے۔

**مسئلہ:** اس فرقت کی صورت میں عورت کو مہر کامل ملے گا۔ اور اس پر عدت گزارنا واجب ہو گا، بشرطیکہ خلوت صحیحہ ہو چکی ہو۔ اس پر اجماع ہے۔ اور اگر خلوت نہیں ہوئی، تو عدت واجب نہیں ہو گی۔ ہاں اگر مہر مقرر ہوا تھا تو نصف مہر ملے گا۔ اور اگر مقرر نہیں ہوا تھا تو متعہ ملے گا۔

**مسئلہ:** قاضی نے نامردی کی وجہ سے تفریق کر دی، عدت واجب ہو گئی، عدت کے آغاز سے لے کر دو سال کے دوران میں اگر بچہ پیدا ہوا۔ تو یہ خاوند کا بچہ سمجھا جائے گا۔ کیونکہ معتدہ اگر وقت طلاق سے لے کر دو سال کی مدت کے درمیان بچہ جنتی ہے۔ تو اس بچے کا نسب خاوند سے ثابت ہو گا۔ کیونکہ عدت کا وجوب حمل و فراغ کو پرکھنے کے لیے ہوا ہے، اور حمل کی مدت ہمارے نزدیک دو سال تک دراز ہو سکتی ہے۔ سو دو سال تک پیدا ہونے والے بچے کا نسب خاوند سے چلے گا پھر اگر خاوند نے کہا کہ میں نے اس کے ساتھ صحبت کی تھی۔ تو ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ حاکم فرقت کو باطل کر دے گا۔ اور اس کے لیے بچہ کافی دافی شاہد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نسب کے ثبوت سے دخول ثابت ہوا۔ اور ثبوت دخول سے ابطال فرقت ضروری ہو جاتا ہے۔ نیز اگر قاضی کی تفریق کے بعد دو شاہد دخول پر شہادت دیں، تو فرقت باطل ہو جاتی ہے۔ سو جب نسب ثابت ہو جائے تو بھی فرقت باطل ہونی چاہیئے۔ کیونکہ دخول پر نسب کی شہادت دو گواہوں کی شہادت سے قوی تر ہے۔

**مسئلہ:** اسی طرح اگر قاضی نے مجبوب (عضو کٹا) اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کی آغاز مدت سے لے کر دو سال کے دوران میں عورت نے بچہ جنم دیا، تو اس کا نسب ثابت و صحیح سمجھا جائے گا، کیونکہ مجبوب کی خلوت سے عدت واجب ہو جاتی ہے، اور نسب مجبوب سے

ثابت ہوتا ہے۔ الّا یہ کہ یہاں فرقت باطل نہیں ہوگی۔ کیونکہ مجبوب سے نسب کا ثبوت دخول کی دلیل نہیں ہے، اس لیے کہ اس سے دخول حقیقی غیر متصور ہے۔ اس سے صرف پانی خارج ہوتا ہے۔ اور یہاں استقرار حمل پانی خارج ہونے سے ہوا ہے۔ سو جب دخول ثابت نہیں ہوا۔ تو فرقت برقرار رہے گی۔

**مسئلہ:** قاضی نے نامردی کی وجہ سے تفریق کر دی، اس کے بعد خاوند نے شہادت قائم کی کہ عورت نے فرقت سے پہلے اقرار کیا تھا کہ ہمارا وصل ہوا ہے۔ تو قاضی فرقت کو باطل کر دے گا کیونکہ عورت کے اقرار پر شہادت یوں ہے، گویا اس نے قاضی کے پاس خود اقرار کیا ہے۔ اور اگر وہ تفریق سے پہلے اقرار کر لیتی تو فرقت واقع نہ ہوتی۔ اور اگر خاوند نے یہ شہادت قائم کی کہ عورت نے فرقت کے بعد اقرار کیا ہے کہ فرقت سے پہلے ہمارا وصل ہوا تھا۔ تو اس سے فرقت باطل نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس وقت عورت کے اقرار کا مطلب یہ ہے کہ وہ قاضی کے فیصلے کو باطل کرنا چاہتی ہے۔ لہٰذا قاضی کے خلاف اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اس کے اقرار کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

**مسئلہ:** اگر باندی کا خاوند عنین ہو، تو ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک اس بارے میں تمام اختیار آقا کے ہاتھ میں ہے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ باندی کو اختیار حاصل ہوگا۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ خیار حق وطی کے فوت ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور وطی باندی کا حق ہے لہٰذا خیار بھی اس کو حاصل ہوگا، جیسا کہ آزاد عورت کی صورت میں ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ وطی سے مقصود ولد ہوتا ہے، اور ولد تنہا آقا کی ملکیت ہوتا ہے۔ نیز فرقت اور بقائے نکاح میں سے کوئی ایک اختیار کرنا باندی کا اپنی ذات پر تصرف ہے۔ جب کہ باندی کی ذات مکمل طور پر آقا کی ملکیت ہے، لہٰذا اس بارے میں تصرف کا اختیار آقا کو حاصل ہوگا۔

**یہ خیار کیسے باطل ہوتا ہے؟:** یہ خیار دو طرح سے باطل ہوتا ہے بنص سے اور دلالت سے۔ نص تو یہ کہ اسقاط خیار یا اس کے قائم مقام کسی مفہوم کی صراحت کر دے، مثلاً یوں کہے کہ "میں نے حق خیار ساقط کیا"، یا "میں نکاح پر راضی ہوں"، یا "میں نے خاوند کو پسند کیا" وغیرہ۔ یہ صراحت قاضی کی تخییر سے خواہ پہلے ہو یا بعد میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور دلالت یہ کہ کوئی ایسا کام کرے، جو عقد نکاح میں رہنے کی خواہش کو ظاہر کرتا ہو۔ مثلاً قاضی نے اسے اختیار دیا۔ اس کے بعد وہ خاوند کے ساتھ رہی اور ہم کنار ہوتی رہی۔ وغیرہ اس سے خیار باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ خاوند کے ساتھ راضی ہے۔ اور اگر اس نے کوئی ایسا کام مہلت گذرنے کے بعد، قاضی کی تخییر سے پہلے کیا، تو اسے رضا نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ مہلت گذرنے کے بعد عورت کا خاوند کے ساتھ رہنا، ممکن ہے کہ خاوند کو پسند کرنے کی وجہ سے ہو، اور ممکن ہے کہ اس کی مالی حالت پسند کرنے کی وجہ سے ہو لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے اسے رضا کی دلیل نہیں سمجھا جائے گا۔

**مسئلہ:** کیا مجلس تخییر سے اٹھنے کے ساتھ خیار باطل ہو جاتا ہے؟ کرخی ذکر کرتے ہیں کہ ابن سماعہ اور بشر ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ "جب حاکم تخییر دے اور عورت اختیار کا فیصلہ کرنے سے پہلے مجلس سے اٹھ جائے یا حاکم خود ہی مجلس سے چلا جائے یا کوئی سپاہی اسے مجلس سے اٹھائے اور وہ کچھ نہ بولے، تو اس سے خیار باقی نہیں رہتا"، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خیار مجلس تخییر تک محدود رہتا ہے، اور کرخی نے اس بارے میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا۔ قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ خیار، مجلس تک محدود نہیں ہے۔ اور ابو یوسف و محمد سے روایت ہے کہ خیار مخیرہ کی طرح یہ خیار بھی مجلس تک محدود ہوتا ہے۔ صاحبین سے مروی کی وجہ یہ ہے کہ یہاں قاضی کی تخییر زوج کی تخییر کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اور جس عورت کو خاوند اختیار دے، وہ مجلس سے اٹھنے کے ساتھ باطل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عورت کے نتیجے پر پہنچنے سے پہلے جب حاکم مجلس سے اٹھ گیا کیونکہ حاکم کے اٹھنے سے مجلس تخییر ختم ہو گئی۔ اور اسی طرح جب کسی سپاہی نے اسے مجلس سے اٹھایا اور وہ کچھ نہ بولی، کیونکہ اٹھائے جانے سے پہلے وہ اختیار پر قادر تھی، لیکن قدرت کے باوجود اس کا امتناع اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ نکاح پر راضی ہے ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے۔ اور یہی اس خیار اور خیار مخیرہ کے درمیان وجہ فرق ہے۔ کہ خیار مخیرہ مجلس تک اس لیے محدود رہتا ہے کہ زوج تخییر سے اسے طلاق کا مالک بنا دیتا ہے، کیونکہ کسی شی کا مالک وہ ہوتا ہے، جو اپنے اختیار اور مشیت سے اس میں تصرف کرے۔ سو خاوند کی طرف سے تخییر طلاق کی تملیک ہوتی ہے۔ اور جواب تملیک مجلس تک محدود ہوتا ہے، کیونکہ تملیک کرنے والا عادۃً مجلس کے اندر جواب کا طلبگار رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیع کی صورت میں خیار قبول مجلس تک محدود ہوتا ہے۔ اسی طرح خیار مخیرہ میں بھی ہے۔ اور قاضی کی طرف سے تخییر طلاق کی تفویض ہوتی ہے، تملیک نہیں۔ کیونکہ قاضی بذات خود طلاق کا مالک نہیں ہے اس لیے کہ خاوند نے اسے اختیار طلاق کا مالک نہیں بنایا۔ خاوند نے اسے طلاق صرف تفویض کی ہے، سو جب وہ خود طلاق کا مالک نہیں ہے۔ تو دوسرے کو کیسے مالک بنا سکتا ہے۔ دونوں تخییروں میں بس یہی فرق ہے۔ واللہ اعلم۔

**مسئلہ:** سحر زدہ اور خصی مذکورۃ الصدر تمام صورتوں میں عنین کی طرح سمجھے جائیں گے۔ کیونکہ ان دونوں کے پاس آلہ تناسل کا وجود عنین کی طرح ہے، لہٰذا احکام میں بھی عنین کی مانند ہوں گے۔ اور خنثیٰ کا بھی یہی حکم ہے۔ رہا عضو کٹا! سو جب یہ پتہ ہو کہ یہ مجبوب ہے، خواہ اس کے اپنے اقرار سے یہ پتہ لگا ہو یا کپڑوں کے اوپر سے ٹٹولنے سے۔ تو اگر بوقت نکاح عورت کو اس کا علم تھا تو اسے اختیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ وہ اس پر راضی ہو چکی ہو۔ اور اگر اسے علم نہیں تھا۔ تو اسے فی الحال اختیار دیا جائے گا، اور اس میں ایک سال کی مہلت دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ مہلت امید وصل کے تحت دی جاتی ہے۔ جب کہ مجبوب سے وصل کی کوئی امید نہیں ہے۔ لہٰذا یہاں مہلت دینا سود مند نہیں ہے۔ اس لیے مہلت نہیں دی جائیگی۔ سو اگر عورت

نے فرقت اختیار کی اور قاضی نے ان کے درمیان تفریق کر دی یا خود بخود تفریق ہو گئی۔ اختلاف کی تفصیل گذر چکی ہے۔ تو عورت کو کامل مہر ملے گا اور اس پر کامل عدت گذارنا واجب ہوگا۔ بشرطیکہ خلوت ہو چکی ہو۔ یہ ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک نصف مہر ملے گا۔ اور عدت کامل واجب ہوگی۔ اور اگر خلوت نہیں ہوئی تو بالاجماع نصف مہر ملے گا، اور عدت گذارنا واجب نہیں ہوگا۔ تفصیل گذشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

**فصل** : مذکورہ پانچ عیوب۔ قطع عضو، نامردی، سحر زدگی، خصی پن اور ہیجڑا پن۔ کے علاوہ دوسرے عیوب سے خاوند کا خالی ہونا کیا لزوم نکاح کی شرط ہے یا نہیں؟ ابوحنیفہ و ابویوسف فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے۔ اور ایسے کسی عیب کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ ہر ایسے عیب، جس کی موجودگی میں خاوند کے ساتھ زندگی گذارنا تکلیف و ضرر کا موجب ہو۔ مثلاً جنون، جذام، برص سے خاوند کا خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط ہے۔ چنانچہ ایسے کسی عیب کی وجہ سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے۔ ہاں ان کے علاوہ باقی عیوب سے خالی ہونا شرط نہیں ہے۔ اور یہی شافعیؒ کا مذہب ہے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے، کہ عیوب خمسہ میں عورت کو خیار ملنے کی وجہ دفع ضرر ہے۔ اور یہ عیوب الحاق ضرر میں عیوب خمسہ سے کہیں بڑھ کر ہیں۔ کیونکہ عادۃً یہ متعدی بیماریاں ہیں۔ سو جب عیوب خمسہ کی وجہ سے اختیار حاصل ہوتا ہے تو ان عیوب کی وجہ سے بدرجۂ اولیٰ اختیار حاصل ہونا چاہیئے۔ بہ خلاف جب کہ یہ عیوب عورت میں ہوں۔ کیونکہ یہ عیوب اگرچہ خاوند کے لیے مضرت رساں ہیں۔ لیکن خاوند کے لیے طلاق دے کر اپنے آپ کو اس مضرت سے بچانا ممکن ہے۔ اور عورت کے لیے یہ ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی، لہٰذا عورت کے لیے ضرر سے بچنے کی ایک ہی راہ یعنی فسخ رہ جاتی ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ عیوب خمسہ میں اختیار اس ضرر سے بچانے کے لیے حاصل ہوا تھا کہ ان عیوب کی وجہ سے عورت کو عقد کے ذریعے حاصل ہونے والا حق وطی فوت ہو جاتا ہے۔ جب کہ عیوب مذکورہ کی وجہ سے حق وطی فوت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان عیوب کے ہوتے ہوئے خاوند وطی کر سکتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں اختیار نہیں ملے گا۔

باقی عورت کا عیوب مذکورہ سے خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط نہیں ہے اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ عورت میں ان عیوب کی موجودگی سے نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ عورت کا پانچ عیوب۔ جنون، جذام، برص، رتق اور قرن سے خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط ہے۔ اور ان کی وجہ سے نکاح فسخ ہو جائے گا۔ شافعی اس روایت سے احتجاج کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فر من المجذوم فرارك من الاسد۔ | مجذوم سے یوں بھاگو، جیسے شیر سے بھاگتے ہو۔

اور فسخ فرار ہی کی ایک صورت ہے۔ اور اگر جذام کے ہوتے ہوئے نکاح لازم ہوتا تو آپ

فرار کا حکم نہ دیتے۔ نیز روایت ہے کہ آپؐ نے ایک عورت سے نکاح کیا، تو اس کے پہلو میں کچھ سفیدی پائی۔ تو آپ نے اسے رد فرما دیا اور فرمایا کہ اپنے اہل کے پاس چلی جاؤ" اگر ایسی صورت میں نکاح لازم ہوتا تو آپ رد نہ فرماتے۔ نیز ان عیوب کی موجودگی میں مصالح نکاح حاصل نہیں ہو سکتیں یا کم از کم ان میں خلل تو ضرور واقع ہوگا۔ کیونکہ ان میں سے بعض عیوب۔ جنون، جذام، برص ایسے ہیں کہ طبیعت سلیم ان سے نفرت کرتی ہے لہٰذا موافقت نہیں ہو پائے گی۔ اور بعض عیوب رتق اور قرن وطی سے مانع ہیں جب کہ اکثر مصالح نکاح کا حصول وطی پر موقوف ہے مثلاً زنا سے عفت، سکون نفس اور اولاد کی مصالح وطی سے حاصل ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جنون، جذام وغیرہ اگر خاوند میں پائے جائیں تو عورت کو اختیار حاصل ہوتا ہے۔ سو عورت میں یہ عیوب ہونے کی وجہ سے بھی نکاح لازم نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ دوسرے عیوب کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوتا، لہٰذا ان عیوب کی وجہ سے بھی فسخ نہیں ہوگا۔ علت جامعہ یہ ہے کہ عورت میں ان عیوب کی موجودگی سے حکم عقد۔ یعنی ازدواج حکمی اور ملک استمتاع فوت نہیں ہوتا۔ صرف بعض ثمرات عقد میں خلل پڑتا ہے۔ اور اگر اس عقد کے تمام ثمرات فوت ہو جائیں، بایں طور کہ عقد کے فوراً بعد زوجین میں سے کوئی ایک مر جائے، تو بھی کامل مہر تو واجب ہوتا ہے، لیکن حق فسخ ثابت نہیں ہوتا۔ تو بعض ثمرات کے فوت ہونے سے بدرجہ اولیٰ حق فسخ ثابت نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ نکاح کا حکم اصلی ازدواج حکمی ہے، ملک استمتاع اسی کی تاکید کے لیے مشروع ہوا ہے۔ اور مہر اس ملک کے احداث کے مقابل واجب ہوتا ہے۔ جب کہ فسخ سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ احداث ملک نہیں ہوا تھا۔ لہٰذا اس کے مقابل جو چیز واجب ہوئی ہے یعنی مہر، وہ بھی مرتفع نہیں ہوگی، للہٰذا فسخ جائز نہیں ہوگا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ عیوب استمتاع سے مانع نہیں ہیں۔ جنون، جذام اور برص کی صورت میں تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ رتق اور قرن بھی ایسے ہی ہیں، کیونکہ گوشت کاٹا جا سکتا ہے۔ اور قرن توڑا جا سکتا ہے۔ للہٰذا استمتاع ممکن ہے۔ اور باقی عیوب میں اسی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوتا، للہٰذا یہاں بھی فسخ نہیں ہوگا۔

شافعیؒ نے اپنے استدلال میں جو پہلی حدیث پیش کی ہے۔ اس کے مفہوم کے ہم بھی قائل ہیں کہ مجذوم سے اجتناب ضروری ہے لیکن یہ فرار از راہ طلاق بھی ممکن ہے، فسخ ضروری نہیں۔ جب کہ حدیث میں راہ فرار کی کوئی تعیین نہیں ہے۔ رہی دوسری حدیث! تو اس کی صحیح روایت میں صرف اتنا وارد ہوا ہے کہ آپ نے اسے فرمایا" اپنے اہل کے پاس چلی جاؤ" اور یہ ہمارے نزدیک کنایات طلاق سے ہے۔ جب کہ گفتگو فسخ کی صورت میں ہو رہی ہے۔ اور شافعیؒ کی بیان کردہ روایت میں جو رد کا ذکر آیا ہے، یہ راوی کا قول ہے، للہٰذا حجت نہیں ہوگا۔ یا یہ کہ ہم اس حدیث کو طلاق کے ساتھ رد کرنے پر محمول کرتے ہیں۔ تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے، اور تناقض

ذر ہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

**مسئلہ:** نکاح کا خیار رویت سے خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور اسے دیکھا نہیں۔ تو دیکھنے پر اسے خیار نہیں ملے گا بہ خلاف بیع کے، کہ بیع میں خیار رویت حاصل ہوتا ہے۔

اسی طرح خیار شرط سے خالی ہونا بھی لزوم نکاح کی شرط نہیں ہے۔ خواہ خیار زوج کے لیے ہو یا زوجہ کے لیے یا دونوں کے لیے، تین دن کا ہو یا کم یا زیادہ کا۔ چنانچہ اگر خیار شرط کے ساتھ نکاح کیا تو شرط باطل ہوگی اور نکاح جائز ہوگا۔

---

## فصل: شرائط لزوم نکاح کی دوسری قسم بقائے نکاح کے لزوم کی شرائط

یہ شرائط بھی دو طرح کی ہیں: بعض وہ ہیں جن کا تعلق زوج کے ساتھ اپنی زوجہ کے نکاح کی بقاء لازم ہونے کے بارے میں ہے۔ اور بعض شرائط کا تعلق باندی کی بقائے نکاح لازم ہونے کے سلسلہ میں آقا کے ساتھ ہے۔

سو زوجہ کے نکاح کی بقا اس وقت لازم ہوتی ہے، جب زوج نے اسے یا اس کے علاوہ کسی دوسرے کو طلاق کا مالک نہ بنایا ہو۔ مثلاً زوجہ کو طلاق کی نیت سے یوں نہ کہا کہ "تمہیں اپنی ذات پر اختیار ہے"، یا "تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے" یا صراحۃً کہہ دیا ہو کہ "اپنے آپ کو طلاق دے لو"، یا "اگر تم چاہو تو تم طالق ہو"، یا کسی آدمی کو کہہ دیا ہو کہ "اگر تم چاہو تو میری زوجہ کو طلاق دے دو" اسی طرح کسی شرط کے ساتھ تعلیق اور کسی وقت کی طرف اضافت بھی نہ ہو، ورنہ نکاح کی بقا لازم نہیں رہے گی۔ کیونکہ طلاق کی تملیک سے نکاح کی پوزیشن یہ ہوگئی ہے کہ اس کا زوال زوج کے اختیار پر موقوف نہیں رہا۔ اور تعلیق و اضافت سے بھی معاملے کی نوعیت یہی بنتی ہے۔ اور نکاح کی بقا لازم نہ ہونے کا مطلب یہی ہے، کہ اس کا زوال زوج کے اختیار میں نہ ہو۔ اور باندی کے نکاح کی بقا اس وقت لازم ہوتی ہے جب آقا نکاح میں دی ہوئی اپنی باندی کو آزاد نہ کرے۔ چنانچہ اگر آقا نے اپنی باندی کو آزاد کر دیا تو عقد کی بقا لازم نہیں رہے گی، بلکہ باندی کو خیار ملے گا۔ اسے خیار عتاقہ کہتے ہیں۔ اس بارے میں گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ اس خیار کے ثبوت کی شرائط کا بیان۔

۲۔ وقت ثبوت کا بیان۔

۳۔ کس چیز سے یہ خیار باطل ہو جاتا ہے؟

**خیار عتاقہ کے ثبوت کی شرائط:** ۱۔ بوقت اعتاق نکاح موجود ہو، چنانچہ اگر پہلے آزاد کیا پھر کسی سے اس کا نکاح کیا تو خیار نہیں ملے گا، کیونکہ بوقت اعتاق نکاح موجود نہیں تھا۔ اور اگر آزاد

کیا۔ پھر اس کا نکاح کر دیا، جب کہ وہ نا بالغہ ہے، تو اسے خیار بلوغ ملے گا، خیار عتق نہیں ملے گا۔ وجہ گذر چکی ہے۔

۲۔ باندی کا نکاح نافذ بھی ہو۔ چنانچہ اگر باندی نے آقا کی اجازت کے بغیر اپنی مرضی سے کسی انسان سے نکاح کر لیا، پھر آقا نے اسے آزاد کر دیا۔ تو اس صورت میں اسے خیار نہیں ملے گا۔

**مسئلہ:** باندی کو خیار عتق ملنے کے لیے کیا یہ ضروری ہے کہ بوقت اعتاق اس کا زوج غلام ہو۔ ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں ہے۔ بوقت اعتاق باندی کا زوج آزاد ہو یا غلام، بہر صورت اسے خیار عتق حاصل ہوگا۔ شافعیؒ فرماتے ہیں یہ شرط ہے۔ اور اگر بوقت اعتاق اس کا زوج آزاد ہے تو خیار عتق حاصل نہیں ہوگا۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ عائشہؓ نے فرمایا "بریرہؓ کا خاوند غلام تھا۔ اس لیے آپؐ نے بریرہؓ کو اختیار دیا، اور اگر وہ آزاد ہوتا تو آپؐ اسے خیار نہ دیتے یہ اس باب میں نص ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ عائشہ نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہی ہے۔ نیز زوج جب غلام ہو تو خیار اس لیے دیا جاتا ہے کہ باندی کو عدم کفارت، نفقہ اولاد کے لزوم اور آقا کی خدمت میں مشغول رہنے کی وجہ سے نقصان معاشرت کا ضرر نہ پہنچے لیکن اگر زوج آزاد ہے تو ان میں سے کوئی ضرر بھی نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا خیار نہیں ملے گا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ بریرہ کو جب آزاد کیا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا۔

"ملکت بضعك فاختاری" "اب تم اپنی بضع کی مالک ہو چکی ہو، سو تمہیں اختیار ہے"

ایک روایت میں "ملکت امرك" اور ایک اور روایت میں "ملکت نفسك" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ اس روایت سے استدلال دو وجہوں سے ہے، ایک تو نص سے اور دوسرا علۃ النص سے۔ نص سے استدلال یوں ہے کہ جب بریرہ کو آزادی ملی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اختیار دیا۔ اور روایت ہے کہ اس وقت ان کا خاوند آزاد تھا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ ہم عائشہ سے روایت کر چکے ہیں کہ بریدہؓ کا خاوند غلام تھا۔ سو دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔ لہٰذا ان سے احتجاج نہیں ہو سکتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری روایت میں حریت کا اثبات ہے۔ اور تمہاری روایت میں رقیت کی بقا کا بیان ہے۔ اور اثبات اولیٰ ہوتا ہے۔ کیونکہ بقا کا بیان کبھی استصحاب حال کے پیش نظر کر دیا جاتا ہے۔ جب کہ اثبات کی بنیاد لا محالہ کسی دلیل پر ہوتی ہے۔ سو جس نے یہ روایت کیا کہ وہ غلام تھا۔ تو احتمال ہے کہ اس نے استصحاب حال پر اعتماد کرتے ہوئے یہ روایت کیا ہو۔ اور جو یہ روایت کر رہا ہے کہ وہ آزاد تھا، تو لا محالہ وہ کسی دلیل کی بنیاد پر یہ روایت کر رہا ہے۔ سو یہ دو مزکیوں کی طرح ہو گئے کہ ان میں سے ایک شاہد پر جرح کرتا ہو اور دوسرا تزکیہ کرتا ہو، تو جارح کے قول پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ نیز ہماری روایت قیاس کے موافق ہے، اور تمہاری روایت قیاس کے مخالف۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ اور قیاس سے موافق روایت اولیٰ ہوتی ہے۔ علۃ النص سے استدلال یوں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات کی ملکیت کو بریرہ کے لیے ثبوت خیار کی علت بنایا۔ کیونکہ پہلے آپ نے فرمایا "ملکت بضعك" یا "نفسك" پھر اس

کے بعد حرف تعقیب کے ساتھ "فاختاری" فرما کر بریرہؓ کے لیے خیار کا اثبات فرمایا اور ملکیت ذات رفع ولایت میں فی الجملہ مؤثر ہے۔ کیونکہ ملکیت میں اختصاص ہوتا ہے۔ اور غیر کی ولایت ہوتے ہوئے اختصاص نہیں ہوسکتا۔ اور جب کوئی حکم کسی ایسے وصف کے بعد ذکر کیا جائے۔ جو شرعی طور پر اس حکم کی تعلیق ہوتی ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ "والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما" اور "الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائة جلدة" میں ہے۔ اور جیسا کہ روایت "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سھا فسجد" اور "ان ماعزا زنا فرجم" وغیرہ میں ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ حکم عموماً علت سے عام ہوجاتا ہے، خصوصی محل کے ساتھ مخصوص نہیں رہتا۔ جیسا کہ دوسری علل شرعیہ وعقلیہ میں ہے۔ زیر بحث مقام میں بریرہؓ کا زوج اگرچہ غلام تھا، لیکن چونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کی بنیاد ایک عام معنی یعنی ملکیت ذات پر رکھی ہے۔ اس لیے عموم معنی کا اعتبار کیا جائے گا خصوص محل کا نہیں۔ واللہ الموفق

نیز اعتاق کی وجہ سے عورت پر ملک نکاح میں اضافہ ہوجاتا ہے۔ کیونکہ اعتاق کی وجہ سے خاوند کو عورت پر ایک زائد عقدہ کا اختیار مل جاتا ہے، جو کہ اعتاق سے پہلے اسے حاصل نہیں تھا۔ اس لیے کہ ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق طلاق بنا کے مطابق ہوتی ہے۔ اور یہ مسئلہ اسی اصل کی فرع ہے، (یعنی باندی کی تغلیظ کے لیے دو طلاقیں کافی ہیں، جب کہ آزاد عورت تین طلاقیں سے مغلظ ہوتی ہے۔ تو اعتاق سے خاوند کو مزید ایک طلاق کا اختیار مل گیا) اور عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس زیادت پر راضی نہ ہو۔ کیونکہ اس میں اس کا نقصان ہے۔ اور اسے اپنے آپ کو ضرر سے بچانے کی ولایت حاصل ہے۔ اور رفع زیادت اسی وقت ممکن ہے، جب کہ اصل نکاح کا رفع ہو لہٰذا رفع زیادت کی ضرورت کی بنا پر اسے رفع وفسخ نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔ اسی سے اس بات کا جواب بھی نکل آیا کہ اگر خاوند آزاد ہو، تو عورت کے لیے کوئی ضرر اور نقصان جیسا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں اسے خیار نہیں ملے گا، کیونکہ اس صورت میں بھی ضرر کی ایک وجہ موجود ہے۔ نیز اگر باندی کو خیار عتق نہ ملے اور نکاح کی بقا لازم رہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ زوج آزاد عورت کی بضع کے منافع ایک ایسے بدل کے عوض حاصل کر رہا ہے جو عقد میں آقا کا حق بن چکا تھا۔ یہ جبر ہے، جو کسی صورت میں جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ اگر زوج غلام ہوتا، تو یہ جبر جائز نہ ہوتا۔ سو اگر آزاد ہے تو بھی جائز نہ ہوگا۔ نیز اگر اس نکاح کی بقا کو لازم کہا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ آزاد عورت کی بضع کے منافع کا بغیر کسی بدل کے استیفاء ہو، اور یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ بدل عورت کا حق ہے۔ وہ بدل کے بغیر منافع کے استیفاء پر راضی نہیں ہے۔ سو اگر اسے خیار عتق نہ دیا جائے تو لازم آئے گا کہ زوج ایک آزاد عورت کی بضع کے منافع اس کی رضا کے بغیر ایک ایسے بدل کے عوض حاصل کر رہا ہے۔ جو اس کے آقا کا حق بن چکا تھا۔ یہ جبر ہے، اور یہ جائز نہیں ہے۔ اگر زوج غلام ہو تو عورت کو خیار عتق اسی وجہ سے ملتا ہے سو اگر وہ آزاد ہے، تو بھی اسے خیار عتق ملے گا۔

**مسئلہ**: اسی طرح اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ عورت کا بوقت نکاح باندی ہونا خیار عتق کے حصول کی شرط ہے یا نہیں؟ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے اسے بہر صورت خیار عتق حاصل

ہوگا. خواہ وہ بوقت نکاح باندی تھی اور پھر اسے آزادی ملی، یا بوقت نکاح وہ آزاد تھی، پھر اس پر غلامی طاری ہوئی، اور اس کے بعد آزادی حاصل ہوئی۔ چنانچہ اگر حربیہ نے دارالحرب میں نکاح کیا۔ پھر میاں بیوی دونوں قید ہوکر دارالاسلام آئے۔ اس کے بعد عورت کو آزاد کر دیا گیا تو ابویوسف کے نزدیک اسے خیارِ عتق حاصل ہوگا۔ اور محمد کے نزدیک بوقت نکاح اس کا باندی ہونا شرط ہے لہٰذا اسے خیار نہیں ملے گا۔ اسی طرح اگر کسی مسلمہ نے کسی مسلم سے نکاح کیا۔ پھر دونوں مرتد ہوکر دارالحرب چلے گئے۔ اس کے بعد دونوں قیدی بناکر دارالاسلام لائے گئے، یہاں دونوں نے پھر اسلام قبول کرلیا۔ اس کے بعد باندی کو آزاد کر دیا گیا، تو اس صورت میں بھی اختلاف مذکور ہے تو محمد نکاح کے بعد طاری ہونے والی غلامی اور نکاح کے وقت موجود غلامی میں فرق کرتے ہیں اور ابویوسفؒ دونوں صورتوں کو ایک درجہ میں رکھتے ہیں۔ محمد وجہِ فرق یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر وہ بوقت نکاح باندی ہو، تو یہ نکاح بصورت اعتاق موجب خیار کے طور پر منعقد ہوتا ہے۔ اور اگر وہ بوقت نکاح آزاد ہو، تو آزاد عورت کا نکاح موجب خیار کے طور پر انعقاد پذیر نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کے بعد غلامی طاری ہونے سے خیار حاصل نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ رضامندی میں خلل کا موجب ہوگا۔ اور ابویوسف فرماتے ہیں کہ خیارِ اعتاق کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ زیادتِ ملک اعتاق کے سبب حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے کہ زیادت ملک نتیجہ ہے عتق کا اور عتق نتیجہ ہے اعتاق کا۔ یہ زیادت نکاح کے سبب حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ نکاح سابق کا انعقاد موجب زیادت کے طور پر نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ جب یہ نکاح ہوا تھا۔ اس وقت وہ باندی تھی۔ اور باندی کا نکاح زیادت ملک کا موجب نہیں ہوتا حاصل یہ ہے ابویوسفؒ زیادت ملک کو اعتاق کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ اور محمد اس زیادت کو اعتاق کے پہلے پائے جانے والے عقد کا حکم ٹھہراتے ہیں۔

اسی اصل کی بنا پر ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ خیارِ عتق دوبارہ، سہ بارہ بھی حاصل ہوسکتا ہے اور محمد فرماتے ہیں کہ خیارِ عتق صرف ایک ہی مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی باندی کو آزادی ملی، اس نے زوج کو اختیار کیا، اس کے بعد میاں بیوی دونوں مرتد ہوکر دارالحرب چلے گئے پھر دونوں قیدی بناکر دارالاسلام لائے گئے۔ اس کے بعد عورت کو آزاد کر دیا گیا، تو ابویوسفؒ کے نزدیک اسے پھر خیارِ عتق ملے گا۔ اور محمد کے نزدیک اب اسے خیارِ عتق حاصل نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ ابویوسفؒ کے نزدیک یہ خیار، اعتاق سے حاصل ہوگا۔ اور محمد کے نزدیک یہ خیار، عقد سے حاصل ہوتا ہے۔ اور عقد متکرر نہیں ہوا۔ لہٰذا خیارِ عتق بھی دوبارہ حاصل نہیں ہوگا۔

۲۔ خیارِ عتاقہ کس وقت حاصل ہوتا ہے؟ خیارِ عتق اس وقت حاصل ہوتا ہے۔ جب اسے عتق، خیارِ عتق اور اطبیعت اختیار کا علم حاصل ہو۔ سو جس مجلس میں اسے اپنی آزادی کا علم ہو اور اسے یہ بھی معلوم ہو کہ اب مجھے نکاح برقرار رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ تو اس مجلس میں اسے خیارِ عتق حاصل ہوگا نکاح برقرار رکھے یا فسخ کر دے، (اور اگر اس مجلس میں خیار استعمال نہ کیا تو وہ ختم ہوجائے) اور اگر اسے آزاد کر دیا گیا. لیکن اسے آزادی کا علم نہیں، یا آزادی کا تو علم ہے لیکن

یہ معلوم نہیں کہ اب مجھے خیار حاصل ہے۔ اب میں اہل اختیار ہوں، چنانچہ وہ کوئی فیصلہ نہیں کرتی، تو اس سے اس کا خیار باطل نہیں ہوگا۔ اور جس مجلس میں اسے ان دونوں باتوں کا علم ہوگا۔ اس مجلس میں اسے خیار عتق ملے گا۔ بہ خلاف خیار بلوغ کے، کہ اس میں خیار کا علم ہونا شرط نہیں ہے۔ دونوں کے درمیان وجہ فرق بیان ہو چکی ہے۔ اسی طرح اگر باندی کو اس وقت آزاد کیا گیا، جب وہ نابالغہ تھی۔ تو بلوغت کے بعد اسے خیار عتق ملے گا، کیونکہ بوقت اعتاق وہ اہل اختیار نہیں تھی۔ اور اس صورت میں اسے خیار بلوغ نہیں ملے گا، کیونکہ نکاح غلامی کی حالت میں ہوا تھا۔ واللہ اعلم۔

**مسئلہ:** اگر مکاتبہ نے آقا کے اذن سے نکاح کیا، پھر آقا نے اسے آزاد کر دیا۔ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اسے خیار عتق ملے گا۔ اور زفرؒ کے نزدیک خیار نہیں ملے گا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مکاتبہ کو کوئی ضرر نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح اس نے خود کیا ہے۔ اور تمام مہر اسی کو ملا ہے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہ کو خیار دیا، اور وہ مکاتبہ تھیں۔

نیز اس لیے کہ علت النص عام ہے تفصیل گذر چکی ہے۔ نیز جیسا کہ باندی کے آزاد ہونے سے اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہو جاتا ہے، اسی طرح مکاتبہ کے آزاد ہونے سے بھی اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہوتا ہے، لہٰذا مکاتبہ کو بھی خیار عتق حاصل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

**۳۔ خیار عتق کیسے باطل ہوتا ہے:** خیار عتق ابطال سے باطل ہوتا ہے۔ یہ ابطال خواہ نصاً ہو یا دلالۃً بایں طور کہ کوئی ایسی بات کہے یا کوئی ایسا کام کرے، جس سے نکاح پر رضا جھلکتی ہو جیسا کہ ہم خیار بلوغ کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔ نیز یہ خیار مجلس سے اٹھنے سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ مجلس سے اٹھنا اعراض کی دلیل ہے جیسا کہ خیار مخیرہ میں ہے۔ البتہ سکوت سے باطل نہیں ہوتا، بلکہ آخر مجلس تک باقی رہتا ہے۔ بشرطیکہ اس دوران میں کوئی دلیل اعراض نہ پائی جائے، جیسا کہ خیار مخیرہ میں ہے۔ کیونکہ سکوت میں احتمال ہے کہ نکاح برقرار رکھنے پر رضا کی وجہ سے ہو، اور یہ بھی احتمال ہے۔ کہ تامل کی وجہ سے ہو۔ کیونکہ عتق کے بعد اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہوا ہے۔ اس لیے تامل کی حاجت ہے اور ظاہر ہے کہ تامل کے لیے کچھ وقت چاہیئے۔ اس لیے آخر مجلس تک اسے وقت دیا جائے گا، جیسا کہ خیار مخیرہ اور خیار قبول کے باب میں ہے۔ بہ خلاف خیار بلوغ کے، کہ یہ خیار باکرہ کے سکوت سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ بلوغ سے ملکیت نکاح میں تو کچھ اضافہ نہیں ہوا لہٰذا یہاں تامل کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ سو باکرہ کا سکوت تامل کے لیے تو ہے نہیں، لہٰذا رضا کی دلیل سمجھا جائے گا۔ اور خیار مخیرہ میں مجلس کا ثبوت اجماع صحابہؓ سے ہوا ہے، اور یہ معقول المعنی ہے۔ نیز چونکہ آزادی سے اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہوا ہے، اس لیے اس اضافہ کے حق میں عقد سابق کو بمنزلہ انشاء نکاح قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ یہ اختیار مجلس تک محدود ہوگا۔

خیار عتق ملنے کے بعد اگر اس نے فرقت اختیار کی تو یہ فرقت بغیر طلاق ہوگی۔ اس کی وجہ ہم انشاءاللہ ذکر کریں گے۔ لہٰذا اس فرقت میں قاضی کے فیصلے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ بہ خلاف اس فرقت کے،

جو خیار بلوغ سے واقع ہوتی ہے۔ کہ اس میں قاضی کے فیصلے کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ ان دونوں کے
درمیان وجہ فرق ہم گذشتہ سطور میں ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

**مسئلہ:** زوج کا نان ونفقہ کی ادائیگی پر قادر رہنا، بقائے نکاح کے لزوم کی شرط نہیں ہے چنانچہ
اگر وہ نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے تو عورت کو تفریق کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے
نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے۔ اور ایسی صورت میں عورت کو مطالبہ تفریق کا حق
حاصل ہوگا۔ شافعی کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "فامساك بمعروف أو تسريح باحسان"
اس میں اللہ تعالیٰ نے معروف طریقہ کے مطابق امساک کا امر فرمایا ہے۔ اور جب وہ نفقہ دینے
سے عاجز ہو جائے تو اب اس کا امساک معروف طریقہ کے مطابق نہیں ہوگا۔ کیونکہ امساک کا
معروف طریقہ یہ ہے کہ عورت کا حق وطی اور حق نفقہ ادا کیا جائے بموجب امساک بالمعروف نہ
رہا، تو دوسرا راستہ یعنی اچھے طریقے سے چھوڑنا، متعین ہو گیا۔ اگر خود چھوڑ دے تو ٹھیک، وگرنہ
قاضی اس کا قائم مقام ہو کر تسریح یعنی تفریق کر دے گا۔ نیز اس لیے کہ نفقہ ملک نکاح کا عوض ہوتا ہے
زوج کے عجز سے یہ عوض فوت ہو گیا، لہٰذا معوّض یعنی ملکِ نکاح کی بقا بھی لازم
نہیں رہے گی جیسا کہ مشتری اگر مبیع کو عیب دار پائے تو بیع لازم نہیں رہتی۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ
قطع عضو اور نامردی کے سبب معوض یعنی وطی کے فوت ہونے سے نکاح کی بقا لازم نہیں
رہتی، سو ایسے ہی عوض کے فوت سے بھی نکاح کی بقا لازم نہیں رہے گی۔ کیونکہ نکاح عقد معاوضہ ہے
ہماری دلیل یہ ہے کہ تفریق کی صورت میں زوج کی رضا کے بغیر ملک نکاح کا ابطال ہوتا ہے۔ اور اس کا ضرر
نفقہ سے عاجز ہونے کی صورت میں عورت کے ضرر سے بڑھ کر ہے، کیونکہ اگر عورت مطالبہ کرے تو
قاضی زوج پر نفقہ فرض اور مقرر کر سکتا ہے، اور عورت کو حکم دے سکتا ہے، کہ جب تک زوج کو
فراخی حاصل نہیں ہو جاتی، اگر تمہارے پاس مال ہے تو اپنے مال سے خرچ کرتی رہو، وگرنہ قرض لے
کر اپنا خرچ چلاتی رہو۔ سو یہ نفقہ قاضی کے فیصلے سے زوج کے ذمے دین بنتا رہے گا۔ اور جب اسے
فراخی حاصل ہو جائے گی۔ تو عورت اس سے وصول کرے گی۔ سو عورت کا حق خوشحالی تک مؤخر
ہوگا۔ باطل نہیں ہوگا۔ اور ابطال نکاح کا ضرر تاخیر کے ضرر سے کہیں بڑھ کر ہے۔ بخلاف قطع عضو
اور نامردی کے سبب تفریق سے، کیونکہ وہاں جانبین سے ابطال حق کا ضرر ہے، کیونکہ اس صورت
میں عورت کا بھی حق وطی فوت ہوتا ہے۔ اور یہاں عورت کا ضرر قوی تر ہے، کیونکہ تفریق سے زوج
کو تو زیادہ ضرر نہیں پہنچے گا۔ اس لیے کہ وہ وطی سے عاجز ہے نکاح برقرار رکھنے میں عورت کا
ضرر زیادہ ہے، کیونکہ وہ وطی کی صلاحیت رکھتی ہے، لیکن اپنا یہ حق نہ تو اس زوج سے وصول کر سکتی
ہے، کیونکہ یہ عاجز ہے، اور نہ ہی کسی اور زوج سے، کیونکہ اس کے نکاح میں ہے تو لہٰذا عورت کا ضرر
قوی تر ہے، اس لیے وہاں عورت کو ضرر سے بچانا اولیٰ ہے۔ رہا آیت کریمہ سے استدلال، تو اس کی
تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ امساک بالمعروف سے مراد رجعت ہے، یعنی امساک کے قصد سے
مراجعت کرے۔ اور تسریح بالاحسان یہ ہے کہ اسے چھوڑے رکھے، یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہو
جائے۔ علاوہ ازیں زوج کی حالت کے اختلاف سے امساک بالمعروف مختلف ہوتا رہتا ہے دیکھیے

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ ۔ سو فی الحال نفقہ دینے سے عاجز کے حق میں امساک بالمعروف یہ ہے کہ وہ نفقہ کا اپنے اوپر التزام کرلے۔ علاوہ ازیں جب زوج امساک بالمعروف سے عاجز ہو جائے تو تسریح بالاحسان اس پر اس وقت واجب ہوتی ہے، جب وہ اس پر قادر ہو۔ اور زیر بحث صورت میں وہ تسریح بالاحسان کی قدرت نہیں رکھتا۔ کیونکہ تسریح بالاحسان یہ ہے کہ طلاق دے کر عدت کے دوران میں اس کا نفقہ برداشت کرے، جب کہ یہ نفقہ حال سے عاجز ہے، تو نفقہ عدت کیسے ادا کرے گا؟ علاوہ ازیں لفظ تسریح محتمل ہے۔ احتمال ہے کہ اس سے مراد ابطال نکاح کے ساتھ تفریق ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے من حیث المکان تفریق مراد ہو۔ یعنی اس کا راستہ چھوڑ دیا جائے اور اسے گھر میں رکھنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ اس لیے کہ لفظ تسریح کا حقیقی مفہوم تخلیہ یعنی راستہ کھلا چھوڑنا ہے۔ اور یہ تخلیہ کبھی حبس کے ازالہ سے ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس صورت میں زوج کو حبس کی ولایت حاصل نہیں رہتی۔ لہٰذا احتمال ہوتے ہوئے اس آیت کو حجت نہیں بنایا جا سکتا۔ رہا شافعیؒ کا یہ کہنا کہ نفقہ ملک نکاح کا عوض ہوتا ہے! درست نہیں ہے۔ کیونکہ عوض وہ ہوتا ہے، جو عقد میں صراحۃً ذکر کیا جائے، جب کہ بوقت عقد نفقہ منصوص نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ عوض نہیں ہوگا۔ ہاں نفقہ، احتباس کے مقابلے میں واجب ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک عجز کی صورت میں ولایت احتباس باقی نہیں رہتی۔ اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ یہ عوض ہے۔ تو معوض کی بقا کا لازم ہونا عوض کے فی الجملہ استحقاق پر موقوف ہوتا ہے، فی الحال وصول عوض پر نہیں۔ اور یہاں نفقہ کا استحقاق فی الجملہ ثابت ہے، اگرچہ فی الحال اسے نفقہ وصول نہیں ہو رہا۔ لہٰذا معوض یعنی نکاح پر زوج کا استحقاق باقی رہے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

---

فصل:

# حکم نکاح کا بیان

اس بارے میں بنیادی مباحث دو ہیں (ا) حکم نکاح کا بیان۔ (ب) کس چیز سے اس حکم کا رفع ہو جاتا ہے؟

پھر حکم نکاح کا بیان دو حصوں پر مشتمل ہے۔ (ا) نکاح صحیح کا حکم (ب) نکاح فاسد کا حکم۔

پھر نکاح صحیح کے بعض احکام اصلیہ میں اور بعض تبعیہ۔ اب تفصیل کے ساتھ یہ احکام ذکر کیے جاتے ہیں۔

نکاح صحیح کے احکام اصلیہ: ا۔ حیض و نفاس، حرام اور ادائے کفارہ سے پہلے ظہار کی حالت چھوڑ کر باقی تمام حالات میں صحبت حلال ہونا۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

والذین ھم لفروجھم حافظون — اور جو لوگ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے

الاعلیٰ ازواجھم اوما ملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین"۔ ہیں مگر اپنی بیویوں سے یا اپنی مملوکہ باندیوں سے، کہ انہیں کچھ ملامت نہیں۔

اس آیت میں ان لوگوں سے ملامت کی نفی کی گئی ہے، جو اپنی زوجہ سے اپنی شرمگاہ کو بچا کر نہیں رکھتے تو معلوم ہوا کہ زوجہ سے صحبت حلال ہے۔ ہاں حیض کی حالت اس حلت سے مستثنیٰ ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ویسئلونک عن المحیض، قل ھو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن"۔ اور آپؐ سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، کہہ دیجیے کہ وہ تو نجاست ہے، سو ایام حیض میں عورتوں سے کنارہ کش رہو۔ اور جب تک پاک نہ ہوجائیں۔ ان سے مقاربت نہ کرو۔

اور نفاس، حیض کا ہم جنس ہے، سو اسکا بھی وہی حکم ہوگا جو حیض کا ہے نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

نساؤکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم۔ تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں۔ تو اپنی کھیتی میں جس طرح چاہو جاؤ۔

اس میں ایک تو زوجہ کو کھیتی قرار دیا۔ اور انسان کو اپنی کھیتی میں تصرف کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے صراحۃً کھیتی میں آنے کی اباحت بیان فرمائی۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ فرمان مروی ہے کہ "عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو، وہ تمہاری مددگار اور خادمائیں ہیں۔ جو خود کچھ اختیار نہیں رکھتیں۔ تم نے انہیں اللہ کی امانت کے طور پر لیا ہے، اور ان کی فروج کو اللہ کے کلمہ کے ساتھ حلال کیا ہے"۔ اس میں اللہ کے کلمہ سے مراد لفظ انکاح اور تزویج ہے جو کتاب اللہ میں مذکور ہے۔ تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ لفظ انکاح و تزویج اور اس کے ہم مفہوم کے دوسرے الفاظ سے صحبت حلال ہوجاتی ہے۔

نیز نکاح کا لغوی مفہوم ضم و تزویج ہے۔ یہ انضمام و ازدواج کا تقاضا کرتا ہے۔ اور انضمام تبھی ہو سکتا ہے، جب وطی و استمتاع حلال ہو، کیونکہ حرمت وطی سے تو انضمام ممنوع ہوجاتا ہے۔

**مسئلہ:** حلت صحبت کا حکم زوجین کے درمیان مشترک ہے۔ سو جیسا کہ عورت اپنے زوج کے لیے حلال ہے، اسی طرح زوج بھی اپنی زوجہ کے لیے حلال ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

لا ھن حل لھم ولا ھم یحلون لھن۔ نہ وہ عورتیں ان مردوں کے لیے حلال ہیں اور نہ وہ مرد ان عورتوں کے لیے حلال ہیں۔

اور مخصوص حالات مذکورہ کو چھوڑ کر زوج جب چاہے زوجہ سے صحبت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اسی طرح زوجہ بھی زوج سے وطی کا مطالبہ کر سکتی ہے کیونکہ دونوں ایکدوسرے کیلیے حلال ہیں، اور صحبت دونوں کا حق ہے اگر عورت صحبت کا مطالبہ کرے تو خاوند کیلیے یہ ضروری ہوجاتا ہے کہ اسکا مطالبہ پورا کرے۔ اور کم از کم ایک مرتبہ صحبت پر اسے حکماً مجبور کیا جائیگا۔ اور ایک سے زائد مرتبہ صحبت کا مطالبہ پورا کرنا حسن معاشرت کے باب سے تعلق رکھتا ہے

۲۔ نکاحِ صحیح سے حالتِ حیات میں زوجہ کو سر سے لے کر پاؤں تک دیکھنا اور چھونا حلال ہو جاتا ہے، کیونکہ صحبت، دیکھنے، چھونے سے بڑھ کر ہے، جب صحبت حلال ہو گئی ہے، تو دیکھنا، چھونا بدرجۂ اولیٰ حلال ہو گا

لیکن کیا حالت حیض و نفاس میں ما دون الفرج سے استمتاع حلال ہے؟ اس میں اختلاف ہے، جو ہم کتاب الاستحسان میں ذکر کر چکے ہیں۔ باقی موت کے بعد ہمارے نزدیک خاوند کے لئے بیوی کو دیکھنا، چھونا حلال نہیں ہے۔ اور اس میں شافعیؒ اختلاف فرماتے ہیں۔ تفصیل کتاب الصلاۃ میں گذر چکی ہے۔

۳۔ نکاحِ صحیح سے تمتع کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ یعنی مشائخؒ کے اختلاف کے مطابق اس کی بضع اور باقی تمام اعضاء کے منافع سے استمتاع خاوند کے لئے مختص ہو جاتا ہے، یا تمتع کے حق میں خاوند اس کی ذات کا مالک بن جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نکاح کے مقاصد اس کے بغیر پورے نہیں ہوتے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو خاوند کا اس کی طرف میلانِ قلب نہیں ہو گا، اسے زوجہ سے سکونِ نفس حاصل نہیں ہو گا۔ اور اشتباہِ نسب کی وجہ سے فراش فاسد ہو جائے گا۔ نیز اس لئے کہ مہر نکاح میں لازمی امر ہے اور یہ ملک کے عوض میں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا کہ نکاح میں ملک بھی لازمی امر ہے۔ وگرنہ معاوضہ کا مفہوم صادق نہیں آتا۔

**مسئلہ**: از سرتاپا ملکِ تمتع صرف زوج کو زوجہ پر حاصل ہے، کیونکہ یہ مہر کا عوض ہے۔ اور مہر مرد پر واجب ہوتا ہے۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ: وللرجال علیھن درجۃ۔ کے بارے میں ایک قول یہ بھی ہے۔ کہ یہاں درجہ سے مراد ملک ہے۔

۴۔ نکاحِ صحیح سے خاوند کو یہ اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ بیوی کو گھر میں روکے رکھے اور باہر نہ نکلنے دے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اسکنوھن — ان عورتوں کو ٹھہراؤ۔

اس میں اسکان کا امر ہے، جس سے خروج و بروز اور اخراج کی نہی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کسی فعل کا امر اس کی ضد سے نہی ہوتا ہے۔ نیز ارشادِ الٰہی ہے۔

وقرن فی بیوتکن: — اور اپنے گھروں میں ٹھہری رہو۔

مزید ارشاد ہوتا ہے۔

ولا تخرجوھن من بیوتھن ولا — اور ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو۔
یخرجن" — اور نہ وہ خود نکلیں۔

نیز اس لئے کہ اگر بیوی کو باہر نکلنے سے روکنے کا اختیار حاصل نہ ہو تو اس سے سکون و نسب میں خلل واقع ہو جائے گا، کیونکہ اس سے خاوند شک و شبہ میں مبتلا ہو گا اور اسے نسب کی نفی پر انگیخت ملے گی۔

۵۔ نکاحِ صحیح سے خاوند پر مہر واجب ہو جاتا ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک نکاح کا حکمِ اصلی ہے، جس

کے بغیر شرعاً نکاح کا وجود ہی نہیں ہوتا تفصیل گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔ نیز اس لئے کہ مہر ملک کا عوض ہوتا ہے کیونکہ احداثِ ملک کے مقابلے میں واجب ہوتا ہے۔ جب معوض موجود ہو تو اس کا عوض بھی واجب و ثابت ہونا چاہیئے۔

۶۔ نکاحِ صحیح سے نسب ثابت ہوجاتا ہے۔ ثبوتِ نسب اگرچہ فی الحقیقت دخول کا حکم ہے، لیکن اس کا سبب ظاہر نکاح ہی ہے کیونکہ دخول تو ایک امر باطن ہے۔ لہٰذا اثباتِ نسب میں نکاح کو دخول کا قائم مقام قرار دیا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "بچہ فراش کا ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہیں"۔ اسی طرح اگر کوئی مشرق میں بسنے والا مغرب میں رہنے والی کسی عورت سے نکاح کرے۔ اور وہ بچہ جنم دے، تو اس کا نسب اسی خاوند سے چلے گا۔ اگرچہ فی الحقیقت دخول نہیں ہوا کیونکہ نسب کا سبب ظاہر یعنی نکاح موجود ہے۔

۷۔ نکاحِ صحیح سے بیوی کا نفقہ و سکنیٰ واجب ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ ارشادِ الٰہی ہے۔

وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف۔

"اور دودھ پلانے والی ماؤں کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق باپ کے ذمے ہوگا۔

مزید ارشادِ الٰہی ہے:

لینفق ذو سعة من سعته ومن قدر علیه رزقه فلینفق مما اتاه الله۔

صاحبِ وسعت کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنا چاہیئے، اور جس کے رزق میں تنگی ہو وہ جتنا خدا نے اسے دیا ہے، اس کے موافق خرچ کرے۔

مزید ارشاد ہوتا ہے۔

اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم۔

(مطلقہ) عورتوں کو (ایامِ عدت میں) اپنے مقدور کے مطابق وہیں رکھو، جہاں خود رہتے ہو۔

اور اسکان کا امر درحقیقت اس پر انفاق کا امر بھی ہے، کیونکہ عورت اپنی اصل خلقت کے اعتبار سے کمزور اور نازک ہونے کی بنا پر کمائی کے لئے باہر نہیں نکل سکتی۔ باقی اس نفقہ کے سبب وجوب، شرط وجوب اور مقدارِ واجب کے بارے میں تفصیلی گفتگو ہم انشاء اللہ کتاب النفقہ میں کریں گے۔

۸۔ نکاحِ صحیح سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔ یعنی مخصوص رشتوں سے نکاح حرام ہو جاتا ہے تفصیل گذشتہ سطور میں بیان ہو چکی ہے۔ اور وہاں ہم دلیل حرمت بھی بیان کر چکے ہیں، اور یہ تفصیل بھی اپنے مقام پر گذر چکی ہے کہ بعض رشتوں سے نکاح نفسِ نکاح سے حرام ہوجاتا ہے اور بعض کی حرمت دخول سے مشروط ہے۔

۹۔ نکاحِ صحیح سے میاں بیوی ایک دوسرے کے وارث بن جاتے ہیں۔ اس کی دلیل سورۃ النساء کی بارہویں آیت ہے۔

۱۔ نکاح صحیح سے بیویوں کے درمیان عدل واجب ہو جاتا ہے۔ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر کسی مرد کی ایک سے زیادہ بیویاں ہیں، تو اس پر واجب ہے کہ ان کے درمیان قسم (شب باشی)، نفقہ اور لباس کے حقوق میں عدل کرے، یعنی ان حقوق میں سب سے برابر کا سلوک رکھے۔ چنانچہ اگر کسی کے نکاح میں دو عورتیں ہوں، آزاد ہوں یا باندیاں، تو اس پر واجب ہے کہ ان کے درمیان ماکول، مشروب، ملبوس، رہائش اور شب باشی میں برابری کرے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلاث ورباع، فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃ۔

سو جو عورتیں تم کو پسند ہوں، دو دو یا تین تین یا چار چار، ان سے نکاح کر لو، اور اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ یکساں سلوک نہ کر سکو گے تو ایک عورت (کافی ہے)

اس میں اللہ تعالیٰ نے زیادہ بیویوں میں ترکِ عدل کے خوف کی صورت میں ایک بیوی رکھنے کا حکم دیا، اور خوف ترکِ واجب پر ہوتا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ ایک سے زائد بیویوں کے درمیان قسم اور نفقہ میں عدل کرنا واجب ہے۔ اور آخرِ آیت میں بھی اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

ذلک ادنیٰ ان لا تعدلوا۔ اس سے تم بے انصافی سے بچ جاؤ گے۔

اور جور حرام ہے، تو لامحالہ عدل واجب ہے۔ نیز عدل مامور بہ ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ان اللہ یامر بالعدل والاحسان۔ "بے شک اللہ عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے"۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے عموم و اطلاق کے ساتھ عدل کا حکم دیا ہے، لہٰذا ہر مقام پر عدل کرنا واجب ہے، سوائے ان صورتوں کے، جو کسی دلیل کی بنا پر مخصوص یا مقید ہیں۔ نیز ابو قلابہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواجؓ کے درمیان تقسیم میں برابری فرماتے تھے اور ارشاد فرماتے تھے کہ "اے اللہ! جن باتوں کا میں اختیار رکھتا ہوں، ان میں میری یہ تقسیم ہے۔ سو مجھ سے ان باتوں میں مؤاخذہ نہ فرمایئے گا، جو تیرے اختیار میں ہیں، اور میرے اختیار میں نہیں ہیں"۔ اور ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "جس شخص کی دو بیویاں ہوں، اور وہ ان میں سے ایک کی طرف جھک جائے، تو وہ قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ ایک پہلو جھکا ہوا ہو گا"۔

**مسئلہ:** شب باشی میں باکرہ اور ثیبہ، جوان اور بوڑھی، نئی اور پرانی، مسلمہ اور کتابیہ کے درمیان برابری ضروری ہے، اس لئے کہ دلائل بالا میں ایسا کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا۔ نیز اس لئے کہ وجوبِ قسم کے سبب یعنی نکاح میں سب برابر ہیں، لہٰذا وجوبِ قسم میں بھی برابر ہوں گی۔

**مسئلہ:** مملوکہ باندیوں کے لئے حق قسم نہیں ہے۔ یعنی ان کے پاس شب باشی ضروری نہیں ہے، اگرچہ زیادہ تعداد میں ہوں۔ کیونکہ ارشادِ الٰہی ہے:

فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدۃ او ما ملکت ایمانکم۔

سو اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ یکساں سلوک نہ کر سکو گے تو ایک عورت، یا تمہاری مملوکہ باندی

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے پہلے ایک مخصوص عدد تک عورتوں سے نکاح کی اباحت بیان فرمائی، کیونکہ اس سے زیادہ بیویوں کے درمیان عدل انسان کے بس سے باہر ہے، اور جور کا وقوع یقینی ہے اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اس مخصوص تعداد تک عورتوں کے درمیان جور کے خوف کی صورت میں ایک بیوی رکھنے کا حکم دیا اور کسی عدد کے ذکر کے بغیر باندیوں کو مباح فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ باندیوں کے درمیان جور کا خوف نہیں ہے۔ اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب ان کے لئے حق قسم نہ ہو۔ کیونکہ اگر باندیوں کو بھی یہ حق حاصل ہو، تو ان میں بھی جور کا خوف ہوگا، جیساکہ منکوحات میں ہوتا ہے نیز اس لئے کہ باندیوں میں وجوبِ قسم کا سبب یعنی نکاح نہیں پایا گیا۔

**مسئلہ:** اگر کسی کے پاس دو عورتیں ہیں۔ ایک آزاد ہے، دوسری باندی ہے جو کسی دوسرے کی باندی ہے، اور اس کے نکاح میں ہے تو آزاد کو دو دن ملیں گے اور باندی کو ایک دن ملے گا۔ اس لئے کہ علیؓ سے موقوفاً و مرفوعاً مروی ہے کہ "قسم سے حرہ کے لئے دو ثلث ہیں اور باندی کے لئے ایک ثلث ہے۔" نیز اس لئے کہ یہ دونوں سببِ وجوب یعنی نکاح میں برابر نہیں ہیں، کیونکہ حرۃ سے نکاح کے بعد یا اس سے نکاح کے ساتھ باندی سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح غلام کے لئے دو سے زیادہ عورتوں سے نکاح جائز نہیں ہے، جبکہ آزاد مرد کے لئے چار عورتوں سے نکاح جائز ہے، تو معلوم ہوا کہ دونوں سببِ وجوبِ قسم میں برابر نہیں ہیں، لہٰذا اس کے حکم میں بھی برابر نہیں ہوں گی۔ بہ خلاف جبکہ مسلمہ اور کتابیہ نکاح میں ہوں، کہ ان کے درمیان برابری ضروری ہے، کیونکہ یہ دونوں سببِ وجوبِ قسم میں برابر ہیں۔ اس لئے کہ کتابیہ سے نکاح، مسلمہ کے ساتھ نکاح سے پہلے، بعد اور اس کے ساتھ ہو سکتا ہے، اسی طرح حر مسلم کی مانند ذمی بھی چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے، سو مسلمہ اور کتابیہ وجوبِ قسم کے سبب میں برابر ہیں، لہٰذا حکم میں بھی برابر ہوں گی۔ نیز حریت کمالِ حال کی علامت ہے۔ اور رقیت نقصانِ حال کی مظہر ہے۔ اور شرعاً اس نقصانِ حال کا اثر مالکیت، حلِ محلیت، عدت، حد وغیرہ میں ظاہر ہوتا ہے، لہٰذا رقیت قسم پر بھی اثر انداز ہوگی۔

حرہ اور باندی کے درمیان یہ تفاوت صرف شب باشی میں ہے، کہ حرہ کے ساتھ دو راتیں گزارے گا اور باندی کے ساتھ ایک رات۔ باقی ماکول، مشروب اور ملبوس میں دونوں کے درمیان برابری ضروری ہے، کیونکہ یہ انسان کی حاجاتِ اصلیہ ولازمہ ہیں۔ اور انسان ہونے میں حرہ اور باندی دونوں برابر ہیں۔

**مسئلہ:** اگر خاوند بیمار ہو جائے، تب بھی قسم اس پر واجب رہتا ہے۔ جیساکہ تندرست پر واجب ہے۔ اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض الموت میں اپنی ازواجؓ سے بیتِ عائشہؓ میں رہنے کی اجازت چاہی تھی۔ اگر مرض سے قسم ساقط ہوجاتا ہو، تو اس استیذان کا کیا مطلب؟

**مسئلہ:** ایام سفر کا قسم خاوند پر واجب نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی ایک بیوی کو سفر میں اپنے ساتھ لے گیا۔ تو سفر سے واپسی پر دوسری بیوی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ ایامِ سفر کے بقدر ایام اپنے پاس

گذارنے کا مطالبہ کرے۔کیونکہ مدتِ سفر شمار میں نہیں آتی۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ خاوند اپنی مرضی سے کسی ایک بیوی کو سفر میں لے جا سکتا، باقی بیویاں اس پر اعتراض کا حق نہیں رکھتیں۔ہاں البتہ افضل یہ ہے کہ قرعہ اندازی کرے۔جس کا قرعہ نکلے، اسے ساتھ لے جائے۔تاکہ سب کا دل خوش رہے۔اور کسی ایک کی طرف میلان کی تہمت نہ لگے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر پر روانہ ہوتے تو یونہی قرعہ اندازی کیا کرتے تھے۔شافعیؒ کے نزدیک اگر تو قرعہ ڈال کر ایک بیوی کو ساتھ لے گیا تھا تو یہی حکم ہے، اور اگر قرعہ کے بغیر ساتھ لے گیا تو پھر واپسی پر باقی بیویوں کے لئے ایام سفر کا قسم کرے گا۔ لیکن یہ درست نہیں ہے، کیونکہ قرعہ سے یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ سفر میں واقعی اسی بیوی کے جانے کا حق تھا جس کا قرعہ نکلا ہے، یا کسی دوسری بیوی کا۔قرعہ سے کبھی بھی حق ظاہر نہیں ہو سکتا۔کیونکہ قرعہ کا عمل فی نفسہٖ مختلف ہوتا ہے، قرعہ کبھی بھی ایک ہی طرح نہیں نکلتا۔بلکہ کبھی ایک کے نام نکلے گا تو کبھی دوسرے کے نام۔سو جس چیز میں بذاتِ خود اتنا اختلاف ہو، وہ کسی دوسری چیز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

**مسئلہ:** اگر ایک بیوی نے اپنی باری دوسری بیوی کو ہبہ کر دی یا اپنی خوشی سے اپنی باری چھوڑ دی تو یہ جائز ہے، کیونکہ یہ اس کا ذاتی حق ہے، چاہے وصول کرے، چاہے چھوڑ دے۔روایت ہے کہ جب سودہؓ بنتِ زمعہ بہت بوڑھی ہو گئیں اور انہیں اندیشہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ وسلم انہیں طلاق دے دیں گے تو انہوں نے اپنی باری عائشہؓ کو دے دی۔اور ایک قول یہ ہے کہ یہ آیت اسی بارے میں نازل ہوئی:

| | |
|---|---|
| وان امراة خافت من بعلها نشوزاً او اعراضاً فلاجناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا، والصلح خير؛ | اور اگر کسی عورت کو اپنے خاوند سے زیادتی یا بے رغبتی کا اندیشہ ہو تو میاں بیوی پر کچھ گناہ نہیں کہ آپس میں کسی قرارداد پر صلح کر لیں، اور صلح خوب چیز ہے۔ |

اس میں صلح سے مراد اِس معاملہ میں سودہؓ کا طرزِ عمل ہے۔یہ ابن عباسؓ کی تفسیر ہے۔اور اگر بعد میں وہ اپنے فیصلے سے رجوع کر لے اور اپنی باری کا مطالبہ کرے تو اسے یہ حق حاصل ہے۔اس لئے کہ یہ سب اس کی طرف سے بطورِ اباحت ہے۔اور اباحت لازم نہیں ہوتی۔جیسا کہ طعام اگر کسی کے لئے مباح کر دیا جائے۔تو مبیح اباحت سے رجوع کر کے اسے روک بھی سکتا ہے۔

**مسئلہ:** اگر ایک بیوی خاوند پر اس لئے مال خرچ کرتی ہے کہ وہ اس کیلئے حق سے زیادہ باری مقرر کرے تو خاوند کے لئے ایسا کرنا حلال نہیں ہے۔اور لازم ہے کہ اس غرض سے جتنا مال لیا ہے، واپس کرے، کیونکہ یہ رشوت ہے، اس لئے کہ اس نے صاحبِ حق کا حق روکنے کے لئے مال لیا ہے۔اسی طرح اگر خاوند ایک بیوی کو مال دے کہ وہ اپنی باری دوسری کے لئے چھوڑ دے یا ایک بیوی دوسری کو مال دے کہ وہ اپنی باری اس کے لئے چھوڑ دے۔تو ان میں سے کوئی بھی صورت جائز نہیں ہے۔اور مال واپس کرنا ہوگا۔کیونکہ اس میں باری کے عوض مال دیا جا رہا ہے۔لہٰذا یہ بیع کے معنی میں ہے۔اور باری کی بیع جائز نہیں ہے، لہٰذا یہ صورت بھی جائز نہیں ہوگی۔

**مسئلہ**: گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جب کسی شخص کی دو یا اس سے زیادہ بیویاں ہوں۔ اور اگر کسی کی ایک بیوی ہے۔ اور وہ اوقات میں اپنے حق کا مطالبہ کرتی ہے تو اسے کتنا وقت دیا جائے گا؟ اس بارے میں قدوریؒ یہ روایتِ حسنؒ، ابوحنیفہؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو چھوڑ کر روزوں میں یا نماز میں یا خرید کردہ باندی میں مشغول رہتا ہو، تو اسے کہا جائے گا کہ ہر چار دنوں میں ایک دن اور ہر چار راتوں میں ایک رات اپنی بیوی کے لئے مخصوص کرو، اور باقی اوقات حسب منشا روزوں میں یا باندی کے ساتھ صرف کرو۔ طحاویؒ بھی یونہی فرماتے ہیں کہ ہر چار رات دنوں میں ایک رات، دن بیوی کے پاس رہے اور باقی تین دن، رات عبادت اور دوسرے اشغال میں مشغول رہ سکتا ہے۔ اس قول کی وجہ وہ روایت ہے جو محمدؒ نے کتاب النکاح میں ذکر کی ہے کہ "ایک عورت اپنے خاوند کو لے کر عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ "میرا خاوند دن بھر روزے سے رہتا ہے اور رات بھر عبادت میں مصروف رہتا ہے"۔ یہ سن کر عمرؓ نے فرمایا "واہ! یہ اپنے خاوند کی کتنی تعریف کر رہی ہے!" اس پر کعبؓ نے کہا کہ "امیرالمؤمنین! یہ اپنے خاوند کی شکایت کر رہی ہے" عمرؓ نے پوچھا "وہ کیسے؟" تو کعبؓ نے جواب دیا کہ "جب وہ ہر دن روزہ رکھتا ہے۔ اور راتیں عبادت میں بسر کرتا ہے۔ تو اس کے لئے کب فارغ ہوتا ہوگا" اس پر عمرؓ نے کعب سے فرمایا کہ "ان کے درمیان فیصلہ کرو" تو کعبؓ نے یہ فیصلہ دیا کہ "یہ چار بیویوں میں سے ایک ہے، لہٰذا ایک دن افطار کرے اور تین دن روزے رکھے" عمرؓ نے یہ فیصلہ بہت پسند کیا اور کعبؓ کو بصرے کا قاضی بنا دیا۔ محمدؒ نے کتاب النکاح میں یہ روایت کو تو ذکر کی ہے، لیکن یہ بیان نہیں کیا کہ ہم اس قول کو اپناتے ہیں۔ اور جصاص کہتے ہیں کہ "یہ ہمارا مذہب نہیں ہے۔ کیونکہ باری میں مزاحمت تب ہوتی ہے، جب کئی زوجات کی اس میں مشارکت ہو۔ لیکن جب بیوی ہی ایک ہے، تو مشارکت نہ ہوئی، لہٰذا اس میں باری مقرر کرنے اور وقت مخصوص کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ بس اسے یہ کہا جائے گا کہ ہمیشہ روزے نہ رکھو، بلکہ عورت کا حق بھی ادا کرو"۔ قاضیؒ مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ کا پہلا قول یہی تھا کہ اگر زوج چاہتا تو اس کے علاوہ مزید تین عورتوں سے نکاح کر لیتا اور اسے چوتھائی وقت ہی ملتا۔ لیکن جب اس نے مزید تین بیویاں نہیں رکھیں، تو ان پر صرف ہونے والا وقت اپنے لئے مخصوص کر لیا، لہٰذا اس وقت کے بارے میں اسے اختیار ہوگا کہ جیسے چاہے صرف کرے۔ لیکن بعد میں انہوں نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا اور فرمایا کہ یہ کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ چار عورتوں سے نکاح کرے اور چاروں اپنے حق کا مطالبہ کریں، تو ہر ایک کے حصہ میں ایک رات آئے گی۔ سو اگر ہر رات کسی نہ کسی بیوی کا حق ہو تو وہ اپنے کاموں کے لئے تو فارغ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس کے لئے کوئی خاص وقت مقرر کرنا ضرورت نہیں ہے (بلکہ دیانت داری سے حسب ضرورت بیوی کا حق ادا کرے) اور اگر اس کی بیوی کسی کی باندی ہے۔ تو ابوحنیفہؒ کے آخری قول کے مطابق اس کے لئے کوئی باری مقرر نہیں ہوگی کیونکہ جب آزاد بیوی کے لئے کوئی خاص وقت متعین نہیں ہے، تو باندی کے لئے

بلا وجہ اولیٰ نہیں ہوگا۔ اور پہلے قول کے مطابق ۔جو کہ طحاوی کا مختار ہے ۔ ہر سات راتوں میں ایک رات اس کے لئے مخصوص ہوگی ۔کیونکہ خاوند اس کے اوپر تین آزاد عورتوں سے نکاح کر کے چھ دن کے بارے میں اس کا حق ساقط کر سکتا ہے، اور صرف ساتواں دن اسے دے سکتا ہے، کیونکہ آزاد عورت کے لئے دو راتیں اور باندی کے لئے ایک رات ہوتی ہے ۔لیکن اس نے مزید تین آزاد عورتوں سے نکاح نہ کر کے ان پر صرف ہونے والا اپنے لئے مخصوص کر لیا ہے، لہٰذا اس وقت کو جیسے چاہے صرف کرے ۔لیکن اس پر وہی اشکال ہے، جو ابو حنیفہؒ سے منقول ہوا اور جو جصاصؒ نے بھی ذکر کیا ہے ۔ واللہ عزوجل الموفق ۔

۱۱ - نکاحِ صحیح سے زوجہ پر یہ واجب ہوجاتا ہے کہ جب زوج اسے اپنے پاس بلائے تو اس کی بات مانے ۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ۔

| | |
|---|---|
| ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف | اور عورتوں کا حق (مردوں پر) ویسا ہی ہے جیسا دستور کے مطابق (مردوں کا حق عورتوں پر ہے “ |

اس کی تفسیر میں ایک قول یہی ہے کہ عورتوں کے حق سے مراد مہر اور نفقہ ہے اور ذمہ داری سے مراد یہ ہے کہ اپنے نفس کے بارے میں خاوند کی بات مانے اور اس کی غیبوبت میں اپنے نفس کی حفاظت کرے ۔نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے عدمِ طاعت کی صورت میں الگ تھلگ کرنے اور مارنے کے ساتھ تادیب کا حکم دیا اور طاعت کی صورت میں اس سے نہی فرمائی فرمایا :

| | |
|---|---|
| فان اطعنکم فلا تبغوا علیھن سبیلا ۔ | سو اگر وہ فرمانبردار ہوجائیں تو پھر انہیں ایذا دینے کا کوئی بہانہ مت ڈھونڈو ۔ |

اس سے معلوم ہوا کہ تادیب ترکِ طاعت کی وجہ سے ہوتی ہے ۔ لہٰذا خاوند کی طاعت لازم ہوئی ۔

۱۲ - نکاحِ صحیح سے خاوند کو تادیب کا اختیار حاصل ہوجاتا ہے ۔یعنی جن امور میں خاوند کی اطاعت لازم ہے ۔ اگر وہ ان میں خاوند کی اطاعت نہیں کرتی اور نافرمانی کرتی ہے تو خاوند کو تادیب کا حق حاصل ہے ۔ لیکن تادیب میں ترتیب کا خیال رکھے ۔چنانچہ پہلے اسے پیار محبت اور نرمی سے سمجھائے کہ دیکھو نیک اور پاکباز عورتوں کے نقشِ قدم پر چلو الیا، ایسا رویہ مت اپناؤ ۔ہوسکتا ہے کہ وہ موعظت اور نصیحت قبول کرے اور نافرمانی چھوڑ دے ۔سو اگر ایسا ہوجائے تو ٹھیک ہے، ورنہ اسے الگ تھلگ کر دے ۔ اور ایک قول یہ ہے کہ پہلے اسے صرف دھمکی دے کہ میں تم سے کنارہ کش ہوجاؤں گا، تم سے پیار نہیں کروں گا، اگر دھمکی سے باز آجائے تو ٹھیک ہے، وگرنہ اس سے کنارہ کش ہوجائے ۔

پھر اس ہجر اور کنارہ کشی کی کیفیت میں اختلاف ہے ۔بعض کہتے ہیں کہ اس سے بایں طور کنارہ کش ہو کہ اس سے ہمبستر نہ ہو ۔بعض کہتے ہیں کہ بایں طور اس سے کنارہ کش ہو کہ ہمبستری کے دوران میں اس سے بات چیت نہ کرے، نہ یہ کہ وظیفۂ زوجیت اور مضاجعت ہی چھوڑ دے ۔کیونکہ یہ تو دونوں کا حق مشترک ہے، لہٰذا اس میں جتنا ضرر اسے پہنچے گا، اتنا اسے خود بھی پہنچے گا ۔سو ایسی تادیب نہ ہوئی

چاہیئے، جس میں اپنے آپ کو ضرر پہنچے اور اپنا حق کھوٹا ہو جائے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کی خوابگاہ جدا کر دے اور اس کی باری میں دوسری کے ساتھ مضاجعت کرے۔ کیونکہ باری کا حق موافقت اور اللہ کی حدود کی حفاظت کی حالت میں ہوتا ہے، حدود کی تضیع اور نافرمانی اور جھگڑے کی حالت میں نہیں ہوتا۔ بعض کہتے ہیں کہ اپنی حاجت کے وقت نہیں بلکہ جب اس پر غلبۂ شہوت ہو تو اس وقت مضاجعت اور جماع نہ کرے۔ کیونکہ یہ ہجر، تادیب زوجہ کے لئے ہے۔ لہٰذا ایسا طریقہ اپنانا چاہیئے، جس میں اس کی تادیب ہوتی ہو، نہ کہ اپنی۔

پھر اگر وہ ہجر سے باز آجائے تو ٹھیک ہے، وگرنہ تیسرا قدم یہ ہے کہ اسے معمولی سا مارے جس سے نہ تو اسے شدید تکلیف پہنچے اور نہ ہی اس میں کوئی عیب اور نقص پیدا ہو۔

اس پورے طریقۂ کار کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

| | |
|---|---|
| واللاتی تخافون نشوزھن فعظوھن واھجروھن فی المضاجع واضربوھن۔ | جن عورتوں کے بارے میں تمہیں معلوم ہو کہ سرکشی اور بدخوئی کرنے لگی ہیں۔ تو انہیں سمجھاؤ۔ پھر ان کے ساتھ سونا ترک کر دو، پھر انہیں مارو۔" |

آیت میں حرفِ عطف اگرچہ واؤ ہے، جو جمع مطلق کے لئے موضوع ہے، لیکن یہاں مراد جمع علی سبیل الترتیب ہے۔ اور واؤ میں اس کا بھی احتمال ہے۔

اگر مار فائدہ مند ثابت ہو تو ٹھیک، وگرنہ معاملہ قاضی کے پاس لے جائے، وہ دو حکم مقرر کر دے گا، ایک خاوند کے خاندان سے اور ایک بیوی کے اہل سے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

| | |
|---|---|
| وان خفتم شقاق بینھما فابعثوا حکما من اھلہ وحکما من اھلھا ان یریدا اصلاحا یوفق اللہ بینھما؛ | اور اگر تمہیں معلوم ہو کہ میاں بیوی میں ان بن ہے تو ایک منصف مرد کے خاندان سے اور ایک منصف عورت کے خاندان سے مقرر کرو، وہ اگر صلح کرا دینا چاہیں گے تو خدا ان کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا۔ |

اور حکمین کا یہ کام محض امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ہے، اس سے زیادہ انہیں کوئی اختیار حاصل نہیں ہے (جب تک کہ میاں بیوی کی طرف سے کسی فیصلے کا صراحتہً اختیار حاصل نہ ہو) چنانچہ ابتداء میں نرمی اور شفقت کے ساتھ نصیحت کریں۔ اگر وہ نصیحت قبول کر لے تو ٹھیک، وگرنہ ذرا سختی کے ساتھ سمجھائیں۔ پھر بھی سمجھ نہ آئے تو اپنا ہاتھ کھینچ لیں۔

اسی طرح نافرمانی کے سوا اگر وہ کسی اور امر محظور کا ارتکاب کرتی ہے۔ جس میں کوئی حد مقرر نہیں ہے، تو خاوند بطور تادیب اسے تعزیر دے سکتا ہے۔ کیونکہ خاوند کو تعزیر کا ایسا ہی حق حاصل ہے، جیسا کہ آقا کو حق حاصل ہے کہ اپنے مملوک کو تعزیر دے۔

۱۳۔ جب نکاح صحیح ہو جائے تو پھر مندوب و مستحب یہ ہے کہ بیوی کے ساتھ حسن سلوک کا معاملہ

رکھے۔ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔

وعاشروهن بالمعروف۔ اوران کے ساتھ معروف کے مطابق رہن سہن رکھو۔

معاشرت بالمعروف کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ اس کے ساتھ قول، فعل اور خلق میں فضل و احسان کا برتاؤ کرے۔نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "تم میں بہتر وہ ہے، جو اپنے اہل کے لئے بہتر ہو۔اور میں تم سب میں اپنے اہل کے لئے بہتر ہوں"۔اس کی تفسیر میں دوسرا قول یہ ہے کہ بیوی کے ساتھ ایسا معاملہ رکھو، کہ اگر ویسا ہی معاملہ تمہارے ساتھ کیا جائے، تو تمہیں برا نہ لگے، بلکہ تم خوشی سے اسے قبول کرو۔

اسی طرح عورت کے لئے بھی یہ مستحب ہے کہ وہ اپنے خاوند کے ساتھ حسن معاشرت کا برتاؤ رکھے نرمی، شائستگی، پیار اور محبت کے ساتھ اس سے گفتگو کرے اور اس کا دل جیتنے کی کوشش کرے۔ ارشادِ باری تعالیٰ "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف" کی تفسیر میں ایک قول یہی ہے کہ عورتوں پر فضل واحسان اور حسن معاشرت کے اعتبار سے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے خاوندوں کے ساتھ شائستگی اور نرمی کے ساتھ بات کریں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

**عزل کا حکم:** آزاد بیوی کی رضا کے بغیر خاوند کے لئے عزل کرنا مکروہ ہے۔کیونکہ وطی میں انزال ہو جانا، بچہ ہونے کا سبب ہوتا ہے۔اور بچے میں بیوی کا بھی حق ہے، جبکہ عزل سے بچہ نہیں ہوگا۔تو گویا عزل بیوی کے حق کے ضیاع کا سبب ہے۔ہاں اگر وہ خود عزل پر راضی ہے، تو پھر مکروہ نہیں ہے کیونکہ وہ خود اپنا حق چھوڑنے پر راضی ہے۔نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عزل کرو یا نہ کرو، جب اللہ تعالیٰ کسی روح کو پیدا کرنے کا ارادہ فرمائیں تو وہ پیدا ہو کر رہتی ہے"۔ ہاں بیوی کی رضامندی کی صورت اس حکم سے مخصوص ہے۔

اسی طرح اگر بیوی کسی کی باندی ہے، تو رضا کے بغیر عزل مکروہ ہے، لیکن اس میں کس کی رضا کی ضرورت ہے، باندی کی یا آقا کی؟ ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کی اجازت کا حق آقا کو حاصل ہے۔اور ابویوسفؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ باندی کی رضا طلب کی جائے گی۔صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قضائے شہوت باندی کا حق ہے، اور عزل سے شہوت پوری نہیں ہوتی، لہٰذا باندی سے پوچھا جائے گا۔ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عزل کی کراہت بچے کی صیانت کے لئے ہے۔اور بچہ آقا کا حق ہے، باندی کا نہیں۔ لہٰذا آقا سے اجازت طلب کی جائے گی۔ واللہ اعلم۔

---

فصل:

## نکاح فاسد کے احکام

نکاح فاسد میں دخول سے پہلے تو کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔البتہ دخول سے چند احکام ثابت

ہوجاتے ہیں۔
۱۔ نسب ثابت ہوجاتا ہے۔
۲۔ عدت واجب ہوجاتی ہے۔ یہ دونوں فی الحقیقت دخول کے احکام ہیں۔
۳۔ مہر واجب ہوجاتا ہے۔

اس بارے میں اصل یہ ہے کہ نکاحِ فاسد کوئی حقیقی نکاح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا محل یعنی نکاح کے حکم۔ ملک۔ کا محل موجود نہیں ہے۔ اس لئے کہ ملک ہوتی ہے منافع میں، اور بضع کے منافع اجزا کے ساتھ ملحق ہیں۔ جبکہ حرّا اپنے تمام اجزا کے ساتھ مکمل طور پر آزاد ہوتا ہے اور ملک کا محل نہیں ہوتا کیونکہ حریّت خود مختاری کا نام ہے، اور ملک خود مختاری کے منافی ہے۔ نیز اس لئے کہ آدمی میں ملکیت رقیّت سے حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ حریت، رقیت کے منافی ہے۔ الا یہ کہ شرع نے نکاح صحیح میں اس منافی کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے، کیونکہ نکاح انسان کی حاجت ہے۔ اور نکاح فاسد میں دخول کے بعد اس منافی کا اعتبار نہیں کیا، کیونکہ ناکح سے حد دور کرنے اور اس کے پانی کو ضیاع سے بچانے کی حاجت ہے۔ سو نسب کو ثابت اور عدت کو واجب قرار دیا، اور واجب الحرمۃ بضع کی حرمت، کے پیش نظر مہر واجب ٹھہرایا، تاکہ اس کا استعمال کوئی تاوان اور سزا نہ ہونے سے بے وقار نہ رہے، لہٰذا نکاح فاسد میں اس ضرورت کی بنا پر صرف وصول کردہ منافع کے حق میں اس نکاح کو منعقد سمجھا جائے گا۔ اور استیفاءِ منافع سے پہلے یعنی دخول سے پہلے پہلے ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے لہٰذا قبل از دخول نکاح فاسد کو انعقاد پذیر نہیں سمجھا جائے گا۔ اور بعد از دخول مہر مثل کے وجوب پر دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس عورت نے اپنے سرپرست کی اجازت کے بغیر خود نکاح کر لیا، تو اس کا نکاح باطل ہے، پھر اگر دخول ہوگیا ہو تو اسے مہر مثل ملے گا" اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسی صورت میں، جو نکاح فاسد کا حکم رکھتی ہے، مہر مثل واجب قرار دیا اور اسے دخول سے متعلق فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاحِ فاسد میں مہر مثل کا وجوب دخول سے متعلق ہے۔

**مسئلہ:** نکاحِ فاسد میں واجب ہونے والے مہر، جسے عُقر کہا جاتا ہے اس کے تخمینہ میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحابِ ثلاثہ کے نزدیک مہر مثل اور مہر مسمّٰی میں سے جو کمتر ہو، وہ واجب ہوگا۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ مہر مثل واجب ہوگا خواہ وہ کتنا ہی ہو۔ اجارہ فاسدہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منافع عقدِ صحیح اور فاسد دونوں سے ذو قیمت ہوجاتے ہیں۔ جیسا کہ اعیان میں ہے۔ لہٰذا ذو قیمت ہونے کے اثر کا اظہار لازم ہے، اور یہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ مہر مثل واجب قرار دیا جائے، خواہ کتنا ہی ہو، کیونکہ یہ بضع کے منافع کی قیمت ہے۔ مہر مثل سے مہر مسمّٰی کی طرف عدول اس وقت ہوتا ہے۔ جب تسمیہ صحیح ہو، اور یہاں تسمیہ صحیح نہیں ہے۔ عقدِ فاسد میں ہم اِسی بنا پر مکمل قیمت واجب قرار دیتے ہیں، سو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مہر مثل اور مسمّٰی دونوں میں مسمّٰی کمتر ہونے کی صورت میں مہر مسمّٰی واجب ہوگا، اس لئے

کہ عاقدین نے خود منافع کی مسمّٰی سے زیادہ قیمت نہیں لگائی۔ لہٰذا ان منافع کو مسمّٰی سے زیادہ قیمت قرار نہیں دیا جائے گا۔ الغرض چونکہ یہ زیادت عقد کے بغیر حاصل ہوئی ہے، اس لئے اس کی کوئی قیمت نہیں ہوگی۔ اور اگر مہرِ مثل مسمّٰی سے کمتر ہے۔ تو مسمّٰی پورا نہیں کیا جائے گا، بلکہ مہرِ مثل ہی دیا جائے گا۔ کیونکہ مہرِ مثل عورت کی عمومی رضا کے مطابق ہوتا ہے۔ سو وہ اس پر راضی ہوگی۔

**مسئلہ:** اسی طرح نکاح فاسد سے وجوبِ عدت کے وقت کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ یہ عدت کب سے شمار کی جائے گی؟ ہمارے اصحابِ ثلاثہؒ کے نزدیک یہ عدت فیصلہ تفریق کے وقت سے واجب ہوتی ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ آخری مرتبہ صحبت سے ایامِ عدت شمار کئے جائیں گے۔ چنانچہ اگر کسی عورت کو آخری دفعہ جماع کے بعد، تفریق سے پہلے تین حیض آ گئے ہوں تو زفرؒ کے نزدیک اس کی عدت پوری ہو گئی۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عدت وطی کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، کیونکہ اس کا مقصد استبراءِ رحم ہوتا ہے، جو کہ وطی کا حکم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وطی سے پہلے عدت واجب نہیں ہوتی۔ اور جب اس کا وجوب وطی کی وجہ سے ہے، تو وطی کے بعد، بلا فصل واجب ہوگی، جیساکہ باقی علل کے احکام ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد فراش کے حق میں وطی کے بعد منعقد ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ اور فراش تفریق سے پہلے زائل نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے اگر وہ تفریق سے پہلے وطی کرلے تو حد واجب نہیں ہوتی، اور تکرارِ وطی سے صرف ایک ہی مہر واجب ہوتا ہے۔ جبکہ اگر تفریق کے بعد وطی کی تو حد واجب ہو جاتی ہے۔ اور اگر کسی شبہ کی بنا پر وطی ہوئی ہو، تو اگرچہ حد تو واجب نہیں ہوگی، لیکن ایک مزید مہر لازم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا نکاح فاسد میں تفریق، نکاح صحیح میں طلاق کے بمنزلہ ہے لہٰذا ایامِ عدت کی ابتداء تفریق سے ہوگی، جیساکہ نکاحِ صحیح میں طلاق سے ہوتی ہے۔

**مسئلہ:** نکاحِ فاسد میں خلوت سے عدت واجب نہیں ہوتی، کیونکہ یہ کوئی حقیقی نکاح نہیں ہے، اسے تو صرف ناکح کی ضرورت اور مجبوری کی بنا پر وصول کردہ منافع کے حق میں نکاح کے ساتھ ملحق قرار دیا گیا ہے۔ سو جو منافع وصول نہیں کئے، ان کے حق میں اسے اصل کے مطابق معدوم سمجھا جائے گا، اور محض خلوت سے منافع کا استیفاءِ حقیقی نہیں پایا جاتا۔ نیز عدت کا حقیقی موجب وطی ہے، کیونکہ یہ رحم کی صفائی اور فراغ معلوم کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے، اور حقیقی وطی نہیں ہوئی، لہٰذا عدت بھی واجب نہیں ہوگی۔ ہاں نکاحِ صحیح میں وطی پر قدرت کو ایک واجب الاحتیاط حکم۔ عدت۔ کے حق میں وطی کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہاں تمکن اور رسائی کی دلیل۔ ملک مطلق موجود ہے۔ اور یہاں یہ دلیل نہیں پائی جاتی بہ خلاف نکاحِ صحیح میں خلوتِ فاسدہ کے۔ جب وطی پر تمکنِ حقیقی حاصل ہو، لیکن حیض، احرام، روزہ وغیرہ کسی عذر کی بنا پر شرعاً وطی ممنوع ہو۔ کہ ایسی خلوت سے عدت واجب ہو جاتی ہے کیونکہ دلیل اطلاق یعنی ملک مطلق شرعاً موجود ہے۔ صرف ایک عارض کی بنا پر وطی ممنوع ہے۔ سو خلوتِ فاسدہ میں تمکن ثابت ہے اور دلیل تمکن موجود ہے۔ لہٰذا وہاں جائے احتیاط میں دلیل کو مدلول کے قائم مقام قرار دیا جائے گا۔ جبکہ نکاحِ فاسد میں صورتِ حال اس سے مختلف ہے۔

**مسئلہ:** نکاح فاسد میں خلوت سے مہر بھی واجب نہیں ہوتا، کیونکہ جب عدت واجب نہیں ہوتی، تو مہر بدرجہ اولیٰ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ جتنی احتیاط عدت کے وجوب میں کی جاتی ہے، اتنی مہر کے وجوب میں نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

---

# حکمِ نکاح کے اسبابِ رافعہ کا بیان

یعنی اُن امور کا بیان جن سے زوجین کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے۔ زوجین کے درمیان وقوعِ فرقت کے کئی اسباب ہیں، لیکن بعض اسباب سے فرقت بطلاق واقع ہوتی ہے اور بعض سے فرقت بغیر طلاق، اور بعض صورتوں میں قاضی کے فیصلے کے بغیر فرقت واقع ہو جاتی ہے اور بعض میں قاضی کے فیصلے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اب ان تمام اسباب کا ذکر کیا جاتا ہے۔ وباللہ التوفیق۔

۱- طلاقِ صریح اور طلاقِ کنایات: اس کی تفصیل ایک مستقل باب میں آرہی ہے۔

۲- لعان: اور اس صورت میں ہمارے اصحابؒ کے نزدیک قاضی کی تفریق کے بغیر فرقت واقع نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس فرقت کی کیفیت میں بھی ہمارے اصحابؒ کے مابین اختلاف ہے۔ اس کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب اللعان میں کریں گے۔

۳- خیارِ بلوغ: یعنی نابالغ بچے، بچی کا بلوغ کے بعد خیارِ بلوغ ملنے پر فرقت اختیار کرنا۔ یہ فرقت قاضی کی تفریق سے ہی واقع ہوتی ہے۔ برخلاف اُس فرقت کے جو خیارِ عتق ملنے پر عورت اختیار کرتی ہے، کہ وہ نفس اختیار سے واقع ہو جاتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان وجۂ فرق گذشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔

**نوٹ:** خیارِ بلوغ اور خیارِ عتق دونوں میں فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوتی ہے، بلکہ یہ فسخ ہی ہوتا ہے، چنانچہ اگر دخول نہ ہوا ہو، تو عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ خیارِ عتق کی صورت میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ فرقت ایک ایسے سبب سے واقع ہوتی ہے جو عورت کی طرف سے پایا جاتا ہے۔ یعنی وہ خود فرقت اختیار کرتی ہے، اور عورت کے اس اختیار کو طلاق قرار دینا درست نہیں ہے، کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی، جب تک کہ اسے یہ اختیار سونپا نہ جائے۔ جیسا کہ مخیرہ کو طلاق کا اختیار دے دیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ فرقت فسخ ہے۔ اور عقد کا فسخ سرے سے اس کا رفع ہوتا ہے۔ اور اسے یوں سمجھا جاتا ہے، گویا یہ عقد ہوا ہی نہیں تھا۔ اور اگر فی الواقع عقد ہوا ہی نہ ہوتا، تو عورت کو مہر نہ ملتا، لہٰذا اس صورت میں بھی مہر نہیں ملے گا، جو معدومِ حقیقی کے ساتھ لاحق قرار دی جاتی ہے۔ یہی حال خیارِ بلوغ کا ہے کہ اگر صاحبۂ خیار لڑکی ہے اور وہ قبل از دخول خیار ملنے پر فرقت اختیار کرتی ہے۔ تو اسے فسخ سمجھا جائے گا۔ اور اسے مہر نہیں ملے گا۔ وجہ ابھی مذکور ہوئی۔ اور اگر صاحبِ خیار لڑکا ہے۔ اور وہ دخول کرنے سے پہلے خیارِ بلوغ ملنے پر فرقت اختیار کرتا ہے تو بھی لڑکی کو مہر نہیں ملے گا۔ اس میں کچھ اشکال

ہے۔ چونکہ یہ فرقت خاوند کی طرف سے ہوئی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ اسے فرقت بطلاق قرار دیا جائے اور نصف مہر واجب ہو؟ اس اشکال کا انفصال یہ ہے کہ شرع نے لڑکے کو خیار دیا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس میں اس کا کچھ فائدہ ہو۔ اگر اسے طلاق ہی قرار دیا جائے اور مہر واجب ہو تو اسے خیار دینے کا کیا مطلب؟ کیونکہ طلاق کا اختیار تو اسے پہلے ہی حاصل ہے۔ سو لڑکے کو خیار دینے کا صرف یہی فائدہ ہے کہ اس سے مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اگر خیار بلوغ اور خیار عتق ملنے سے پہلے دخول ہو چکا ہو تو پھر مہر ساقط نہیں ہوتا کیونکہ دخول سے مہر مؤکد ہو جاتا ہے۔ اور اس میں فرقت کی وجہ سے سقوط کا احتمال نہیں رہتا، جیساکہ دخول کے بعد موت سے ساقط نہیں ہوتا۔ کیونکہ دخول منافع بضع کے استیفاء سے عبارت ہے۔ جوکہ ایک پوشیدہ امر ہے۔ اس لئے اس میں بنیاد سے ارتفاع نہیں ہو سکتا۔ جسے فسخ کہتے ہیں۔ جبکہ عقد ایک شرعی امر ہے۔ اور یہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز اگر دخول کے بعد فسخ نکاح ممکن ہو، تو وصول کردہ منافع کا رد بھی واجب ہوگا۔ کیونکہ جب اسے بدل واپس مل گیا ہے، تو واجب ہے کہ مبدل بھی لوٹائے۔ اور مبدل کا لوٹانا ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا دخول کے بعد فسخ نکاح بھی ممکن نہیں ہے۔ اور جب منافع کا رد ممکن نہیں رہا تو ان کی قیمت مہر مسمّٰی ہی ہے۔ لہٰذا اسقاط مہر کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ نیز اس لئے کہ جب اس نے منافع حاصل کر لئے تو معقود علیہ زائل ہو گیا۔ جوکہ مبدل ہے۔ اب اس کے بعد بدل ساقط نہیں ہو سکتا۔

۴۔ خاوند میں قطع عضو، نامردی، خصی پن، ہیجڑا پن یا سحر زدگی کی وجہ سے عورت کا فرقت اختیار کرنا۔ یہ فرقت خواہ قاضی کی تفریق سے واقع ہو یا نفس اختیار سے جیساکہ تفصیل گذر چکی ہے، بہر صورت یہ فرقت بطلاق ہوگی۔ کیونکہ اس فرقت کا سبب خاوند کی طرف سے پایا گیا ہے، کیونکہ وہ عورت کے اس حق کے ایفا پر قادر نہیں ہے، جس کی وہ از روئے نکاح حقدار ہے۔ اور یہ اس کے حق میں ظلم اور ضرر ہے۔ الا یہ کہ قاضی دفع ظلم میں خاوند کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر فرقت کا سبب خاوند کی طرف سے پایا جائے اور وہ سبب نکاح سے مختص ہو، تو یہ فرقت بطلاق ہوتی ہے، چنانچہ اگر یہ سبب دخول اور خلوت سے پہلے پایا گیا، اور نکاح میں مہر مقرر تھا، تو عورت کو مقرر کردہ مہر کا نصف ملے گا، اور اگر مہر مقرر نہیں تھا تو اسے متعہ دینا واجب ہوگا۔

۵۔ عدم کفاءت یا نقصان مہر کے سبب کی جانے والی تفریق۔ اور اس کے نتیجے میں واقع ہونے والی فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوگی۔ کیونکہ اس فرقت کا سبب خاوند کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ لہٰذا اسے طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ خاوند کے علاوہ کسی کو طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہے لہٰذا اسے فسخ قرار دیا جائے گا۔ اور یہ فرقت قاضی کے یہاں ہی ہو سکتی ہے، اس کی وجہ ہم خیار بلوغ کے سبب واقع ہونے والی فرقت کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔

۶۔ دارالاسلام میں بیوی کے قبول اسلام کے بعد خاوند کا اسلام قبول کرنے سے انکار کرنا۔

۷۔ دارالاسلام میں مشرک یا مجوسی خاوند کے قبولِ اسلام کے بعد بیوی کا قبول اسلام سے انکار کرنا۔

کافر زوجین میں سے کوئی ایک اگر دارالاسلام میں اسلام قبول کرے تو اس صورت کے احکام میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر وہ دونوں کتابی ہیں اور خاوند مسلمان ہوجاتا ہے تو نکاح علی حالہ رہے گا۔ کیونکہ مسلمان کے لئے کتابی عورت سے ابتداءً نکاح کرنا جائز ہے، تو اس نکاح کی بقا بدرجہ اولی جائز ہوگی۔ اور اگر عورت مسلمان ہوتی ہے تو ہمارے نزدیک نفسِ اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کے خاوند کو اسلام کی دعوت دی جائے گی، اگر وہ یہ دعوت قبول کرلے تو نکاح برقرار رہے گا۔ اور اگر انکار کردے تو پھر قاضی ان کے درمیان تفریق کردے گا۔ کیونکہ مسلمان عورت کا کافر کے نکاح میں ہونا جائز نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتداءً کافر مرد اور مسلمان عورت کا نکاح جائز نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس نکاح کی بقا بھی جائز نہیں ہوگی ؎۱ اور اگر زوجین مشرک یا مجوسی ہیں ان میں سے ایک اسلام قبول کرلیتا ہے، تو دوسرے کو دعوتِ اسلام دی جائے گی۔ اور محض ایک کے اسلام قبول کرنے سے ہمارے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اگر دوسرا بھی اسلام قبول کرلے تو نکاح برقرار رہے گا۔ اور اگر انکار کردے تو پھر قاضی ان کے درمیان تفریق کردے گا۔ کیونکہ مسلم مرد کا مشرکہ عورت سے نکاح نہیں ہوسکتا۔ ہاں! اگر یہ انکار عورت کی طرف سے ہے تو یہ فرقت بغیر طلاق ہوگی کیونکہ اس فرقت کا سبب یعنی اسلام سے انکار، عورت کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اور عورت کی طرف سے واقع ہونے والی فرقت کو طلاق قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی لہٰذا اسے فسخ قرار دیا جائے گا۔ اور اگر یہ انکار مرد کی طرف سے ہے تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ فرقت بطلاق ہوگی۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک فرقت بغیر طلاق ہوگی۔ گذشتہ تمام تفصیل ہمارے اصحابؒ کے مذہب کی تھی۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب زوجین میں سے ایک اسلام قبول کرلے، تو محض قبولِ اسلام سے فرقت واقع ہوجاتی ہے، ہاں! اگر قبولِ اسلام دخول سے پہلے ہوا ہے، تو فوراً فرقت واقع ہوجائے گی، اور اگر دخول کے بعد اسلام قبول کیا ہے تو جب تک تین حیض نہیں گذر جاتے۔ فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اگر اس دوران میں دوسرا بھی اسلام قبول کرلے تو نکاح علی حالہ رہے گا۔ اور اگر قبول نہ کرے تو یہ مدت پوری ہونے پر فرقت ہوجائے گی۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرد کا کفر مسلمہ کے ساتھ نکاح سے ابتداءً ہی مانع ہے، چنانچہ کافر مرد کا مسلمان عورت سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح عورت کا مشرکہ یا مجوسیہ ہونا مسلم مرد کے ساتھ نکاح سے ابتداءً ہی مانع ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مسلم مرد کے لئے مشرکہ یا مجوسیہ سے نکاح جائز نہیں ہے۔ سو یہ مانع جب نکاح پر طاری ہوجائے تو اسے باطل کردے گا پس یہ مانع طلاق سے مشابہ ہے۔
ہماری دلیل اجماعِ صحابہؓ ہے۔ روایت ہے کہ "ایک تغلبی شخص کی بیوی مسلمان ہوگئی تو عمرؓ نے اسے اسلام کی دعوت دی۔ اس نے انکار کردیا۔ تو آپؓ نے ان کے درمیان تفریق کردی" اگر نفسِ

اسلام سے فرقت واقع ہوجاتی ہو، تو تفریق کی حاجت نہیں تھی۔ اور یہ واقعہ صحابہؓ کی موجودگی میں ہوا، اور اس پر کسی کا انکار منقول نہیں ہے۔ لہٰذا اسے اجماعی فیصلہ سمجھا جائے گا۔ نیز قبول اسلام کی بنا پر ابطالِ نکاح کا فیصلہ کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اسلام تو املاک کی حفاظت کرتا ہے۔ لہٰذا اسے ملکِ نکاح کے لئے مبطل کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور کفر کی بنا پر بھی نکاح کو باطل قرار دینا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اُن کا کفر تو پہلے بھی موجود تھا، جب وہ ابتداءِ نکاح سے مانع نہیں ہوا، تو بقائے نکاح سے بدرجہ اولیٰ مانع نہیں ہوگا، کیونکہ بقاء ابتداء کی نسبت سہل تر ہے۔ لیکن اگر ہم کفر کی صورت میں نکاح کو برقرار رکھیں تو مقاصدِ نکاح حاصل نہیں ہوتے۔ کیونکہ مقاصدِ نکاح حاصل ہوتے ہیں استفراش سے، اور کافر کے لئے مسلمہ کا استفراش ممکن نہیں ہے۔ اور مسلم کے لئے مشرکہ اور مجوسیہ کا استفراش اُن کی خباثت کی بنا پر حلال نہیں ہے۔ لہٰذا اس نکاح کی بقا میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے قاضی، اسلام سے انکار کی صورت میں دونوں کے درمیان تفریق کر دے، کیونکہ اب مقاصدِ نکاح کے حصول کی امید نہیں رہی۔ باقی مشرکہ یا مجوسیہ یا کتابیہ بیوی کے مسلمان ہونے کے بعد اگر خاوند اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیتا ہے، تو اس کے نتیجے میں واقع ہونے والی فرقت کو ابوحنیفہؒ محمدؒ فرقت بطلاق قرار دیتے ہیں اور ابو یوسفؒ فرقت بغیر طلاق۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت ایک ایسے سبب سے حاصل ہوتی ہے، جس میں زوجین برابر طور پر شریک ہیں۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک کا انکار فرقت کا سبب ہے۔ اور اگر انکار عورت کی طرف سے ہو، تو بالاتفاق اس کے نتیجے میں فرقت بغیر طلاق واقع ہوتی ہے سو مرد کے انکار سے بھی فرقت بغیر طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ اس سببیت میں دونوں برابر ہیں۔ جیسا کہ دونوں میں سے ایک، اگر دوسرے کا مالک ہو جائے۔ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے مرد کے انکار کی صورت میں تفریق کی ضرورت اس لئے ہے کہ مقاصدِ نکاح حاصل نہیں ہوتے کیونکہ جب مقاصدِ نکاح حاصل نہ ہو سکیں تو بقاءِ نکاح کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس لئے تفریق ضروری ہو جاتی ہے۔ اور تفریق کا اصل حق خاوند کو حاصل ہے، کیونکہ نکاح اس کی ملک ہوتا ہے۔ قاضی تو اس کا قائم مقام ہو کر تفریق کرتا ہے۔ جیسا کہ قطع عضو اور نامردی کے سبب ہونے والی فرقت میں ہے۔ سو فرقت میں اصل فرقتِ طلاق ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہو، اسے طلاق قرار دیا جائے گا۔ اور عورت کے انکار کی صورت میں اسے طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی، اس لئے وہاں اسے فسخ قرار دیا جائیگا۔

۸۔ **ارتداد** زوجین میں سے کسی ایک کے ارتداد سے فرقت واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ارتداد بمنزلہ موت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ارتداد کا انجام موت ہے۔ اور میت سے نکاح نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ مرتد کا نکاح ابتداءً بھی کسی کے ساتھ جائز نہیں ہوتا۔ سو ارتداد کے بعد نکاح کی بقا بھی جائز نہیں ہوگی۔ نیز ارتداد کی وجہ سے شرعاً اُسے عصمتِ جان حاصل نہیں رہی۔ اور جب شرعاً عصمت وحفاظت باقی نہ رہے تو ملکِ نکاح بھی باقی نہیں رہتا۔

البتہ عورت کے ارتداد سے بلا اختلاف فرقت بغیر طلاق واقع ہوتی ہے۔ اور مرد کے ارتداد
سے ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک فرقت بغیر طلاق واقع ہوگی اور محمد کے نزدیک فرقت بطلاق
واقع ہوگی۔ محمد کے قول کی وجہ ظاہر ہے۔ کیونکہ اصل
یہ ہے کہ اگر فرقت خاوند کی طرف سے کسی سبب کے رونما ہونے سے ہوتی ہے اور اسے طلاق قرار
دینا ممکن ہے۔ تو اسے طلاق ہی قرار دیا جائے گا، کیونکہ فرقت میں اصل، فرقت طلاق ہے۔ ابو یوسف
کے قول کی وجہ ان کا اپنا ضابطہ ہے کہ یہ فرقت ایک ایسے سبب سے ہوتی ہے جو زوجین میں برابر طور
پر مشترک ہے، کیونکہ زوجین میں سے ہر ایک کا ارتداد وقوع فرقت کا سبب ہے۔ پھر عورت کے
ارتداد سے فرقت بغیر طلاق واقع ہوتی ہے۔ لہٰذا خاوند کے ارتداد سے بھی فرقت بغیر طلاق واقع
ہوگی۔ ابوحنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت اگرچہ ایک ایسے سبب سے ہوتی ہے، جو خاوند کی
طرف سے پایا گیا ہے، لیکن ارتداد کو طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ارتداد بمنزلہ موت ہوتا ہے
اور موت کے نتیجے میں ہونے والی فرقت، طلاق نہیں ہوتی۔ کیونکہ طلاق ایسا تصرف ہے، جو نکاح
کے مستفاد سے مختص ہے، اور ارتداد کے نتیجے میں ہونے والی فرقت، ازراہ منافات واقع ہوتی
ہے کیونکہ ارتداد اور عصمت ملک ایک دوسرے کے منافی ہیں، کہ جہاں ارتداد آجائے۔ وہاں عصمت
ملک باقی نہیں رہتی۔ اور جو فرقت ازراہ منافات حاصل ہوئی ہو۔ وہ ملک نکاح کا مستفاد نہیں ہوسکتی
لہٰذا اس فرقت کو طلاق قرار نہیں دیا جائے گا۔ بہ خلاف اس فرقت کے، جو خاوند کے قبول اسلام سے
انکار کے نتیجے میں واقع ہوتی ہے، کہ وہ فرقت بطلاق ہوتی ہے، کیونکہ اس کا وقوع مقاصد و ثمرات
نکاح فوت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس کی اضافت خاوند کی طرف ہوتی ہے، کیونکہ خاوند پر
امساک بالمعروف، وگرنہ تسریح بالاحسان لازم ہوتا ہے۔ جب وہ امساک بالمعروف نہیں کرتا تو قاضی
ان کے درمیان تفریق کر دیتا ہے جس سے تسریح بالاحسان ہوجاتا ہے۔ تو گویا اس صورت میں وہ خود
طلاق دیتا ہے۔ ان دونوں فرقتوں کے درمیان فرق پر دلیل یہ ہے کہ بہ سبب انکار فرقت قاضی کے
فیصلے کے بغیر واقع نہیں ہوتی۔ اور بہ سبب ارتداد فرقت نفس ارتداد سے واقع ہوجاتی ہے۔ اس
سے معلوم ہوا کہ ارتداد کے نتیجے میں ہونے والی فرقت ازراہ منافات ہوتی ہے۔

**مسئلہ:** ہمارے نزدیک ارتداد کی بنا پر ہونے والی فرقت، نفس ارتداد سے فوراً واقع ہوجاتی ہے
اور شافعیؒ کے نزدیک اگر ارتداد دخول سے پہلے ہوا ہے۔ تو اس کا یہی حکم ہے۔ اور اگر دخول کے بعد
ہوا ہے۔ تو وقوع فرقت تین حیض گذرنے تک مؤخر رہے گا۔ یہ بالکل وہی اختلاف ہے، جو زوجین
میں سے ایک کے مسلمان ہونے کی صورت میں تھا۔ تفصیل مذکور ہوچکی ہے۔

گذشتہ تمام تفصیل زوجین میں سے ایک کے مرتد ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر زوجین اکٹھے
مرتد ہوئے ہیں تو استحساناً ان کے درمیان فرقت واقع نہیں ہوگی۔ چنانچہ اس کے بعد اگر وہ اکٹھے ہی
اسلام قبول کرلیں تو ان کا نکاح برقرار رہے گی۔ جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس صورت میں بھی فرقت
واقع ہوجائے۔ اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اگر ایک کا ارتداد باعث فرقت ہے۔ تو

دونوں کا ارتداد بدرجۂ اولی باعث فرقت ہونا چاہیے

کیونکہ دونوں کے ارتداد میں سبب فرقت مع زیادت پایا جاتا ہے۔ اور استحسان کی وجہ اجماع صحابہ ہے۔ کیونکہ ابوبکر صدیق کے دور میں جب عرب مرتد ہو گئے، اور پھر اسلام قبول کیا تو آپؓ نے مرتدین اور ان کی ازواج کے درمیان تفریق نہیں کی۔ اور یہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس واقعہ میں کہیں یہ مذکور نہیں ہے۔ کہ یہ لوگ اکٹھے مرتد ہوئے تھے اور اکٹھے مسلمان ہوئے تھے۔ لہٰذا اس واقعہ سے زوجین کے اکٹھے مرتد ہونے اور اکٹھے مسلمان ہونے کا حکم کیسے معلوم ہوا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپ نے ان صورتوں میں جہاں زوجین کے اکٹھے ارتداد و اسلام کا یقینی علم نہیں تھا، بلکہ ارتداد و اسلام میں تقدم و تاخر کا احتمال تھا۔ تفریق نہیں فرمائی، تو جہاں اکٹھے ارتداد و اسلام کا یقینی علم ہوگا، وہاں بدرجہ اولی تفریق نہیں کی ہوگی۔ علاوہ ازیں ضابطہ یہ ہے کہ جن دو واقعات کے وقوع کے درمیان وقفے کا یقینی علم نہ ہو، تو ان کے بارے میں اکٹھے وقوع کا فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ غرق ہونے والوں، جل جانے والوں اور دب کر ہلاک ہو جانے کا حکم ہے۔ (کہ ان سب کی موت کا وقت ایک ہی قرار دیا جاتا ہے۔ اگرچہ فی الواقع ہر ایک کی موت میں کچھ وقفہ ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اس وقفہ کا یقینی علم نہیں ہے۔)

**مسئلہ:** اگر ایک مسلم نے کسی کتابیہ سے نکاح کیا، یہودیہ تھی یا نصرانیہ پھر وہ مجوسیہ ہو گئی تو فرقت ہو جائے گی۔ کیونکہ مجوسیہ سے مسلم کا نکاح نہیں ہو سکتا۔ دیکھیے! مسلم کے لیے ابتداءً بھی مجوسیہ سے نکاح جائز نہیں ہے پھر اگر یہ واقعہ دخول سے پہلے پیش آیا، تو عورت کو کچھ ملے گا نہ نفقہ، کیونکہ اس صورت میں یہ فرقت بغیر طلاق ہے۔ لہٰذا فسخ نکاح ہے۔ اور اگر دخول ہو چکا تھا، تو پھر عورت کو مہر تو ملے گا البتہ نفقہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ عورت کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر فرقت کا سبب عورت کی طرف سے پایا جائے۔ تو اگر یہ دخول سے پہلے پایا گیا ہے تو عورت کو نفقہ ملے گا نہ مہر۔ اور اگر دخول کے بعد پایا گیا ہے تو صرف مہر ملے گا، نفقہ نہیں۔ اور اگر فرقت کا سبب مرد کی طرف سے پایا جائے تو اگر یہ دخول سے پہلے پایا گیا ہے۔ تو مہر مسمی کا نصف دینا واجب ہوگا۔ بشرطیکہ مہر مقرر ہوا ہو، اور اگر مقرر نہیں ہوا تو متعہ دینا واجب ہوگا۔ اور اگر دخول ہو چکا ہے تو مہر اور نفقہ دونوں واجب ہوتے ہیں۔

اور اگر یہودیہ سے نکاح کیا تھا، پھر وہ نصرانیہ ہو گئی یا نصرانیہ سے نکاح کیا تھا۔ پھر وہ یہودیہ ہو گئی۔ تو ہمارے نزدیک اس سے فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اور نہ ہی اس پر اعتراض کیا جائے گا۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس حالت پر چھوڑنا ممکن نہیں ہے۔ عورت کو مجبور کیا جائے گا کہ یا تو اسلام قبول کرے اور یا اپنے پہلے دین کی طرف لوٹ جائے۔ اگر اس نے ایسا نہ کیا یہاں تک کہ تین حیض گذر گئے تو فرقت واقع ہو جائے گی۔ جیسا کہ مرتد میں ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اب جو دین اختیار کیا ہے، وہ اس کے باطل ہونے کی قائل تھی سو اس پر اعتراض نہ کرنا، اسے باطل پر برقرار رکھنا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ ایک باطل سے

دوسرے باطل کی طرف منتقل ہوئی ہے۔ اور باطل کی طرف لوٹنے پر مجبور کرنا باطل ہے۔
اور اگر وہ یہودیہ یا نصرانیہ تھی، پھر صابیہ ہوگئی تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی۔
اور صاحبین کے نزدیک فرقت واقع ہو جائے گی۔ یہ اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ابوحنیفہ
کے نزدیک مسلم کے لیے صابیہ سے نکاح جائز ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے مسئلہ
بیان ہو چکا ہے۔

۹۔ **دارالحرب میں زوجین میں سے ایک کا اسلام قبول کرنا**: لیکن اس سے فوراً
فرقت واقع نہیں ہوتی۔ بلکہ تین حیض آنے تک موقوف رہتی ہے۔ بشرطیکہ اسے حیض آتا ہو۔ اور اگر
اسے حیض نہیں آتا، تو تین ماہ تک موقوف رہتی ہے۔ اگر اس مدت کے دوران میں دوسرا بھی اسلام قبول کرے تو ان کا
نکاح برقرار رہے گا۔ اور اگر دوسرا اسلام قبول نہیں کرتا، یہاں تک کہ یہ مدت گذر جاتی ہے۔ تو
فرقت واقع ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اسلام کو ثبوت فرقت کا سبب بنانا درست نہیں ہے۔ اور نفس
کفر بھی فرقت کا سبب نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ گذشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔ بلکہ ایسی صورت میں دوسرے
کو اسلام کی دعوت دی جاتی، اگر وہ انکار کر دے تو تفریق کی جاتی ہے۔ تو یہ فرقت دراصل اسلام
قبول کرنے سے نہیں بلکہ اسلام سے انکار کی وجہ سے واقع ہوتی ہے۔ لیکن اس انکار کا علم اسلام
کی دعوت دینے سے ہوتا ہے۔ جب کہ یہاں دعوت دینا ممتنع ہے، کیونکہ دارالحرب میں ولایت
حاصل نہیں ہوتی۔ دوسری طرف تفریق کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ مشرک اور مسلمہ کا نکاح نہیں ہو
سکتا۔ اس لیے ہم نے شرط بینونت، تین حیض گذرنے کو علت کے قائم مقام قرار دیا۔ تین حیض گذرنا
طلاق رجعی میں شرط بینونت ہے۔ اور جہاں علت کا اعتبار کرنا متعذر ہو۔ وہاں شرط کو علت کا قائم مقام
ٹھہرانا اصول شرع میں جائز ہے۔ سوجب مدت عدت یعنی تین حیض گذر جائیں گے۔ تو اس مدت کا
گذرنا قاضی کی تفریق کے بمنزلہ ہو جائے گا۔

ابوحنیفہ و محمد کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ یہ فرقت بطلاق ہوگی۔ اور ابویوسف کے قول
کے مطابق قیاس یہ ہے کہ یہ فرقت بغیر طلاق ہوگی۔ کیونکہ اصل میں یہ فرقت اسلام سے انکار کے
سبب واقع ہوتی ہے۔

اس مدت کے گذرنے سے جب فرقت واقع ہو جائے تو اس کے بعد کیا عورت پر عدت
گذارنا واجب ہے؟ مثلاً دارالحرب میں اسلام، عورت نے قبول کیا تھا پھر وہ دارالاسلام چلی
آئی تھی۔ اور دارالاسلام میں اس کے تین حیض پورے ہوئے، تو ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر عدت
واجب نہیں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک عدت واجب ہے۔ مسئلہ گذشتہ اوراق میں گذر
چکا ہے۔ اور اگر دارالحرب میں مسلمان ہونے والا مرد تھا تو بالاجماع عورت پر عدت واجب نہیں
ہوتی، کیونکہ وہ حربیہ ہے۔

۱۰۔ **اختلاف دارین**: مثلاً زوجین میں سے کوئی ایک، مسلمان ہو کر یا ذمی کی حیثیت میں دارالاسلام
چلا آتا ہے۔ اور دوسرے کو دارالحرب میں حالت کفر پر چھوڑ آتا ہے تو ہمارے نزدیک اس سے فرقت

واقع ہوجاتی ہے۔ اور اگر زوجین میں سے کوئی ایک مستأمن کی حیثیت میں دارالاسلام آیا اور دوسرا حالت کفر پر دارالحرب میں رہا تو اس سے بالاجماع فرقت واقع نہیں ہو گی۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اختلاف دارین سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ یہ اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک ثبوت فرقت کی علت اختلاف دارین ہے، اور شافعیؒ کے نزدیک ثبوت فرقت کی علت اختلاف دارین نہیں، بلکہ قید ہونا ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے، کہ زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے مدینہ ہجرت کر آئیں اور اپنے خاوند ابوالعاص کو حالت کفر پر مکہ چھوڑ آئیں بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں نکاح اول کی بنا پر ہی زوجین کی حیثیت سے رہنے کی اجازت دی۔" اور اگر اختلاف دارین سے فرقت واقع ہوجاتی ہو، تو آپ نکاح اول کی بنا پر زوجیت برقرار نہ رکھتے بلکہ نکاح کی تجدید کرواتے۔ نیز اختلاف دارین کا زیادہ سے زیادہ اثر یہ ہے کہ ولایت منقطع ہو جاتی ہے، جبکہ انقطاع ولایت انقطاع نکاح کا موجب نہیں ہے۔ دیکھیئے! اہل عدل اور اہل بغاوت کے درمیان نکاح برقرار رہتا ہے۔ حالانکہ ولایت منقطع ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اختلاف دارین سے ملک نکاح منتفع بہ نہیں رہتا، کیونکہ ایسی صورت میں عادۃً انتفاع کی قدرت حاصل نہیں ہوتی، لہٰذا اس نکاح کی بقا میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لیے زائل ہوجائے گا، جیسا کہ مسلم اگر مرتد ہوکر دارالحرب چلا جائے تو اس کے اموال اس کی ملکیت سے نکل جاتے ہیں اور اس کی امہات اولاد اور مدبرین آزاد ہوجاتے ہیں، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ وجہ دونوں کی ایک جیسی ہے رہا اہل بغاوت اور اہل اسلام کے حوالے سے استدلال! تو یہ درست نہیں ہے، کیونکہ اہل بغاوت اہل اسلام سے ہیں اور خود بھی مسلمان ہوتے ہیں، اس لیے ان کا اہل عدل کے ساتھ خلط ملط رہتا ہے لہٰذا وہاں انتفاع کا امکان ثابت ہے۔ اس لیے نکاح باقی رہتا ہے۔ جب کہ یہاں صورت حال اس کے خلاف ہے۔

رہا حدیث سے استدلال! تو ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپؐ نے نکاح جدید کے ساتھ زینبؓ کو دوبارہ زوجیت میں دیا تھا۔ سو دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔ لہٰذا ایک روایت سے احتجاج نہیں کیا جاسکتا۔ علاوہ ازیں نکاح جدید والی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ اس میں ایک امر زائد کا اثبات ہے۔ سو نکاح سابق کے راوی نے استصحاب حال کے پیش نظر یہ گمان کیا کہ دوبارہ تعلق زوجیت نکاح اول کی بنیاد پر ہوا۔ اور اس نے یونہی روایت کردیا، جب کہ نکاح جدید کا راوی حقیقت حال پر مطلع ہے، لہٰذا اس کی روایت زیادہ قابل اعتماد ہے۔ سو یہ معاملہ جرح و تعدیل کی مانند ہوگیا۔ کہ جرح راجح ہوتی ہے۔

پھر اگر خاوند مسلمان ہوکر دارالاسلام آجاتا ہے۔ اور اس کی بیوی حالت کفر پر دارالحرب میں رہ جاتی ہے۔ تو بلا اختلاف اس پر عدت واجب نہیں ہوتی، کیونکہ وہ حربیہ ہے۔ اور اگر عورت مسلمان ہوکر دارالاسلام چلی آتی ہے۔ تو ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اس پر عدت لازم نہیں ہوتی۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کے لیے عدت گذارنا ضروری ہے۔

اسی طرح اگر زوجین میں سے کوئی ایک ذمی کی حیثیت میں دارالاسلام چلا آتا ہے، تو بھی فرقت واقع ہوجائے گی۔ کیونکہ اب وہ اہل دارالاسلام سے ہوگیا ہے، سو اس کا وہی حکم ہوگا۔ جو مسلمان ہوکر آنے والے کا ہے۔

برخلاف جب کہ زوجین میں سے کوئی ایک امان لے کر دارالاسلام آئے کہ اس سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ کیونکہ حربی مستامن اہل دارالحرب سے ہے۔ یہ تو دارالاسلام میں عارضی طور پر کسی ضرورت کے تحت آیا ہے، توطن کے لیے نہیں آیا۔ لہٰذا اس کے حق میں دارالحرب کا حکم باطل نہیں ہوگا جیسا کہ کوئی مسلم امان لے کر دارالحرب جائے تو اس سے وہ اہل دارالحرب سے نہیں ہوجاتا اسی طرح یہاں بھی ہے۔

**مسئلہ:** اگر زوجین دارالحرب میں مسلمان ہوکر اکٹھے دارالاسلام میں آئے، یا ذمی کی حیثیت قبول کرکے اکٹھے ہی آئے یا اجازت لے کر اکٹھے آئے، تو سب کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا کیونکہ ہمارے نزدیک اختلاف دارین نہیں ہوا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک گرفتاری نہیں ہوئی۔

اسی سے اس صورت کا حکم بھی نکل آیا کہ زوجین میں سے ایک گرفتار ہوا اور دارالاسلام میں لاکر رکھ گیا، کہ بالاجماع فرقت واقع ہوجائے گی لیکن ہمارے نزدیک اختلاف دارین کی وجہ سے اور شافعیؒ کے نزدیک گرفتاری کی وجہ سے اور ہمارے نزدیک دارالاسلام میں لانے سے پہلے فرقت واقع نہیں ہوگی۔

اور اگر زوجین کو اکٹھا گرفتار کیا گیا اور دارالاسلام میں لایا گیا تو ہمارے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اختلاف دارین نہیں ہوا۔ اور شافعی کے نزدیک فرقت ہوجائے گی، کیونکہ گرفتاری پائی گئی شافعی کی حجت یہ آیت ہے:

"والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم" یہ معطوف ہے: حرمت علیکم امہاتکم "پر۔ تو اس آیت میں محصنات یعنی منکوحات کو حرام قرار دیا گیا ہے، اور مملوکات کو اس سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ اور حظر سے استثناء اباحت ہوتا ہے۔ تو مملوکات مطلقاً مباح ہوئیں۔ خواہ وہ اکیلی گرفتار ہوئی ہوں یا اپنے ازواج کے ساتھ۔ نیز اس لیے کہ گرفتاری، گرفتار کرنے والے کیلئے ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے۔ کیونکہ یہ شرعاً غیر معصوم محل پر استیلاء اور غلبہ ہے۔ اور ایسے استیلاء سے ملک رقبہ حاصل ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ گرفتار شدہ عورت بالاجماع ہوتی ہے مملوک اور ملک رقبہ سے ملک متعہ حاصل ہوتی ہے اور جب گرفتار کنندہ کو ملک متعہ حاصل ہوئی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ زوج کی ملک زائل ہوجائے گی۔

برخلاف جب کہ کوئی شخص باندی خریدے، جو کسی دوسرے کی منکوحہ ہو، کہ اس سے مشتری کو ملک متعہ حاصل نہیں ہوتی۔ اگرچہ ملک رقبہ حاصل ہوجاتی ہے۔ کیونکہ باندی میں زوج کی ملک، ملک معصوم ہے۔ اور محل معصوم پر قبضہ و اختیار ثبوت ملک متعہ کا سبب نہیں ہوتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زوج کی ملک نکاح ثبوت ملک کی دلیل کے ساتھ مطلقاً ثابت ہے۔ اور ملک نکاح اس وقت تک زائل نہیں ہوتی جب تک کہ اس کا خود ازالہ نہ کیا جائے یا اس کی بقاء کا فائدہ نہ رہے۔ اور بقا کا فائدہ معدوم ہونا بایں صورت ہے کہ حقیقتاً محل نکاح باقی نہ رہے، یعنی کہ منکوحہ وفات پا جائے یا حکماً باقی نہ رہے کہ مالک کے لیے اس سے انتفاع ناممکن ہوجائے یا خود مالک کو حاجت ہی نہ رہے کہ مالک کے لیے اس سے استفاع ناممکن ہوجائے یا خود مالک کو حاجت ہی نہ رہے کہ وہ اس دنیا سے رخصت ہوجائے لیکن یہاں زوج کی طرف سے ازالہ نکاح نہیں پایا گیا، جب کہ محل نکاح بھی ٹھیک ہے اور مالک بھی ٹھیک ہے۔ زندہ ہے، ملک کی احتیاج رکھتا ہے، اور جب دونوں اکٹھے قید ہوں تو استمتاع ظاہراً و غالباً ممکن ہوتا ہے۔ نادر نہیں ہوتا۔ سو جب ہر لحاظ سے ملک نکاح ثابت تو ایسی حالت میں زوال نکاح کا فیصلہ دینا باعث تناقض ہے۔ اور شرع مبین تناقض سے منزہ و مبرا ہے۔

اسی طرح اگر زوجین میں سے ایک گرفتار ہوا، لیکن ابھی وہ دارالحرب میں ہے تو ہمارے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ کافروں کے واپس لینے یا غازیوں سے زبردستی چھڑا لینے کا احتمال کوئی نادر نہیں ہے، اگرچہ غالباً ایسا نہیں ہوتا۔

بہ خلاف جب کہ دونوں میں سے ایک کو گرفتار کرکے دارالاسلام لے آئیں، اس لیے یہاں ملک نکاح کی بقا میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ اختلاف دارین کی وجہ سے ظاہراً و غالباً مصالح نکاح کی اقامت ممکن نہیں رہی۔ رہا شافعیؒ کا یہ کہنا کہ یہاں محل غیر معصوم پر استیلاء ہوا ہے! ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن محل غیر معصوم پر استیلاء اس وقت ثبوت ملک کا سبب ہوتا ہے، جب وہ کسی دوسرے کا مملوک نہ ہو۔ اور یہاں زوج کی ملک قائم ہے۔ وجوہ گذر چکی ہیں۔ لہٰذا یہاں پر گرفتاری، گرفتار کنندہ کے لیے ثبوت ملک کا سبب نہیں ہوگی، چنانچہ زوج کی ملک نکاح قائم رہے گی۔ رہا آیت سے استدلال تو مذکورہ دلائل کی روشنی میں یہ آیت اس صورت پر محمول ہے، جب عورت اکیلی گرفتار ہوئی ہو۔

۱۱۔ **ملک طاری:** بایں طور کہ نکاح کے بعد زوجین میں سے کوئی ایک اپنے ساتھی کا مکمل طور پر یا اس کے ایک حصے کا مالک ہوجائے۔ تو اس سے فرقت واقع ہوجاتی ہے، کیونکہ بوقت نکاح پائی جانے والی ملک، انعقاد نکاح سے مانع ہوتی ہے، تو نکاح پر طاری ہونے والی ملک سے بھی نکاح باطل ہوجائے گا۔ ملک طاری کے نتیجے میں واقع ہونے والی فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوگی، کیونکہ یہ ایک ایسی فرقت ہے جس کا سبب خاوند کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ لہٰذا اسے طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے، اس لیے اسے فسخ قرار دیا جائے گا۔ اور اس فرقت کے لیے قاضی کی تفریق کی حاجت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ فرقت از راہ منافات واقع ہوتی ہے۔ اس کی وجہ گذشتہ مسائل میں گذر چکی ہے۔ کہ نکاح سے جو حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ مالک اور مملوک کے درمیان ان کا اثبات ہو ہی نہیں سکتا۔ لہٰذا ان خود بخود فرقت واقع ہوجائے گی، فیصلے کی حاجت نہیں ہے، جیسا کہ زوجین میں سے ایک کے ارتداد سے خود بخود فرقت واقع ہوجاتی ہے۔

اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں کہ اگر غلام اور مدبر اپنی بیویوں کو خرید لیں، تو نکاح باطل نہیں ہوگا، کیونکہ اس خرید سے انہیں ملک متعہ کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا، لہٰذا یہ خرید بطلان نکاح کی موجب نہیں ہوگی۔

نیز مکاتب اگر اپنی بیوی کو خرید لے۔ تو نکاح باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ بیوی کا مالک نہیں ہوا، اسے بیوی میں صرف حق ملک حاصل ہوا ہے۔ اور حق ملک عدت کی طرح ابتدار نکاح سے تو مانع ہوتا ہے، لیکن بقائے نکاح سے مانع نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ حق ملک، من وجہ ملک ہوتا ہے۔ اس سے ایک گونہ ملک حاصل ہوتی ہے، اور ایک گونہ نہیں۔ سو جو نکاح پہلے منعقد نہ ہوا اور اس کے انعقاد میں شک ہو، تو اسے شک کی بنا، پر منعقد قرار نہیں دیا جائے گا۔ اور جو نکاح منعقد ہو چکا ہو۔ اب اس کے زوال میں شک ہو تو محض شک کی وجہ سے اسے زائل قرار نہیں دیا جائے گا۔ جیسا کہ معروف قاعدہ ہے کہ جو چیز یقینی طور پر ثابت شدہ ہو، وہ شک کی بنا پر ثابت نہیں ہوتی۔ اور جو چیز یقینی طور پر ثابت ہو۔ وہ شک کی بنا پر زائل نہیں ہوتی۔ بالکل یہی وجہ ہے کہ عدت ابتدائے نکاح سے تو مانع ہوتی ہے، لیکن بقاء نکاح سے مانع نہیں ہوتی۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

اسی پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیٹی کا نکاح اپنے مکاتب سے کر دیا پھر وہ خود اس دنیا سے کوچ کر گیا تو یہ نکاح باطل نہیں ہوگا الا یہ کہ وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نکاح فسخ ہو جائے گا۔ یہ اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک مکاتب میراث اور ترکہ میں داخل نہیں ہوتا، لہٰذا وارث بیٹی کی مکاتب میں حقیقی ملک ثابت نہیں ہوتی، اسے صرف حق ملک حاصل ہوتا ہے۔ اور حق ملک بقائے نکاح سے مانع نہیں ہوتا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک مکاتب ترکہ میں داخل ہوتا ہے۔ لہٰذا وارث بیٹی اپنے زوج کی مالک بن جاتی ہے۔ اس لیے نکاح باطل ہو جائے گا۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وارث، مورث کی تمام املاک میں اس کا قائم مقام ہوتا ہے، اور مورث کی تمام املاک وارث کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں۔ مکاتب بھی مورث کی ملک تھا، لہٰذا دوسری املاک کے ساتھ اس کی ملک بھی وارث کی طرف منتقل ہو گئی۔ چنانچہ یہ اپنی بیوی کا مملوک ہو گیا، اس لیے نکاح باطل ہو جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مکاتب میں میت کی ملک باقی رکھنا ضروری ہے۔ کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے مکاتب کو فی الحال ایسے طور پر حق حریت حاصل ہو چکا تھا کہ جب وہ بدل کتابت ادا کر دے گا۔ یہ حق حقیقت کا روپ دھار لے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی ولاء مورث کو حاصل ہوگی، اب اگر ہم اس کی ملک وارث کی طرف منتقل کر دیں تو بدل کتابت کی ادائیگی کی صورت میں بھی حقیقت حریت کا اثبات متعذر اور ناممکن ہو جائے گا، کیونکہ معاہدۂ کتابت وارث کے ساتھ نہیں ہوا تھا، سو مکاتب کے اس حق کے پیش نظر ضروری ہے کہ مکاتب میں میت کی ملک کو برقرار رکھا جائے۔ اس لیے مکاتب میں وارث کی حقیقی ملک تو ثابت نہیں ہوگی، ہاں حق ملک اسے حاصل ہو جائے گا، کیونکہ ثبوت ملک کا سبب یعنی قرابت اور ثبوت ملک کی شرط یعنی موت دونوں موجود ہیں، لیکن حق ملک ابتداء

نکاح سے تو مانع ہوتا ہے، بقاء نکاح سے مانع نہیں ہوتا۔ ہاں اگر وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوجائے تو نکاح فسخ ہوجائے گا، کیونکہ اس صورت میں وارث بیٹی اس کی حقیقی مالک بن جاتی ہے۔

**مسئلہ:** معتق البعض (جس کا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔) اگر اپنی بیوی خرید لے تو ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح باطل نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک باطل ہوجائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ معتق البعض ابوحنیفہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک معتق البعض حر مدیون کی حیثیت رکھتا ہے واللہ اعلم۔

۱۲۔ **رضاع طاری:** نکاح پر طاری ہونے والے رضاع سے بھی نکاح باطل ہوجاتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے شیر خوار بچی سے نکاح کیا، پھر ناکح کی ماں نے اس بچی کو دودھ پلا دیا تو نکاح ٹوٹ جائے گا کیونکہ اب وہ اس کی رضاعی بہن بن گئی ہے۔ اسی طرح اگر دو شیر خوار بچیوں سے نکاح کیا۔ اور کسی ایک عورت نے انہیں دودھ پلا دیا تو دونوں بائنہ ہوجائیں گی۔ کیونکہ دونوں آپس میں رضاعی بہنیں بن گئی ہیں اور رضاعی بہن سے نکاح حرام ہے، خواہ نکاح سے پہلے رضاع پایا گیا ہے یا نکاح کے بعد اسی طرح دو رضاعی بہنوں سے بیک وقت نکاح کرنا حرام ہے۔ خواہ وہ نکاح سے پہلے رضاعی بہنیں بنی ہوں یا نکاح کے بعد ان میں رشتہ رضاعت قائم ہوا ہو۔ رضاع مقارن اور رضاع طاری سے متعلقہ مسائل ہم انشاء اللہ کتاب الرضاع میں ذکر کریں گے۔

۱۳۔ **مصاہرت طاریہ:** نکاح کے بعد علاقہ مصاہرت قائم ہونے سے بھی نکاح باطل ہوجاتا ہے۔ مثلاً اپنی ساس یا اپنی بیوی کی بیٹی سے صحبت کی، تو نکاح ٹوٹ جائے گا۔ اور یہ فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوگی، کیونکہ حرمت رضاع کی طرح حرمت مصاہرت بھی ابدی اور دائمی ہے۔

**نوٹ:** مذکورہ بالا تمام صورتوں میں واقع ہونے والی فرقتیں، بائنہ ہیں۔ کیونکہ بعض صورتوں میں مقصود خلاص ہوتا ہے۔ اور یہ مقصود فرقت بائنہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اور بعض صورتوں میں محل بنائے نکاح کے قابل نہیں رہتا۔ فافہم، واللہ الموفق۔

---

# فہرست مطبوعات

## ریسرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری ، نسبت روڈ لاہور ، پاکستان

**اسلام کا قانونِ شہادت** (حصۂ فوجداری)
مولانا سید محمد متین ہاشمیؒ — قیمت : -/۵۵

**اسلام کا قانونِ محنت و اُجرت**
مولانا مجیب اللہ ندوی — قیمت : -/۶۵

**اسلام کا قانونِ تجارت**
ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت : -/۵۰

**اسلام کا قانونِ محاصل**
ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت : -/۴۸

**القصاص فی الفقہ الاسلامی** — قیمت : -/۱۰۰
مؤلف : احمد فتحی بھنسی — ترجمہ : سید عبدالرحمٰن بخاری

**اسلام میں پولیس اور احتساب کا نظام**
از : ڈاکٹر ساجد الرحمٰن صدیقی — قیمت : -/۴۵

**فہرست مخطوطات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری** (پانچ جلد مکمل) جلد اول -/۶۰ جلد دوم -/۵۰
تالیف : سید محمد متین ہاشمی ، ساجد الرحمٰن صدیقی ، حافظ غلام حسین — جلد سوم -/۶۰ جلد چہارم -/۵۰ جلد پنجم -/۶۰

**اسلامی حدود اور اُن کا فلسفہ**
سید محمد متین ہاشمیؒ — قیمت : -/۲۴

**اجتہاد اور تبدیلیٔ احکام**
از : مولانا مجیب اللہ ندوی — قیمت : -/۵۰

**اسلام کے بین الاقوامی اصول و تصورات**
از : مولانا مجیب اللہ ندوی — قیمت : -/۶۵

**اسلام کا معاشی نظام** (زیرِ طبع)
از : ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت :

**سرمایہ دارانہ نظامِ انشورنس اور اسلام کا نظامِ کفالتِ عامہ**
از : ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت : -/۶۵

**الموافقات للشاطبیؒ** (جلد اول و جلد دوم)
ترجمہ : مولانا عبدالرحمٰن کیلانی — قیمت :

**حضرت ابو ذر غفاریؓ غریبوں اور کمزوروں کے وکیل**
از : ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت :

**ISLAMIC LAW OF TORT**
by
Dr. Liaquat Ali Khan Niazi
PRICE : RS. 150.00

**نبی کریمؐ کی معاشی زندگی**
از : ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت : -/۱۰۰

**SCIO ECONOMIC DIMENSION OF FIQH LITERATURE IN MEDIEVAL INDIA**
by
Dr. Zafar-ul-Islam
PRICE : RS. 90.00

**فتاویٰ عالمگیری کے مؤلفین**
از : مجیب اللہ ندوی — قیمت : -/۳۶

**ISLAMIC LAW OF CONTRACT**
by
Dr. Liaquat Ali Khan Niazi
PRICE : RS. 200.00

**بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع** جلد اول : ڈاکٹر محمود الحسن عارف (قیمت ۴۰۰) جلد دوم : مولانا ظفر اللہ شفیق (قیمت ۲۷۵)
جلد چہارم : حافظ محمد سعد اللہ (قیمت ۲۵۰) جلد ششم : مولانا ڈاکٹر عبدالواحد (قیمت -/۲۸۰) جلد ہفتم : پروفیسر خان محمد چاولہ (قیمت -/۲۴۰)

علمی ، فقہی ، تحقیقی مجلہ سہ ماہی "منہاج" مجریہ از جنوری ۱۹۸۳ء — بدل اشتراک سالانہ -/۱۵۰ فی شمارہ -/۵۰ روپے
اجتہاد نمبر ، عشر نمبر ، حیثیت نسواں نمبر ، اسلامی نظامِ عدل نمبر ، مصادرِ شریعت نمبر ، نفاذِ شریعت نمبر
عظمتِ محنت نمبر ، اسلامی معیشت نمبر ، مولانا سید محمد متین ہاشمی نمبر